

# **MONTALEMBERT PENSATORE EUROPEO**



**STUDIUM**



**MANUELA CERETTA, MARIOTESINI (A CURA DI)**

**MONTALEMBERT  
PENSATORE EUROPEO**

**EDIZIONI STUDIUM - ROMA**

Questo volume viene pubblicato con i contributi erogati dal Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca scientifica e tecnologica (Prin-Cofin 2008) all'Università di Parma, nell'ambito della ricerca nazionale "Ragioni e forme della politica nell'Europa moderna e contemporanea" coordinata da Nicola Antonetti.

Copyright © 2013 by Edizioni Studium - Roma  
ISBN 978-88-382-4234-2

**[www.edizionistudium.it](http://www.edizionistudium.it)**

## INDICE

Introduzione. La “ <i>complexio oppositorum</i> ” di Montalembert. Tensioni, battaglie ideali e contraddizioni di un cattolico liberale europeo – <i>Manuela Ceretta, Mario Tesini</i>	7
Indirizzo di Saluto – <i>Nicola Antonetti</i>	21
I. Immagini di Montalembert – <i>Mario Tesini</i>	25
II. L'éducation européenne d'un «enfant du siècle»: le jeune Montalembert à la recherche d'une position politique – <i>Françoise Mélonio</i>	50
III. Montalembert, témoin de l'Europe de son temps – <i>Nicole Roger-Taillade</i>	71
IV. Montalembert et la liberté d'enseignement (1830-1850) – <i>Jacqueline Lalouette</i>	104
V. L'Inghilterra di Montalembert: esempio, modello, miraggio? – <i>Regina Pozzi</i>	124
VI. “La sublime Irlande”: le metamorfosi del mito irlandese in Montalembert – <i>Manuela Ceretta</i>	148
VII. Montalembert, Cochin et les États-Unis d'Amérique – <i>Claudia Giurintano</i>	187

VIII. Montalembert, Marx e Cavour – <i>Gian Mario Bravo</i>	216
IX. Montalembert nella cultura politica italiana – <i>Francesco Malgeri</i>	241
X. Montalembert e la cultura tedesca – <i>Claus Arnold</i>	257
XI. Montalembert et la Mitteleuropa – <i>Réka Csepeli Lapp</i>	269
XII. «Montalembert ou la liberté quand même». Il Montalembert di Emmanuel Mounier – <i>Matteo Truffelli</i>	278
XIII. Montalembert et le défi du choix de la liberté – <i>Daniel Moulinet</i>	289
XIV. La logica del liberalismo di Charles de Montalembert – <i>Andrea Bixio</i>	307
XV. Charles de Montalembert: un laïc catholique engagé – <i>Jean de Montalembert</i>	323
Gli Autori	335
Indice dei nomi	337

## INTRODUZIONE

### LA “COMPLEXIO OPPOSITORUM” DI MONTALEMBERT. TENSIONI, BATTAGLIE IDEALI E CONTRADDIZIONI DI UN CATTOLICO LIBERALE EUROPEO

MANUELA CERETTA E MARIO TESINI

Nelle pagine introduttive a libri come questo non è raro trovare alcune espressioni convenzionali: il volume è dedicato a una figura forse oggi non troppo conosciuta, ma d'interesse storico notevole; ovvero, ci troviamo di fronte a un autore la cui opera appare scarsamente conosciuta ma che, riproposta nella prospettiva dei problemi che ci sono contemporanei, risulta tale da suscitare interrogativi utili e offrire luoghi di riflessione importanti... Convenzioni del libro accademico: non per questo – almeno non sempre – contraddittorie rispetto alla realtà delle cose. Ed anche nel caso della figura storica sulla quale si propone qui di fermare l'attenzione, un simile approccio può essere, ci sembra, argomentato.

Charles de Montalembert (Londra 1810-Parigi 1870) riassume indubbiamente in sé gran parte dei temi che connotano l'esperienza complessiva dell'Ottocento europeo. Egli a pieno titolo appartiene all'età storica che riflette sugli esiti delle due rivoluzioni, quella industriale inglese e quella politica francese, che del resto, in forme diverse, proseguivano, dilatando i loro effetti intellettuali e sociali per tutto il corso del secolo: in Europa e in prospettiva nel mondo.

Al nostro sguardo a distanza, l'Ottocento appare da un lato il secolo della parabola dei nazionalismi, dalla loro ascesa democratica ed emancipatrice al loro irrigidimento bellicista, e contemporaneamente il secolo della definizione delle grandi ideologie politiche, che ancora costituiscono, almeno in parte, il nostro orizzonte di pensiero e di linguaggio politico. Non solo, ovviamente, quelle riconducibili alle varie forme di liberalismo e di socialismo ma anche quelle originate dalla diaspora post-rivoluzionaria del pensiero religioso (tema in relazione al

quale l'apporto di Montalembert, sia di pensiero che di azione, appare realmente decisivo): cattolicesimo intransigente e/o teocratico; cattolicesimo liberale; cattolicesimo sociale, ecc.

Montalembert sta al cuore di questo XIX secolo. Si potrebbe anzi affermare che egli ne sia uno dei protagonisti più singolari, e al tempo stesso emblematici.

Anche questa non vorrebbe essere soltanto formula di rito riconducibile al genere letterario di un'introduzione agli atti di un convegno. Si assuma a paradigma l'*incipit* più celebre di tutta la letteratura politica de XIX secolo, l'elenco delle «potenze della vecchia Europa» alleatesi «in una santa battuta di caccia» contro lo spettro del comunismo: «Papa e zar; Metternich e Guizot, radicali francesi e poliziotti tedeschi». Ora con tutte queste «potenze» citate da Marx, Montalembert ebbe più o meno direttamente a che fare, a nessuna di esse fu sconosciuto od estraneo. Neppure ai poliziotti tedeschi (in specifico alla censura prussiana) ai quali anzi dobbiamo la sopravvivenza di alcune lettere a un destinatario residente nella Polonia prussiana; non certo ai radicali francesi per i quali, all'indomani della rivoluzione del 1848, egli sarebbe divenuto una vera e propria *bête noire*. Quanto allo zar, fin dai tempi de «l'Avenir», la pressione della diplomazia russa si sarebbe esercitata al fine di ottenere la sconfessione – a Roma come a Parigi – della campagna a favore della Polonia: per Montalembert la causa di tutta una vita. Nel 1832, nel corso del famoso viaggio romano dei «pellegrini della libertà», intrapreso assieme a Lamennais e Lacordaire, avrebbe avuto notizia di due note inviate «da S.M. l'imperatore di Russia al Sovrano Pontefice [...] per sollecitarlo con forza a disapprovare il giornale poiché, a suo giudizio, il partito de «l'Avenir» minacciava di divenire la *sesta* grande potenza dell'Europa e di rompere così l'equilibrio politico» (*Journal intime*, t. II, p. 290). Metternich, Guizot e Pio IX avrebbero, in tempi diversi e ognuno di loro a distanza di decenni, espresso giudizi contraddittori su Montalembert. Se con gli ultimi due le relazioni sarebbero state costanti e tali da rinviare a tutti i temi della storia politica e della storia religiosa dell'epoca, anche Metternich, esule dopo il '48, avrebbe avuto occasione di riassumere, in una lettera all'ex ambasciatore di Luigi Filippo a Vienna, i termini del suo personale rapporto con Montalembert: a suo tempo doverosa censura nei confronti del giovane «sovversivo», più tardi ammirazione per *l'ami de l'ordre* quale Montalembert era, per la salutare lezione di una nuova rivoluzione, in quegli anni divenuto.



Una personalità dunque, *de son vivant* al centro di una generale attenzione. Per quanto riguarda la storia religiosa l'importanza di Montalembert appare evidente. Fu senza dubbio un destino singolare il suo: trovarsi protagonista di una battaglia a difesa della Chiesa cattolica durata dagli anni dell'adolescenza fino all'ultimo giorno di vita, condotta nelle forme romantiche e cavalleresche proprie all'epoca storica e alle peculiarità della sua educazione aristocratica, e subire, a tanti anni di distanza e da parte di due diversi pontefici (Gregorio XVI, 1832; Pio IX, 1864) due esplicite e distinte condanne del suo operato e delle sue idee. Idee peraltro destinate (si pensi alla difesa della libertà religiosa nei due discorsi di Malines del 1863) ad avere nel corso della storia successiva del cattolicesimo, un'influenza profonda.

Qui certamente risiede una delle ragioni per cui nonostante tutto, attorno a Montalembert si è mantenuto nel corso del tempo un se pur limitato, perdurante interesse: il lettore troverà nelle note ai saggi che compongono il libro i riferimenti bibliografici dai quali sarà possibile partire per ulteriori auspicabili ricerche.

La prospettiva che in questa sede si è inteso adottare è quella della dimensione *europea* dell'opera di Montalembert, delle sue idee, della sua stessa personalità intellettuale. Il presente volume è infatti il frutto del convegno internazionale "Montalembert pensatore europeo", tenutosi all'Istituto Luigi Sturzo di Roma, in occasione del bicentenario della nascita: iniziativa svoltasi in collaborazione con l'ambasciata di Francia presso la Santa Sede, il *Centre Culturel Saint Louis de France*, il Centro italo-tedesco per l'eccellenza europea di Villa Vigoni e l'Associazione Italiana degli storici delle Dottrine politiche.

Le ricorrenze centenarie costituiscono un'altra tra le più consolidate tradizioni culturali e accademiche. Nel loro carattere evidentemente un poco arbitrario, esse hanno non di rado costituito uno strumento utile al servizio della conoscenza storica. Tutti coloro che si sono interessati a Montalembert sanno ad esempio quanto nel 1970 il centenario – in quel caso della morte – abbia prodotto una serie di contributi importanti, sia dal punto di vista della pubblicazione delle fonti, con un ricco volume di corrispondenza edito da Cerf, che della letteratura critica, attraverso tra l'altro, i numeri monografici della «Revue d'Histoire de l'Église de France» e della rivista «Politique» diretta da Marcel Prélot.

Sotto questo profilo anche la recente occasione celebrativa, nella

quale il nostro convegno di Roma si è andato collocando, non ha certo mancato di lasciare il suo segno visibile. Si deve innanzitutto osservare come questo bicentenario della nascita di Montalembert non poteva svolgersi, sotto il profilo della ricerca storica, sotto auspici migliori. Proprio l'anno precedente, nel 2009, erano state pubblicate da Honoré Champion le quasi mille pagine dell'ottavo e ultimo volume del *Journal intime*, formidabile intrapresa editoriale a cura di Louis Le Guillou, allora da poco scomparso, e Nicole Roger-Taillade: un'opera di tale vastità e ricchezza da indurre l'auspicio di un suo ampio utilizzo futuro nell'ambito degli studi sul XIX secolo; ed inoltre, in quello stesso anno, era apparsa l'ampia biografia *Montalembert et l'Europe de son temps* di Marguerite Castillon du Perron, un'autentica specialista del genere, particolarmente attenta al lato umano e agli aspetti di vita privata, sempre in Montalembert strettamente connessi alla dimensione pubblica, così come alla sfera delle relazioni sociali. Dell'anno successivo, già dunque in piena ricorrenza, era invece l'esemplare edizione, corredata di ampie introduzioni, note bio-bibliografiche e appendici di documenti, di alcuni tra i più importanti testi di Montalembert: i due discorsi dal titolo *L'Église libre dans l'Etat libre* e *Des intérêts catholiques au XIXe siècle* (a cura di Jean-Noël Dumont e Daniel Moulinet, Cerf, Parigi 2010).

Sulla base di così favorevoli premesse, l'anno del bicentenario ha conosciuto un'intensa attività convegnistica. Già apparsi in volume sono gli atti del convegno di Parigi, svoltosi presso la sede del Senato al Palais du Luxembourg (*Charles de Montalembert. L'Église, la politique, la liberté*, sous la direction d'Antoine de Meaux et Eugène de Montalembert, CNRS Editions, Parigi 2012) e di quello tenutosi presso la residenza di Montalembert alla Roche en Breny: *Montalembert et ses contemporains*, a cura di Jean-Noël Dumont, Cerf, Parigi 2012) mentre un ulteriore colloquio si è svolto a Lione sul tema *Les catholiques et la démocratie*.

Montalembert ha sempre accompagnato la propria attività pubblica (nelle assemblee parlamentari della Monarchia di Luglio, della Repubblica e dell'Impero così come attraverso un'intensa pubblicistica politica) a una tenace opera di ricerca intellettuale a fondamento storico. Opera non certo in totale consonanza con i criteri e le esigenze della moderna storiografia ma condotta nella piena consapevolezza di ciò. E a partire da una esplicita e onesta dichiarazione circa i caratteri a sé

di una ricostruzione del passato in cui finalità di apologetica religiosa e stile letterario romantico cercavano una composizione, indubbiamente ardua, con le esigenze della verità storica e con una sincera adesione ai problemi intellettuali posti alle società a lui contemporanee. Dalla giovanile e fortunata “biografia” di santa Elisabetta d’Ungheria ai ponderosi volumi dedicati alla storia del monachesimo occidentale, opera quest’ultima condotta a partire dalla crisi e dalla svolta storica rappresentate dall’illuminismo e dalla rivoluzione francese, alla cui ambizione e dedizione – nell’arco di una vita intera – non avrebbe arriso il successo sperato.

C’è una costante nelle convinzioni religiose di Montalembert, che attraversa la sfera politica e quella intellettuale, e che potrebbe definirsi nei termini di una “scommessa liberale”: l’idea, per lui vero e proprio atto di fede, che il libero esprimersi della coscienza individuale da un lato e lo studio e la conoscenza della storia senza pregiudizi e senza censure dall’altro, avrebbero, per una loro spontanea e incoercibile dinamica, giovato alla causa anche terrena, anche sociale e in definitiva politica, del cattolicesimo.

Se da un lato si potrebbe osservare come ci fosse quasi dell’eroismo a sostenere, con una coerenza esistenziale che dallo studio della vita e dell’opera di Montalembert esce indubbiamente confermata, posizioni simili nel secolo della *Mirari vos* e del *Sillabo*, occorre dall’altro chiedersi se fu egli sempre fedele a quelle premesse, allo spirito e a tutte le implicazioni di quel *pari liberale*.

Su tre temi cruciali, altrettante obiezioni (dai contemporanei così come in sede storica) sono state rivolte a Montalembert. In relazione alla difesa dei diritti storici delle nazioni oppresse, in primo luogo; e poi del rapporto tra le libertà politiche e un regime autoritario; infine della democrazia, come valore o, almeno, tocquevillianamente come “fatto” delle società moderne. Insomma: questione nazionale italiana; *coup d’état* bonapartista; questione sociale.

L’Italia. Non è questa introduzione il luogo per affrontare una così complessa questione. Ma la decisa opposizione di Montalembert all’unificazione politica della penisola, almeno nelle sue concrete modalità di attuazione, un qualche problema di accostamento alla sua figura, forse in special modo per il lettore italiano, indubbiamente lo pone. Non che a Montalembert mancassero elementi di valutazione circa le aspirazio-

ni nazionali italiane a partire dalla realtà stessa dello Stato pontificio. Nei confronti del quale, fin dagli anni giovanili è riscontrabile una certa autonomia di giudizio: all'inizio del 1832, nel corso del già ricordato viaggio a Roma, annotava ad esempio «Je recueilli toujours des détails de plus en plus déplorable sur l'état des choses dans ce pays [...] Massacre infâme de la population de Forli, sous prétexte d'un coup de fusil tiré par hasard après l'entrée des troupes papales dans la ville» (*Journal intime*, II, p. 288). Ma la soluzione cavouriana e sabauda del Risorgimento avrebbe sempre incontrato la sua più intransigente opposizione (ostile, del resto, alla politica italiana di Napoleone III fu in Francia quasi tutto il mondo liberale, dal protestante Guizot al "volterriano" Thiers). Montalembert avrebbe aggiunto alle posizioni più centrate sul realismo politico e l'equilibrio tra gli Stati largamente diffuse nella cultura politica francese dell'epoca (che peraltro non gli furono estranee), la crescente apprensione per una *libertas ecclesiae* da lui strettamente connessa alla sovranità territoriale.

Mancò in Montalembert la comprensione (e a dire il vero anche l'interesse) per le ragioni storiche che avrebbero indotto un altro cattolico e liberale come Manzoni ad assecondare la politica di Cavour. Ingiusto tuttavia, e storicamente impreciso, appare il giudizio secondo cui per il «liberalismo del Montalembert [...] meritevoli di pietà, degne d'imprese volte a soccorrerle erano soltanto le nazionalità cattoliche sottoposte a sovrani acattolici» (A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia*, Einaudi 1978, p. 162). Basterebbero al riguardo come testimonianza gli interventi di Montalembert in occasione dei massacri di Galizia (in quella parte della Polonia dunque sottoposta al controllo dell'Austria cattolica) sia in sede parlamentare (Camera dei pari, 19 marzo 1846) sia in risposta alla stampa cattolica tedesca, che gli aveva appunto rimproverato di essere venuto meno alla solidarietà confessionale. L'eccidio compiuto sotto il pretesto di una cospirazione della nobiltà polacca nei confronti della sovranità austriaca era da Montalembert in modo assai significativo assimilato a due celebri crimini della storia di Francia: il massacro della notte di san Bartolomeo (24 agosto 1572) e quello nelle prigioni di Parigi nel settembre del 1792: «ognuno sa che conto di quelle accuse abbia tenuto la storia; ognuno sa il luogo che occupano nell'orrore e nel disprezzo del genere umano coloro che hanno ordinato questi massacri e coloro che se ne sono costituiti gli apologeti» (*Lettre à MM. George*

*Phillips professeur à l'Université de Munich et Guido Goerres [...] sur les massacres de la Gallicie*, in *Œuvres, Discours*, II, p. 400).

La seduta inaugurale del convegno da cui trae origine il presente volume ha avuto occasione di cadere il 2 di dicembre. Non soltanto in relazione alla storia di Francia ma anche in rapporto alla vita e all'immagine storica di Montalembert, si tratta di una data fatidica. Non c'è studio a lui dedicato, recente o remoto, che non tocchi il problema del *vulnus* rappresentato dall'approvazione da parte del fondatore del cosiddetto partito cattolico al *coup d'état* di Luigi Napoleone. Quanto ne fosse egli informato, e fino a quale misura può essere valutato il suo coinvolgimento in quell'atto indubbiamente liberticida è questione che è stata più volte discussa. Essa richiede evidentemente di essere inquadrata in un contesto ampio di riferimenti storici. A partire dalla constatazione che, per le condizioni di instabilità istituzionale e sociale a tutti visibili, la soluzione della crisi nel senso di un colpo di forza autoritario, quale si sarebbe verificato il 2 dicembre 1851, appariva da lungo tempo "annunciata" (in questo senso, del resto, anche la celebre interpretazione di Marx nel *Diciotto Brumaio Luigi Bonaparte*). Così come, dalla sua laboriosa e tutto sommato non troppo rigorosa detenzione alla Conciergerie, Proudhon poteva annotare, già alla data del 18 luglio 1850, all'indomani della sospensione per tre mesi dei lavori dell'Assemblea legislativa, che «il est probable que dans ces *trois mois* aura lieu le coup de main de Louis Bonaparte aidé de Changarnier et Montalembert» (*Carnets*, Les presses du réel, Digione 2004, p. 1161). Se sul generale Changarnier, comandante della regione militare di Parigi, Proudhon si sbagliava, per quanto concerne Montalembert egli evidentemente rifletteva un'opinione diffusa. Che cosa spingeva il liberale Montalembert a guardare con favore e poi ad avallare del suo prestigio e della sua all'epoca notevole influenza sociale, un esito così indubbiamente illiberale della crisi politica? Sono gli anni in cui particolarmente sensibile è l'influenza esercitata su Montalembert da parte di uno dei principali teorici controrivoluzionari del XIX secolo. La *Lettre de M. Donoso Cortès sur l'avenir de la société nouvelle*, datata da Berlino il 22 giugno 1849 e pubblicata in Francia da «L'Univers», che come pubblico destinatario aveva lo stesso Montalembert, avrebbe su di lui prodotto un effetto decisivo. Come anche, annotava sul *Journal intime*, «sur nos catholiques qui risquent de plus en plus de s'égarer en se laissant aller au torrent

démocratique» (t. V, p. 90). Con il trasferimento di Donoso alla sede diplomatica di Parigi i rapporti sarebbero divenuti di singolare intensità: di lì a qualche anno Montalembert avrebbe assistito l'amico, per il quale provava una fervente ammirazione, nell'estrema malattia fino alla morte avvenuta nella capitale francese, a soli quarantatré anni. Il rapporto tra Donoso e Montalembert presenta diversi motivi d'interesse. Il teorico controrivoluzionario spagnolo fu determinante ad orientarlo in direzione del sostegno a Bonaparte: non solo per i legami con i circoli bonapartisti (Donoso sarà tra l'altro testimone alle nozze dell'imperatore con Eugénie de Montijo, di nascita spagnola) ma, si può supporre, anche per le tesi sulla dittatura come estremo rimedio alla prospettiva del collasso sociale e sullo stato di eccezione, visto in giurisprudenza e in politica come l'equivalente del miracolo in teologia. Era tuttavia un condizionamento sul piano delle idee destinato a dissolversi: già alla fine di aprile del 1852 il *Journal intime* reca testimonianza di una «discussion interminable avec Donoso et les Veuillot [...] ils se plongent à l'envi dans l'adoration du despotisme, la négation du droit; Donoso va jusqu'à dire que tout government qui a des contrepoids est condamné à mort!!!».

In quei punti esclamativi c'era come il ritorno di Montalembert all'ortodossia liberale. E del resto proprio il maggiore interprete – e continuatore – del pensiero di Donoso Cortès nel XX secolo, Carl Schmitt, si sarebbe riferito a «uomini di grande valore come Montalembert, Tocqueville, Lacordaire» che «potevano professare e difendere un cattolicesimo liberale mentre, contemporaneamente, molti dei loro fratelli di fede religiosa continuavano a vedere nel liberalismo l'Anticristo o almeno il suo precursore». Liberale dunque Montalembert. Ma anche sensibile, almeno in certi momenti della sua vita, alle ragioni estreme del principio di autorità: forse in virtù di quella *complexio oppositorum* in cui Carl Schmitt, con una formula mutuata da Niccolò Cusano e mediata dalla teologia protestante di Harnack, vedeva, proprio nelle pagine appena citate, l'essenza del pensiero cattolico (*Cattolicesimo romano e forma politica*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 9 e ss.)

Terza e ultima questione: fu il liberalismo di Montalembert elitariamente, aristocraticamente distante rispetto all'emergere delle nuove società democratiche, scarsamente sensibile alle sofferenze e alle aspirazioni dei ceti sociali subalterni? Le descrizioni del pauperismo inglese da parte del suo più giovane amico Augustin Cochin sembravano assai

poco scalfire i tenaci sentimenti anglofili che risalivano alla sua giovinezza (B. Aspinwall, *Montalembert et l'Angleterre*, «Revue d'Histoire de l'Église de France», 1970, p. 15). Eppure nel corso dei suoi viaggi al di là della Manica, egli – come molti dei suoi contemporanei, da Tocqueville a Marx a Carlyle – non avrebbe mancato di cogliere i lati aberranti del sistema di fabbrica.

Scriveva dopo avere attraversato le città manifatturiere di Leeds, Sheffield, Birmingham e Manchester:

Ho rivisto con moltiplicato orrore queste città ripugnanti ove si insedia e orribilmente pullula una popolazione senza costumi, senza fede, senza risorse: vassalli mille volte più sottoponibili a corvée e alla taglia di quanto non lo siano mai stati quelli del Medioevo; ove qualche industriale avido, occupato soltanto a trovare dei *mercati* per i loro stupidi prodotti, sfruttano per il minor salario possibile la vita e le forze di una massa enorme di uomini, di donne e di bambini ai quali non danno, in contropartita dei loro sudori, né consolazioni religiose, né sicurezza per la vecchiaia e per la malattia, e nemmeno l'aria da respirare nei loro disgustosi opifici (lettera alla moglie del giugno 1839, cit. in Lecanuet, *Montalembert d'après son journal et sa correspondance*, t. II, Parigi, 1899, p. 95).

È sulla base anche di tali impressioni che pochi mesi dopo avrebbe pronunciato alla Camera dei Pari un notevole discorso su *le travail des enfants*, a sostegno di un progetto di legge che per quanto con misure pratiche ancora limitate ed incerte, affermava per la prima volta il principio della regolamentazione e del controllo da parte della legge sul lavoro minorile nelle fabbriche. L'anglofilia abituale cedeva in questo caso a un pathos oratorio misurato e sincero:

È vero che grazie al cielo non siamo giunti al punto di vedere in Francia le atrocità che hanno avuto luogo in Inghilterra, non abbiamo ancora visto fanciulli di sette o otto anni condannati a quindici ore di lavoro con le loro esili gambe, piegate dalla fatica, rinchiusi dentro stivaletti di ferro per forzarli a stare in piedi quando travolti dal sonno.

Ma se ancora non si era a tal punto (ed era comunque merito ed anzi onore dell'Inghilterra avere cercato per via parlamentare rimedi che per quanto fino ad allora inefficaci, erano tali tuttavia da suscitare ragionevoli speranze di un futuro diverso) occorreva non sottovalutare i rischi connessi ad una società dominata dalle esigenze, anzi dal “gio-



go” dell’industria. Qui venivano a saldarsi due grandi temi propri della passione di Montalembert, quello sociale (come si vede in lui tutt’altro che assente, per quanto in modo sporadico) e quello, più continuativo, a difesa della causa delle nazioni oppresse:

Mi sono spesso domandato: se un tiranno, un conquistatore straniero si fosse impadronito della Francia, come ad esempio della Polonia si è impadronita la Russia, e ci fosse rivolto questo discorso: Da che saranno in grado di tenersi sulle loro gambe, migliaia di vostri figli vi saranno sottratti, introdotti in luoghi ove la loro costituzione fisica verrà degradata e di anno in anno indebolita ed anziché conoscere i godimenti, la spensieratezza, la libertà della loro età, saranno iniziati a tutto ciò che di più deplorabile esiste nella degradazione umana, moralmente abbruttiti, resi intellettualmente ebeti, infine fisicamente snervati [...] se un tiranno dico, agisse così con la Francia, ci sarebbero abbastanza odio ed ingiurie da riversargli sul capo? (*Œuvres, Discours*, t. I, p. 201).

Negli ultimi anni di vita il tema della democrazia assume una sempre maggiore importanza. In un noto scambio epistolare con Lacordaire l’aveva definita «l’orgueil de tous substitué à l’orgueil de quelques uns» (lettera del 20 settembre 1839, in realtà un vero e proprio saggio comparativo sul principio aristocratico e quello democratico, in *Correspondance Lacordaire-Montalembert 1830-1861*, p. 450); ora in quello che da lui era definito «mon testament politique et religieux» (lettera a Falloux del 19 agosto 1869, in *Catholicisme et liberté*, Cerf, Parigi 1970, p. 412) la democrazia veniva definita, con un formula rivelatrice della sempre più assidua frequentazione dell’opera di Tocqueville, «cette forme si naturelle, si simple et si légitime de la liberté moderne» (*L’Espagne et la liberté*, V, p. 468). In quello stesso testo le cui vicende della mancata pubblicazione avrebbero profondamente amareggiato gli ultimi mesi della vita di Montalembert, ricorrono espressioni di una sensibilità e di un linguaggio che in lui appaiono nuovi, e quasi inattesi:

Quant à moi, du fond de mon grabat [*del mio giaciglio di malato*] – scriveva nell’ultima commovente pagina – je m’incline respectueusement devant le passé, mais je rends justice au présent et je salue l’avenir [...] Je salue la répartition encore bien insuffisante, mais bien plus égale qu’autrefois, des biens temporels, de la richesse publique. Je vois l’arrogance des riches et des puissants de la terre, encore souvent bien odieuse et bien insupportable, mais bien autrement contenue et bien autrement domptée qu’au temps même de saint Louis [...] (ivi, V, p. 112).



Da tutti questi motivi di speranza, tra i quali quello di aver visto l'«esclavage, qui était le lot désespéré et incompréhensible de tant de milliers d'hommes créés à l'image de Dieu [...] abolis au profit des noirs comme des blancs» (una causa alla quale aveva egli stesso dato un contributo appassionato), concludeva – con un ottimismo che i fatti non avrebbero purtroppo confermato – che in un processo di ascesa costante sotto il segno della libertà e di una sempre maggiore giustizia «le vingtième siècle vaudra au moins autant que le dix-neuvième» (ivi, p. 113).

Montalembert non avrebbe visto l'inizio di quello che, rovesciando un'interpretazione celebre, potrebbe considerarsi come un lunghissimo ventesimo secolo. La sua vita si interrompe – marzo del 1870 – in un contesto di trasformazioni profonde: per la Chiesa, per la Francia, per l'Europa. Non avrebbe visto lo svolgimento del Concilio, né la guerra franco-prussiana ed il collasso dell'Impero, né i bersaglieri entrare a Porta Pia, né la Comune di Parigi.

Uomo di contraddizioni consapevolmente assunte e contrassegnato da un costante dinamismo interiore (percettibile soltanto ad una conoscenza approfondita: non vi sono in lui le grandi conversioni e apostasie di cui la storia religiosa e politica, tra Otto e Novecento, offre così tanti esempi), possiamo soltanto congetturare circa le sue possibili reazioni e sentimenti. Certo egli avrebbe vissuto con angoscia la nuova epoca di crisi della coscienza europea che si andava ad aprire. Montalembert era uomo di molteplici patrie «car Rome, Paris et Londres peuvent recevoir ce nom», gli scriveva Cochin nel corso di uno dei viaggi oltremarica (*Augustin Cochin. Sa vie et ses lettres*, t. I, 1926, p. 136): ma anche la Germania, in particolare la Monaco di Döllinger, gli Stati Uniti, per i quali era sul punto di imbarcarsi al momento della manifestazione di un male rivelatosi incurabile, erano sue patrie intellettuali, così come il Belgio, l'Ungheria e la Polonia, la Spagna del suo ultimo viaggio e del suo ultimo scritto; e riconoscimenti costanti avrebbero da parte sua ricevuto gli aspetti liberali della vita politica in Olanda ed in Svezia.

Quell'Europa, fondata su comuni idealità e comuni valori intellettuali e politici, a partire dal 1870 sarebbe andata in frantumi. Costituisce un fatto per noi suggestivo che in uno dei momenti apicali di quella catastrofe, il 13 novembre 1944, all'indomani dell'offensiva tedesca sulle Ardenne, al château Montalembert di Maîche in Franca-Contea, si sia svolto l'ultimo incontro in tempo di guerra tra Winston Churchill e

Charles de Gaulle, in vista di quella che sarebbe stata l'estrema, decisiva offensiva militare degli alleati. Nei saloni della residenza provinciale che Montalembert aveva particolarmente amato e che dal momento della morte aveva assunto il suo nome, per un singolare concorso di circostanze, si trovava dunque, in un cruciale momento, a passare la storia d'Europa.

È possibile cogliere in quell'episodio una linea di continuità con l'esperienza biografica cui le pagine di questo libro rimandano? Il capo della *France Libre*, ora reinsediato dopo la liberazione di Parigi ai vertici dello Stato, e il primo ministro britannico evocano un orizzonte entro cui l'apporto storico di Montalembert indubbiamente si colloca.

*Croix de Lorraine* e libertà costituzionale di Westminster: si tratta di una simbologia nella quale egli non avrebbe avuto difficoltà a riconoscersi. La Francia di de Gaulle e l'Inghilterra di Churchill erano la Francia e l'Inghilterra di Montalembert; la Germania – e l'Europa – di Hitler non erano la Germania e l'Europa che egli, dalle sue molteplici annotazioni di viaggio alle pagine dei *Moines d'Occident*, aveva auspicato e descritto. E come non ricordare del resto che il più grande massacro della storia dell'umanità si sarebbe aperto proprio con una rinnovata spartizione della Polonia (*le crime inexpiable* nelle parole – profetica – di Montalembert) e che dai cantieri navali di Danzica si sarebbe, mezzo secolo dopo, avviato il processo di ricomposizione, politica e intellettuale, d'Europa?

È proprio forse per quel suo peculiare e così vario contributo all'infinito gioco di connessioni in cui si riassume la Storia, che il protagonista di questo libro ci è parso meritevole non solo di un'attenzione da ricorrenza ma anche – è quanto ci sentiamo di affermare in conclusione – di future, più approfondite ricerche.

## RINGRAZIAMENTI

Un vivo ringraziamento va a coloro che hanno promosso e reso possibile l'iniziativa da cui questo libro prende origine, accogliendola nelle loro prestigiose sedi: l'Istituto Luigi Sturzo, dove si sono svolte le prime due sedute, e l'Ambasciata di Francia presso la Santa Sede, che ha ospitato a Villa Bonaparte la seconda giornata di lavori. Desideriamo quindi esprimere un ringraziamento particolare al presidente dell'Istituto Luigi Sturzo, Roberto Mazzotta, al prof. Mario D'Addio, al segretario generale, Flavia Piccoli Nardelli, e all'amico e collega, Gianni Dessì. In maniera altrettanto sentita ringraziamo l'ambasciatore di Francia presso la Santa Sede, Stanislas Lefebvre de Laboulaye, per aver accettato di presiedere la terza seduta e per aver condiviso con i relatori e i partecipanti al convegno la bellezza e l'eleganza di Villa Bonaparte.

Al direttore del Centre Culturel Saint-Louis de France, Nicolas Bauquet, e al segretario generale di Villa Vigoni - Centro italo-tedesco per l'eccellenza europea, Gregor Vogt Spira, vogliamo esprimere la nostra più viva riconoscenza per aver oltremodo contribuito a sostenere questa iniziativa. Un grazie particolare a Christiane Liermann che fin dall'inizio ha con amicizia condiviso e sostenuto l'idea del convegno.

Un pensiero grato va anche al presidente dell'Associazione italiana degli Storici delle Dottrine politiche, prof. Nicola Antonetti, per aver concesso il patrocinio al convegno e aver accolto il nostro invito a presiederne con un intervento introduttivo la seduta di apertura.

Alcune indicazioni necessarie alla stesura dell'introduzione si devono alla cortesia e all'assoluta competenza di Nicole Roger-Taillade.

La presenza dell'abbé Jean de Montalembert al nostro colloquio a Roma è stata per noi una preziosa testimonianza della vitalità di una tradizione familiare importante; particolarmente grati siamo anche all'Association des amis de Montalembert per la viva partecipazione al successo dell'iniziativa e per il saluto portato nella seduta inaugurale dalla sua presidente Elisabeth Flory. Fin dal primo annuncio dell'iniziativa un'attiva partecipazione è stata offerta da Marc-René de Montalembert, al quale va un ringraziamento anche per la traduzione in lingua francese del testo di Mario Tesini per l'edizione degli Atti del convegno di Parigi.

Ci sia consentito ringraziare la dott.ssa Serena Torri per il prezioso aiuto e la grande disponibilità con la quale ci ha seguiti e coadiuvati nel compito non sempre semplice della messa a punto editoriale di questo volume.

*M. C. - M. T.*

## INDIRIZZO DI SALUTO

Autorità, colleghi, amici, il presidente dell'Istituto "Luigi Sturzo", dottor Roberto Mazzotta, assente per impegni inderogabili, mi ha chiesto di rappresentarlo in questo convegno su "Montalembert pensatore europeo".

Ho accettato volentieri tale incarico soprattutto per testimoniare l'impegno istituzionale che l'Istituto Sturzo, in tutte le sue componenti, e assieme ad altre istituzioni accademiche e culturali (italiane ed europee), ha posto nell'opera complessa di prefigurare e di organizzare queste due giornate di studio: e a tal proposito un sentito e immediato ringraziamento va ai componenti del Consiglio di amministrazione, al segretario generale dell'Istituto dr.ssa Flavia Nardelli, al prof. Giovanni Dessì e ai loro collaboratori. Un impegno importante, quindi, dell'Istituto, ma mi pare di poter dire che non poteva avvenire diversamente, per il rilievo della personalità che si andrà ad analizzare e perché proprio Luigi Sturzo nei suoi scritti colse con acutezza gli aspetti essenziali e concreti della figura e dell'opera di Montalembert, facendo riemergere quest'ultimo da quell'astratto e indefinito «alone romantico» nel quale spesso lo aveva relegato una parte non secondaria degli studiosi, anche italiani.

Infatti, Sturzo (specie nell'opera più ambiziosa del suo esilio, *Chiesa e Stato* del 1937) non si accontenta della generica classificazione di Montalembert quale esponente illustre di quell'articolato arcipelago internazionale che fu il cattolicesimo liberale, ma lo pone, innanzi tutto assieme a Daniel O'Connell, all'origine del «movimento di liberazione cattolica» che dagli anni '30 dell'Ottocento in poi attraversa le vicende

di un Europa «sconquassata» (il termine è di Sturzo) da guerre e rivoluzioni. Una delle idee di fondo alla quale, secondo Sturzo, Montalembert rimase fedele per tutta la vita fu che l'esigenza di libertà dell'uomo non ha tempo e non è confinabile in nessuna situazione politica, ma è radicata nella stessa concezione cristiana dell'uomo (nella stessa antropologia cristiana). Di qui discendono due implicazioni concrete: la prima, che ogni battaglia per la libertà della Chiesa non può essere mai disgiunta dalla battaglia per la «libertà per tutti», assecondando il fortunato proclama dei cattolici belgi; la seconda, che per preservare tale carattere soprannaturale della libertà, non si deve mai rischiare di asservire la Chiesa a formule o a regimi politici, i quali, per loro natura, sono destinati a mutare nel tempo e nelle forme istituzionali. Ciò non significava per Montalembert assecondare le pretese dell'ultramontanismo né le forme di «indifferentismo» in materia religiosa degli Stati liberali, bensì significava essere consapevoli che ogni indirizzo per difendere la libertà religiosa include conseguenze per tutte le libertà civili e politiche.

Solo chiarendo questa idea e le sue implicazioni si comprende (sempre secondo Sturzo) perché il ventiduenne Montalembert, che era, assieme a Lamennais e a Lacordaire, uno dei «tre pellegrini della libertà» venuti a Roma nel 1832 per tentare invano di salvare la rivista «l'Avenir», colse che l'implicita condanna contenuta nella *Mirari vos* di Gregorio XVI alle posizioni democratiche espresse dalla rivista contro il regime oligarchico di Luigi Filippo, non rappresentava altro che l'inevitabile e prevedibile difesa dei principi della tradizione ecclesiastica. Una condanna, quindi, che non doveva fare recedere dal credere «alla rigenerazione del mondo e alla santificazione della libertà per opera del cattolicesimo», come scriveva lo stesso Montalembert il 4 aprile 1834 al suo disilluso «maestro» Lamennais, che aveva lasciato la Chiesa e affidato le sue speranze di palingenesi sociale alle promesse della democrazia politica. Questo forte affidamento personale alle capacità rigeneratrici del cattolicesimo divenne, assieme all'idea di libertà, il caposaldo di quella idea di laicità che Montalembert difese senza tregua impegnandosi per l'abolizione di tutti i legami giurisdizionali e di tutti i residui istituzionali della «incommoda alleanza del trono con l'altare» (è Sturzo che si esprime) e lasciando la sua formula *libera Chiesa in libero Stato* all'uso che nell'Italia risorgimentale Cavour ne fece prima di tutti. E quello di Montalembert fu un impegno che per quarant'anni, tra il 1830 e il 1870, lo rese protagonista di una attività in-

tensa e su più fronti, sia sul piano interno francese che su quello europeo (per la difesa dei cattolici belgi, irlandesi e polacchi), sia sul piano della pratica politica che su quello della elaborazione delle idee e della ricerca storica; tutto ciò pressato dal costante timore di vedere condannata dalla «sua» Chiesa l'opera che conduceva per l'affermazione degli ideali democratici. Gran parte della complessa evoluzione ottocentesca dei concetti di libertà e di laicità è ricavabile dall'immensa opera di Montalembert: il suo primo intervento nel 1840 alla Camera dei Pari fu dedicato alla libertà di insegnamento; nell'agosto del 1863 nella riunione che i cattolici tennero a Malines i suoi discorsi ebbero un «successo straordinario»; infatti, un anno prima dell'enciclica *Quanta Cura* e dell'annesso *Sillabo*, Montalembert si impegnava a spiegare che in democrazia «i cattolici avranno da combattere, ma nulla da temere», per il semplice motivo che nella battaglia per la libertà non si è mai soli: un sistema di libertà è «per tutti» o non c'è libertà.

Si potrebbe continuare su questa linea di ricostruzione degli impegni di Montalembert per la libertà, specie contro il cesarismo di Luigi Napoleone Bonaparte; si potrebbe continuare anche mostrandone i limiti di fronte alle legittime richieste di diritti fatte dai rivoluzionari del 1848, nello spirito dei sacri principi rivoluzionari dell'uguaglianza e della fraternità. Ma non è mio compito addentrarmi oltre su questi terreni: certamente le relazioni in programma illustreranno in maniera ben più completa e approfondita quanto qui solo accennato. Su questo terreno ampio e complesso si muoveranno i lavori di queste giornate e a questa affascinante prospettiva di ricerca e di dibattito l'Associazione italiana degli storici delle dottrine politiche è stata ben lieta di conferire il proprio patrocinio: questo convegno darà senz'altro un contributo significativo per comprendere alcuni essenziali caratteri che sono all'origine del pensiero politico europeo contemporaneo. Non mi rimane che ricordare che principali ispiratori di questo convegno sono stati Mario D'addio (Università di Roma, La Sapienza), Mario Tesini (Università di Parma) e Manuela Ceretta (Università di Torino) e salutare ancora e ringraziare in anticipo i colleghi di varie Università presenti e in particolare i responsabili del *Centre culturel Saint-Luis de France* e del Centro culturale Villa Vigoni, ai quali cedo subito la parola.





Tra i vari possibili modi di introdurre il tema delle “immagini” di una personalità storica, in questo caso di uno scrittore politico nel senso esteso del termine, non è molto consueto quello di ricorrere (almeno dichiarandolo) ai repertori delle frasi celebri.

Apriamo uno qualsiasi dei “grandi dizionari” di citazioni – mi rendo conto che non si tratta di un criterio particolarmente scientifico – e andiamo al nome di Montalembert: in tutte le versioni, comprese quelle disponibili online, c’è un aforisma che non manca mai e che, oltre a costituire in sé una profonda ed efficace sentenza, può essere assunto a filo conduttore di questo nostro tentativo di lettura: «On n’est jamais aussi vainqueur ni aussi vaincu qu’on se l’imagine» («Non si è mai tanto vincitori o tanto sconfitti quanto ci si immagina»).

1. È noto agli storici come le “belle frasi” siano spesso riadattate o addirittura apocrife. Ma in questo caso il riscontro è preciso. La citazione è tratta da uno dei tanti articoli apparsi a firma di chi a giusto titolo può considerarsi come uno dei più fecondi pubblicisti del XIX secolo<sup>1</sup>; parole in cui si riflette un elemento essenziale della personalità di Montalembert, come percepibile a chiunque si accosti a lui e alla sua opera: il combattente di cause il cui perseguimento risultava in primo luogo dettato da un senso quasi religioso, e aristocratico al medesimo tempo, della fedeltà e dell’onore.

<sup>1</sup> *Le nouveau ministère et la dissolution de la Chambre en Belgique*, «Le Correspondant», 25 novembre 1857, ripreso in Ch. de Montalembert, *Œuvres polémiques et diverses*, vol. II, t. V, J. Lecoffre, Paris 1860, pp. 545-592, la cit. a p. 563.

Il tema dell'alternarsi della sconfitta e del successo, al di là di ogni possibile apparenza e senza la piena consapevolezza del manifestarsi ora dell'una ora dell'altro – tema così importante per la riflessione storico-politica in generale e assai di rado oggetto di un'attenzione specifica – costituisce non soltanto una delle chiavi interpretative di una figura di indubbia originalità e suggestione, ma anche una delle ragioni, forse la ragione essenziale, del nostro attuale interesse.

La vita di Montalembert situata sul più importante palcoscenico dell'epoca da lui vissuta – Parigi, l'Europa, le grandi relazioni sociali, intellettuali, istituzionali in un mondo ancora largamente dominato dalla centralità europea e nell'ambito di questa, dalla cultura e dalla lingua francese – avrebbe conosciuto sia l'uno, il successo (soprattutto negli anni più giovani) sia una lunga sequela di sconfitte. Fino a quello che egli avrebbe avvertito, e in effetti almeno in parte era, come un lungo processo di *déchéance*, accompagnato (ma non determinato) da una prolungata, impietosa malattia.

Quando in una delle sue ultime apparizioni pubbliche, si trascina a stento ad una seduta solenne dell'Académie française ed è accolto da una spontanea manifestazione di plauso da parte del vasto pubblico presente, «touché et surpris de cet accueil», la sera, con quella sincerità a tratti disarmante che costituisce il fascino letterario della sua scrittura, annotava nel suo diario: «Je ne suis donc pas aussi oublié et aussi impopulaire qu'on pourrait le croire»<sup>2</sup>.

*Oubli, impopularité*: sono questi del resto i filtri che fino ad anni recenti hanno condizionato la percezione di Montalembert, sia in rapporto alla storiografia che a quella, più impalpabile ma non meno importante, che potremmo definire una cultura diffusa. «Montalembert tellement oublié», così nella quarta di copertina di un libro del 1982 scriveva José Cabanis, lo scrittore cui si deve un brillante profilo comparato (rispetto a due altre grandi figure del cattolicesimo liberale francese: Lacordaire e Dupanloup)<sup>3</sup> e che per la prima volta avrebbe proposto un'immagine

<sup>2</sup> Ch. de Montalembert, *Journal intime inédit* (d'ora in avanti: JI), texte établi, présenté et annoté par Louis Le Guillou et Nicole Roger-Taillade, t. VIII, 1865-1870, Honoré Champion, Parigi 2009 p. 448 (l'occasione era la *réception* del padre Gratry, il 26 marzo 1868).

<sup>3</sup> J. Cabanis, *Lacordaire et quelques autres, Politique et religion*, Gallimard, Parigi 1982.

moderna di Montalembert, fuori dagli eccessi dell'erudizione storica e di una certa apologetica religiosa nello stile del libro edificante (con due rilevanti eccezioni: l'ancora importante biografia in tre volumi del père Edouard Lecanuet, apparsa negli anni a cavallo tra XIX e XX secolo e la grande *thèse* di André Trannoy, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843*, del 1942)<sup>4</sup>.

E tuttavia non era mancata, anche in Italia del resto, un'attenzione a una figura cui si poteva ricorrere come ispiratrice e modello nei momenti di crisi politica. Si apra quella che forse è tuttora la più classica sintesi di *Storia del liberalismo europeo*, apparsa nel 1925, l'anno della definitiva sconfitta delle libertà costituzionali in Italia.

Scrivendo Guido De Ruggiero:

Di fronte al dispotismo teocratico di un Comte quanta maggiore dignità, quanta purezza di stile liberale in un esponente della vecchia e autentica teocrazia, come il Montalembert! All'indomani dell'avvento di Napoleone, egli constata con tristezza che il silenzio è diventato di colpo l'ideale della Francia, che per tanto tempo era stata colpevole dell'idolatria della parola<sup>5</sup>.

Ed era ovviamente "l'acquiescenza dei cattolici" a costituire per lui motivo di particolare amarezza.

E citando direttamente il Montalembert di *Des intérêts catholiques*:

On saura qu'il y a eu au moins un vieux soldat du catholicisme et de la liberté, qui avant 1830 avait distingué la cause catholique de la cause royaliste; qui sous le régime de juillet a plaidé la cause de l'indépendance de l'Église à l'encontre du pouvoir civil; qui, en 1848, a combattu de toutes ses forces la prétendue

<sup>4</sup> La prima edizione dell'opera di padre Lecanuet reca per i tre volumi rispettivamente le date del 1895, 1898 e 1901; essa sembra avere esercitato una importante influenza su diverse generazioni di intellettuali prevalentemente, ma non soltanto, cattolici. André Trannoy non poté dare l'annunciato seguito al suo estremamente documentato volume (definito «Etude sérieuse, solide, serrée» da Lucien Febvre in un *compte rendu* sulle *Annales* del 1951, vol. VI, p. 119). Impossibilitato a proseguire il suo impegno di studioso per il deteriorarsi delle condizioni di salute (una grave forma di poliometite lo aveva colpito fin dall'età di diciotto anni) André Trannoy (1907-1994) si sarebbe dedicato alle attività dell'*Association des paralysés de France* (Apf) da lui fondata e di cui fino al 1979 sarebbe stato presidente. A Trannoy è dedicata una piazza nel 13° arrondissement di Parigi.

<sup>5</sup> G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo* (1925), quinta ediz., Laterza, Bari 1949, p. 214.

identité du christianisme et de la démocratie, et qui en 1852 a protesté contre le sacrifice de la liberté à la force sous prétexte de religion<sup>6</sup>.

In quello stesso 1925, nel saggio *Lettera a Parigi*, pubblicato su un numero della rivista «Rivoluzione liberale» sottoposto a sequestro, Piero Gobetti poneva in parallelo la situazione francese del secolo prima con quella italiana presente: «Ma certe crisi totali non sono sempre un segno di decadenza: la Francia ha avuto con Napoleone III un ventennio analogo a quello che per noi si è iniziato e ne è uscita una nazione moderna per sempre». E aggiungeva:

Napoleone III aveva una statura politica diversa, almeno in politica estera, da Mussolini, ma la Francia politicante ed intellettuale dopo il *coup d'état* non sembrava valere molto più dell'Italia di oggi. Voglio dire che Benedetto Croce potrebbe scrivere con eguale autorità *Napoléon le petit* come Sturzo riecheggia Montalembert [...]<sup>7</sup>.

Dunque, in questi casi – De Ruggiero, Gobetti – l'*immagine* di Montalembert appariva come quella di un oppositore, liberale e cattolico, a un regime autoritario: indizio rivelatore di come delle generose battaglie di Montalembert negli anni Cinquanta e Sessanta dell'Ottocento, tanto più appassionate quanto più viva era in lui la *blesure* dell'iniziale adesione, ed avallo, al colpo di Stato (mai colpa politica, aveva ragione di dichiarare fin nei suoi ultimi giorni, sarebbe stata tanto confessata ed espiata quanto quella da lui commessa il 2 dicembre, e nelle settimane successive) fosse ancora presente la memoria nella cultura politica italiana di opposizione a un nuovo e diverso, oramai trionfante, regime autoritario. Autoritario ed anche “modernizzatore” al pari del Secondo Impero, così come Gobetti aveva lucidamente preconizzato: ed in cui l'assenza di libertà e garanzie parlamentari avrebbe contribuito all'esito di una guerra inter-europea, tanto evitabile quanto catastrofica.

<sup>6</sup> Ch. de Montalembert, *Des intérêts catholiques au XIXe siècle* (1852), ora in Ch. de Montalembert, *L'Église libre dans l'État libre*, textes publiés et présentés par J. N. Dumont et D. Moulinet, Cerf, Parigi 2010, p. 160 e s.

<sup>7</sup> P. Gobetti, *Lettera a Parigi*, «La rivoluzione liberale», anno IV, n. 37, 18 ottobre 1925, ora in P. Spriano (a cura di), *Opere complete di Piero Gobetti*, vol. I, *Scritti politici*, Einaudi, Torino 1960, p. 897.

L'immagine politica e quella religiosa di Montalembert sono inscindibilmente connesse. Nei numerosi libri in cui, in modo spesso fuggitivo, ci è dato di incontrare il suo nome (penso anche alla manualistica storica) quasi sempre si tratta di un cenno in relazione alla fondazione de «l'Avenir» e al celebre viaggio a Roma, “pellegrini di Dio e della libertà”, dei tre principali redattori: Lamennais, al tempo l'indiscussa guida politica e religiosa del gruppo, Lacordaire e l'allora appena ventenne Montalembert (malgrado l'età già al centro di una impressionante rete di relazioni intellettuali e sociali). In quel momento egli si sarebbe trovato protagonista di un tentativo inaudito: niente meno che la sollecitazione a un radicale cambiamento di rotta, nel senso della accettazione delle libertà moderne da parte della Chiesa universale, per impulso del suo vertice “convertito” alle idee de «l'Avenir». Episodio che non sarebbe forse esagerato definire come il più gravido di occasioni mancate della storia degli ultimi due secoli.

Sotto il profilo della storia religiosa, la figura di Montalembert appare dunque sin dall'inizio intimamente legata, e fin dalle origini con un ruolo di primissimo piano, alla corrente del cattolicesimo liberale. O del “liberalismo cattolico”, per adottare il titolo e l'ipotesi interpretativa di Marcel Prélot che a premessa di un volume antologico apparso sul finire degli anni Sessanta<sup>8</sup>, individuava una linea di continuità tra le tesi de «l'Avenir», la loro preservazione nel corso di una lunga fase del dibattito interno al cattolicesimo dopo la clamorosa defezione di Lamennais, e la loro piena affermazione nello spirito e nei documenti del Vaticano II: vittoria ritardata nel corso del tempo e lungamente sofferta ma infine, conseguita. Tale linea interpretativa, che individuava nei discorsi pronunciati da Montalembert a Malines nel 1863 un momento cruciale di quella lunga attesa (esattamente a un secolo di distanza dall'inaugurazione del concilio da parte di Giovanni XXIII) sarebbe stata in anni più recenti ripresa da René Rémond<sup>9</sup>. Ma tutto questo è proiezione

<sup>8</sup> M. Prélot, *Le libéralisme catholique*, textes choisis et présentés avec la collaboration de F. Gallouédec Genuys, Armand Colin, Parigi 1969.

<sup>9</sup> Cfr. R. Rémond, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle (1789-1998)*, Seuil, Paris 1998; dello stesso autore si veda la prefazione a Ch. de Montalembert, *L'Église libre dans l'Etat libre*, L'Echelle de Jacob, Parigi 2006.

sul futuro: i discorsi di Malines, in una più serrata cronologia, e soprattutto sul piano dell'orizzonte esistenziale di Montalembert, si trovano in rapporto con la promulgazione da parte di Pio IX dell'enciclica *Quanta cura* con annesso Sillabo, appena un anno dopo.

Per tornare brevemente all'Italia, e per restare nell'ambito di quella cultura azionista che già con De Ruggiero aveva considerato con interesse l'azione politico-religiosa di Montalembert (ma questa volta in un contesto storiografico recente)<sup>10</sup> si è sottolineato come la linea del pontificato romano nei decenni centrali dell'Ottocento, volta «sul piano politico ad una condanna in blocco di tutto il liberalismo» e quindi ad un vero e proprio “ostracismo” nei confronti del cattolicesimo liberale, avesse trovato un momento simbolico alla morte di Montalembert, il 13 aprile 1870, nell'annullamento da parte di Pio IX delle già predisposte esequie solenni in Campidoglio (cui Montalembert aveva diritto in quanto cittadino onorario di Roma: titolo conferitogli vent'anni prima per il ruolo esercitato a favore del ripristino dell'autorità pontificia, compromessa sino all'estremo della fuga del papa da Roma, nel contesto degli eventi rivoluzionari di quegli anni). Episodio emblematico, e come riassuntivo del paradossale destino di colui che a giusto titolo può essere considerato il più eloquente, ed anche il più incisivo difensore (è bene ricordarlo: non aveva Montalembert l'inclinazione del profeta disarmato) della causa cattolica, nell'Europa post-rivoluzionaria e delle insorgenze nazionali e sociali.

Eppure, proprio Montalembert, a oltre trent'anni di distanza l'una dall'altra, avrebbe subito due esplicite e per taluni aspetti, personali e nominative condanne. Ai primi anni Trenta con la generale riprovazione, da parte della *Mirari vos*, dell'intero cattolicesimo liberale allo stato nascente, ma anche per la sua appassionata prefazione al *Livre des pèlerins polonais* del poeta polacco Adam Mickiewicz; ed oltre trent'anni dopo a seguito dei due discorsi di Malines sulla libertà di coscienza. Un libello uscito dalla fucina dell'integrismo cattolico franco-vallone, in cui quasi a ogni pagina Montalembert veniva citato e fatto segno di attacco,

<sup>10</sup> R. Vivarelli, *I caratteri dell'età contemporanea*, il Mulino, Bologna 2005, p. 250: il quadro di riferimento è attinto dalla grande opera storiografica sul pontificato di Pio IX di padre Giacomo Martina.

compariva annesso, nell'edizione ufficiale vaticana, al testo dell'enciclica e del Sillabo<sup>11</sup>.

Una terza e forse più grave condanna, gli sarebbe stata evitata dal rifiuto, e in questo caso proprio da parte delle persone a lui più vicine, di pubblicare quello che sotto il titolo *L'Espagne et la liberté*, Montalembert riteneva il suo testamento politico. Il «Correspondant», la rivista del cui rinnovamento egli era stato il principale promotore e che con l'opera e l'immagine pubblica di Montalembert si era per oltre un decennio identificata, ne aveva rifiutato l'inserzione. Gli amici di sempre, spaventati dall'ipotesi di un'ancora più esplicita condanna (persino la minacciosa parola di scomunica aveva cominciato a circolare) si erano coalizzati, senza alcuna eccezione, per frapporre un impedimento – anche di natura formale, in considerazione del carattere collegiale che presiedeva la direzione della rivista – all'apparizione di quel testo: una vera e propria “barriera amicale” attorno al letto di un malato incurabile, veramente «crucifié au lit et à la plume» come egli stesso amava definirsi, suscitandone l'indignazione e l'exasperazione.

Scrivendo il prudente Falloux a Augustin Cochin il 24 gennaio 1869:

Ho appena scritto una lunga lettera a Montalembert richiedendogli nei termini più pressanti o un rifacimento completo o un sacrificio assoluto fino a tempi migliori, specificando bene che questo lavoro sotto qualsiasi forma in cui dovesse apparire, gli porterebbe un colpo mortale e sarebbe al tempo stesso come il più incisivo attacco alla Chiesa, da capo a fondo<sup>12</sup>.

E aggiungeva:

Ma quanto bisogna amare la Chiesa e Montalembert lui stesso per avere il coraggio di affliggerlo in tal modo, e per privarci momentaneamente di così belle pagine? Ve ne sono parecchie che mi sembrano averne poche di eguali, e nessuna di superiore, nella lingua francese.

<sup>11</sup> E. Du Val de Beaulieu, *L'erreur libre dans l'Etat libre*, 1864 (se ne possono leggere alcuni estratti in appendice al citato volume *L'Église libre dans l'Etat libre*, a cura di J. N. Dumont et Daniel Moulinet, pp. 403-409).

<sup>12</sup> *Correspondance d'Alfred de Falloux avec Augustin Cochin (1854-1872)*, Honoré Champion, Parigi 2003, p. 356.

Ma le preoccupazioni di Falloux erano al riguardo assai più religiose e politiche, che non letterarie: «Questa stessa ammirazione aumenta in me la mia resistenza, e non si può consentire al suicidio di una tale anima e di una tale parola»<sup>13</sup>.

La solitudine del morente era dunque diventata assoluta. La stampa cattolica, quella rivolta a un vasto pubblico e in grado di determinare gli orientamenti del clero, e quindi in gran parte del mondo rurale, come «L'Univers» in Francia e quella che invece esercitava un'influenza diretta sulla Curia romana ed era arrivata ad esprimere quasi la linea ufficiale del pontificato di Pio IX («La Civiltà cattolica», le cui bozze erano come è noto riviste in Vaticano), avevano adottato la linea secondo cui, osservava con amara ironia Montalembert:

per ben servire la causa cattolica nella seconda metà del secolo decimonono, non vi è nulla di meglio che esibire agli occhi dell'Europa contemporanea tutte le teorie e tutti gli esempi di persecuzione che è possibile scoprire nel Medio Evo, e di giustificarli collocandoli sotto l'etichetta di un papa o di un santo<sup>14</sup>.

Fino all'insistente, provocatorio e per lui al massimo grado rivoltante, elogio dell'Inquisizione e della revoca dell'editto di Nantes.

Negli ultimi vent'anni di vita, la denuncia della «scuola fanatica e servile» degli incensatori del potere assoluto, a Roma e a Parigi, dell'«alleanza del corpo di guardia e della sagrestia» in Francia<sup>15</sup>, dei sostenitori dell'intolleranza religiosa e dell'oppressione politica sarebbe divenuta – con toni sempre più vigorosi – una costante dei suoi scritti pubblici e di una vasta corrispondenza. Fino alla nota lettera a un giovane avvocato del foro di Parigi, che lo aveva invitato ad esprimere un giudizio

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Ch. de Montalembert, *L'Espagne et la liberté*, pubblicato postumo e tra rinnovate polemiche nella «Bibliothèque universelle et revue suisse» di Ginevra in cinque *livraisons* tra gennaio e maggio del 1876; la cit. a p. 636 della quarta parte. Sulle vicende relative al manoscritto cfr. Ch. de Montalembert, *Catholicisme et liberté. Correspondance inédite avec le P. Lacordaire, Mgr de Mérode et A. de Falloux (1852-1870)*, Cerf, Paris 1970, nota a p. 396 e, più in generale, A. Latreille, *Les dernières années de Montalembert*, «Revue d'histoire de l'Église de France», 1968 (articolo ora consultabile anche online), pp. 302-309.

<sup>15</sup> L'espressione divenuta corrente, era contenuta per la prima volta in Ch. de Montalembert, *Discours sur la nouvelle loi militaire* del 1855 e ripresa oltre che in Id., *Avant-propos* delle *Œuvres* edita nel 1860, anche in Id., *L'Espagne et la liberté*, cit. p. 647.



sull'imminente concilio, e che Montalembert stesso aveva trasmesso alla «Gazette de France», ove sarebbe apparsa il 7 marzo 1870, sei giorni prima della sua morte, e nella quale veniva denunciato

il trionfo permanente di questi teologi laici dell'assolutismo, che hanno cominciato a far strame di tutte le nostre libertà, di tutti i nostri principi, di tutte le nostre idee di un tempo, davanti a Napoleone III, per venire in seguito ad immolare la giustizia e la verità, la ragione e la storia, in olocausto all'idolo che si sono eretti in Vaticano<sup>16</sup>.

Esagerava Montalembert? La sola risposta storica potrebbe venire dal confronto con le pagine de «L'Univers» e della «Civiltà cattolica», in quegli anni e sui temi da Montalembert indicati. Penso proprio che vi troveremmo una conferma di quella sua angosciata denuncia: basti pensare al caso, dolorosamente emblematico, penosissimo, del bambino Mortara<sup>17</sup>.

2. Dunque, all'apparenza, una sconfitta totale: ai margini della vita pubblica non senza però la capacità di attirare su di sé l'attenzione dell'opinione pubblica in Francia e in Europa, come in occasione del clamoroso processo originato da un articolo in cui veniva fatto l'elogio delle istituzioni parlamentari britanniche in contrapposizione al regime imperiale, con relativa condanna alla reclusione. A Londra Karl Marx poteva così leggere sul «Times» le cronache di quella vicenda e ipotizzava per Montalembert un ruolo eversivo nei confronti del regime

<sup>16</sup> Lettera a M. Lallemand in E. Lecanuet, *Montalembert*, vol. III, cit., p. 467.

<sup>17</sup> Il riferimento è al noto episodio del bambino sottratto con la forza da parte del governo pontificio a una famiglia ebrea di Bologna, a motivo del battesimo amministratogli da una domestica, trasferito a Roma e in seguito invano reclamato dai genitori. Al cognato Xavier de Mérode, prelado della curia romana particolarmente legato a Pio IX, Montalembert scriveva come responsabilità del papa fosse quella di aver consentito che «depuis dix ans» venissero sulla stampa cattolica, sostenute «sur toutes les questions de politique, de philosophie, de littérature, d'histoire, d'économie sociale, les thèses les plus exagérées, les plus insolentes, les plus dangereuses, les plus répugnantes à la société moderne, à tout ce que les catholiques eux-mêmes avaient affirmé pendant vingt ans, jusqu'au jour où le comble a été atteint par l'insertion dans le «*Journal de Rome*», de la fameuse tirade du P. Guéranger, déclarant, dans l'affaire Mortara, que l'autorité paternelle et la liberté de conscience (au nom desquelles nous avons réclamé et conquis la liberté d'enseignement) n'étaient que des chimères naturalistes» (lettera del 21 gennaio 1860, in Ch. de Montalembert, *Catholicisme et liberté*, cit., p. 225).

napoleonico simile a quello esercitato da alcune figure aristocratiche nel corso delle vicende rivoluzionarie inglesi del XVII secolo<sup>18</sup>, processo conclusosi infine con la grazia, rifiutata e poi reiterata, dell'imperatore; ai margini di quella stessa opinione e militanza cattolica che egli aveva un tempo mobilitato e promosso: non più capo e fondatore di quel *Parti catholique* che anticipava non pochi dei caratteri del partito politico moderno, programmatico, di rappresentanza sociale e di finalità elettorali; non più infine ispiratore del principale quotidiano letto e influente in tutte le canoniche di Francia, «L'Univers», il giornale che in anni passati Montalembert aveva, compromettendo in parte la sua stessa fortuna, salvato dalla bancarotta, ed ora diretto dal suo antico e a suo modo geniale *protégé* Louis Veuillot, dai modi vigorosamente plebei. E in conseguenza di ciò, più volte sconfitto alle elezioni, nel 1857, nel 1863 e indirettamente, per l'insuccesso delle candidature a lui più vicine, anche nel 1869: per opera dei parroci, nel compiacimento dei vescovi.

Ma la vita di Montalembert non ha conosciuto soltanto sconfitte. L'ebbrezza del successo, cui egli era particolarmente sensibile, l'avrebbe provata assai presto: agli esordi di una non breve, e nella fase iniziale decisamente precoce, stagione di preminenza nelle lotte religiose e politiche del XIX secolo. «C'est un dangereux honneur que d'être appelé à débiter dans la vie publique quand on sort à peine de l'adolescence», avrebbe scritto a circa trent'anni di distanza<sup>19</sup>.

Che immagine di Montalembert poteva avere un contemporaneo nei primi anni della Monarchia di luglio? Quando nel 1833 – a ventidue anni – egli pubblica sulla «Revue des deux mondes» la *Lettre à Victor Hugo sur le vandalisme* destinata ad esercitare una significativa e duratura influenza non soltanto sugli orientamenti del gusto in architettura ma anche sul concreto impegno dello Stato in quella che nel linguaggio dei

<sup>18</sup> «En 1859, Karl Marx prédisait que Montalembert serait sans doute le Hampden français» (B. Aspinwall, *Montalembert et l'Angleterre*, «Revue d'histoire de l'Église de France», vol. LVI, 1970, pp. 3-6. Nel riferimento di Marx si deve comunque vedere anche una nuance ironica: «Montalembert konnte zu Paris den Hampden spielen, und Proudhon proklamierte zu Brussels Louis-Philippismus mit einem acte additionnel»: «Das Volk», articolo del 30 luglio 1859, in *Marx-Engels Werke*, Diez-Berlin 1969, t. XIII, p. 453.

<sup>19</sup> Ch. de Montalembert, *Avant-propos*, in *Œuvres*, t. I, Lecoffre, Parigi 1860, p. XI.

giorni nostri è definibile come la *politique du patrimoine*, Montalembert ha già alle spalle la sua *retentissante* collaborazione all'«Avenir» («sono nato giornalista» avrebbe scritto negli ultimi giorni, con parole rivelatrici, in questo grande aristocratico, dell'assenza di qualsiasi boria nobiliare, «ho cominciato in tal modo e finisco là dove ho iniziato»)²⁰, ha già acquisito notorietà per le grandi battaglie a difesa delle nazionalità oppresse e delle nazionalità emergenti – il Belgio, la Polonia, l'Irlanda; in quello stesso anno era apparsa la sua già ricordata prefazione al libro di Mickiewicz che avrebbe suscitato la reazione del papa Gregorio XVI («Livre plein de malice e de témérité» preceduto da una «longue et violente préface de Monsieur de Montalembert» (breve al vescovo di Rennes del 5 ottobre) e al tempo stesso l'entusiasmo di liberali e democratici in tutti i paesi d'Europa – in Italia, di Mazzini ad esempio²¹; era già stato due anni prima protagonista del clamoroso *Procès de l'École libre* alla Camera dei pari, con un debutto oratorio sotto gli occhi di Victor Hugo, allora fervente sostenitore del più giovane amico, di Guizot e di tutto il ceto dirigente orléanista. Già nella deposizione resa al giudice istruttore, prima che l'improvvisa morte del padre lo elevasse alla *pairie*, aveva proclamato i due motivi per i quali riconosceva di avere «ouvert et tenu une école gratuite»:

innanzitutto per obbedire alla mia coscienza di cristiano e di cittadino; in seguito non nell'intenzione di disobbedire alle leggi del mio paese, ma al contrario di conformarmi pienamente e interamente alla legge fondamentale e suprema, la Charte del 1830²².

Qui Montalembert andava assai oltre la stessa controversia a sfondo morale e religioso. Era il primato della legge costituzionale sulla legge ordinaria, e a maggior ragione nei confronti dei provvedimenti ostativi e

²⁰ Ch. de Montalembert, *L'Espagne et la liberté*, cit., cinquième partie, p. 100.

²¹ «Moi, exilé depuis vingt ans – scriveva Mazzini sulla «Voix du peuple» il 12 novembre 1849, nel vivo dunque delle *Affaires de Rome* – et qui vous ai aimé, M. de Montalembert, quand je lisais votre préface au *Pèlerin polonais*..., je vous plains aujourd'hui que vous êtes devenu le persécuteur de mes frères et l'ennemi du bien de mon pays [...]. La religion du sacrifice est bien autrement vraie que celle que vous soutenez de vos baïonnettes» (cit. in P. Pierrard, *1848... les pauvres, l'évangile et la révolution*, Desclée, Parigi 1977, p. 226).

²² Cit. in E. Lecanuet, *Montalembert*, vol. I, cit., p. 232.

illiberali dell'amministrazione pubblica, ad essere affermati, in un contesto al tempo stesso occasionale – la chiusura, la *fermeture policière* di una scuola ritenuta illegale – e di “haute politique”: la solenne cornice della Camera alta, alla presenza del governo e dell'intera opinione pubblica, di Parigi – e pertanto d'Europa.

Costituzionalista, anche qui evidentemente *ante-litteram*, ed anzi «l'un des nos comparatistes les plus informés et les plus sagaces», è stato (da Marcel Prélot) definito Montalembert<sup>23</sup>: e del resto, già prima delle giornate di luglio, a diciannove anni, egli aveva pubblicato sulla «Revue française» diretta da Guizot, il saggio *De la liberté constitutionnelle en Suède et de la diète de 1820 à 1830*, nelle intenzioni un primo abbozzo di una vera e propria “Storia costituzionale d'Europa” che egli aveva progettato di scrivere, per la quale aveva raccolto una documentazione notevole, e che le difficili condizioni familiari di quegli anni, poi gli imprevisti della vita pubblica, gli avrebbero impedito di realizzare<sup>24</sup>.

Se si considera che in quegli stessi anni, su sollecitazione di Victor Cousin egli aveva intrapreso una traduzione di Kant, conseguito la licenza in diritto, approfondito gli studi di arte, di letteratura e di storia sotto la guida di François Rio, di Villemain, di Guizot, in un allora stretto rapporto di amicizia con Victor Hugo, con Michelet e naturalmente con Lamennais, che era uno dei pochi ad aver udito suonare Franz Liszt nei salotti di Parigi e ad essersi regolarmente recato alle prime rappresentazioni delle sinfonie di Beethoven ai concerti domenicali del Conservatoire<sup>25</sup>, non si può che restare ammirati davanti a questa molteplice varietà di talenti cui si sarebbe sempre accompagnata la grande passione del viaggiatore, dell'osservatore, del memorialista. Il notevole successo

<sup>23</sup> M. Prélot, *Contributions à un centenaire*, «Politique: revue internationale des idées, des institutions et des événements politiques», nouvelle série, 1970, p. 116. Dello stesso Prélot cfr. *ivi*, *Charles de Montalembert parlementaire et constitutionnaliste*, pp. 147-165.

<sup>24</sup> Dell'ambizione dei progetti a quell'epoca è tra l'altro testimonianza una lettera inviata dalla Svezia a Léon Cornudet il 18 agosto 1829: in essa Montalembert dichiarava il proposito di «prendre l'histoire et l'état actuel de la Suède pour base d'un ouvrage de principes et de doctrines politiques, comme Rousseau pour la Pologne» (*Lettres à un ami de collège 1827-1830*, Parigi 1884, p. 349).

<sup>25</sup> Sulla ricchezza degli interessi di Montalembert in tale ambito si veda ora E. de Montalembert, *Montalembert et la musique*, in *Charles de Montalembert. L'Église, la politique, la liberté*, sous la direction d'A. de Meaux et E. de Montalembert, Cnrs Éditions, Parigi 2012, pp. 271-314.

editoriale di alcuni anni dopo – la vita di santa Elisabetta di Ungheria, regina e discepolo di san Francesco d'Assisi – non avrebbe soltanto rinnovato il genere letterario dell'agiografia religiosa<sup>26</sup>. È sufficiente leggere le prime due pagine dell'introduzione per rendersi conto che ci si trova di fronte a un singolare esperimento letterario: ove venivano a fondersi poesia, storia e forse anche un certo modo nuovo di interpretare la tradizione, anch'essa da più parti e in forme diverse rinnovata nel corso del diciannovesimo secolo, dell'utopia sociale e politica.

Montalembert è un uomo del XIX secolo. La straordinaria autobiografia per frammenti costituita dal suo imponente, miracolosamente sopravvissuto (a tanti viaggi, a tante traversie) e miracolosamente unitario *Journal intime* è, allo stesso tempo, un affresco del secolo.

È importante intendere che cosa significasse avere acquisito una posizione di preminenza nella difesa della causa cattolica, a quell'epoca e in quel particolare contesto. Nulla di meglio che lasciare la parola all'osservatore più acuto di quelle vicende:

Il XIX secolo – scriveva Sainte-Beuve – è evidentemente un secolo in cui le questioni religiose hanno ripreso una grande importanza, se non addirittura il predominio [...]. Esso vede queste stesse questioni ingigantirsi ogni giorno, ed assumere un più generale carattere<sup>27</sup>.

E così descriveva alcune delle ragioni essenziali di quel “ritorno”:

La società francese nel 1800 (e il genio civilizzatore del Console l'aveva subito compreso) era religiosa, nel senso almeno di una riparazione da accordare a dei ministri del culto perseguitati, a delle convinzioni proscritte, a dei ricordi rispettabili, ridivenuti a causa della sventura [*par le malheur*] più sacri. Il clero di quel tempo aveva avuto le sue sofferenze ed i suoi meritori sacrifici: esso aveva espiato i suoi vizi e le sue indolenze *d'avant* 89. Questi prelati del gran mondo nutriti nel lusso, e che partecipavano a tutte le licenze della loro epoca, avevano sopportato con mitezza, con dignità gli estremi più orribili e più degni di compianto. Questi abati brillanti e leggeri e che si erano prima dell'89 scordati di essere dei preti,

<sup>26</sup> È precisamente quanto gli scriveva Manzoni: «Vous avez donné un nouveau genre à la littérature», lettera dell'11 gennaio 1837 in A. Manzoni, *Tutte le lettere*, a cura di C. Arieti, con un'aggiunta di lettere inedite o disperse a cura di D. Isella, t. III, Adelphi, Milano 1986, p. 1205.

<sup>27</sup> Ch.-A. Sainte-Beuve, *Le père Lacordaire*, in *Nouveaux Lundis*, IV, M. Lévy, Parigi 1865, p. 407.

se ne erano improvvisamente ricordati dal momento in cui era stato necessario confessare la fede e l'onore della loro condizione nelle prigioni, sui ponti delle navi che li deportavano; simili a quei gentiluomini che sanno combattere e morire per la loro opinione, solo nel momento del pericolo<sup>28</sup>.

Quel recupero di simpatia nei confronti di una religione e di una Chiesa spogliata dei suoi privilegi e divenuta a sua volta perseguitata ed oppressa, era stato vanificato negli ultimi anni della Restaurazione, dalla riproposizione dell'alleanza tra il trono e l'altare, dalla inesplicabile follia della legge sul sacrilegio, dai tentativi di ripristinare una almeno formale ortodossia religiosa quale fondamento dell'ordine politico. Di qui la nuova reazione, che sarebbe sfociata nello spirito accesamente anticlericale negli anni antecedenti e immediatamente successivi le giornate di luglio.

Un altro importante contemporaneo di Montalembert, questa volta interno non solo alla sfera cattolica ma destinato a essere protagonista di uno dei più riusciti tentativi di rinascita e riorganizzazione dell'impegno religioso e sociale dei cattolici, Frédéric Ozanam, ricordava come la cosa più difficile ma al tempo stesso più utile fosse *montrer à la jeunesse étudiante qu'on peut être catholique et avoir le sens commun*<sup>29</sup>, mentre persino dalle cattedre della Sorbona sempre più frequentemente il pontificato romano veniva presentato come l'avallo di ogni dispotismo, «istituzione passeggera, nata sotto Carlomagno ed oggi moribonda»<sup>30</sup>.

È in un tale contesto che Ozanam prende a frequentare – con qualche emozione, si intuisce: lui non di nascita nobile, di piccola borghesia lionese, né celebre né ricco – le serate organizzate dal giovane e brillante Montalembert nella sua nuova residenza di rue Cassette. Qui si ritrovano, in uno spirito di sorprendente apertura, Sainte-Beuve e Victor Hugo, giovani studiosi come Jean-Jacques Ampère, il figlio dello scienziato e futuro intimo amico di Tocqueville; persino un socialista come Victor Considérant «l'un des plus habiles directeurs du *Phalanstère* et très habile économiste», letterati come Alfred de Vigny.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 411 e s.

<sup>29</sup> Lettera a E. Falconnet del 10 febbraio 1832, in *Lettres de Frédéric Ozanam*, t. I, *Lettres de jeunesse (1819-1840)*, Bloud et Gay, Parigi 1960, p. 71.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

Montalembert, riferisce Ozanam a un amico, come lui provinciale e non assuefatto alla gran vita intellettuale e sociale di Parigi,

fa gli onori di casa con cortesia squisita [*avec une grâce merveilleuse*], sa raccontare assai bene e conosce tantissime cose. Ci mancherebbe altro del resto, che chi come lui ha viaggiato il mondo intero, da Roma a Berlino da Stoccolma a Dublino, se ne tornasse a mani vuote. Aggiungi a ciò la somministrazione di un punch ben caldo e di raffinati dolci [de *fines pâtisseries*] e tu ammetterai non ci si debba trovare troppo male in una compagnia del genere<sup>31</sup>.

Descrivere l'immagine che di Montalembert ebbero i contemporanei significherebbe delineare a frammenti un non irrilevante capitolo della storia intellettuale e sociale dell'Ottocento europeo. Da quei promettenti esordi – colti con ingenuità da Ozanam, col consueto spirito analitico dal bisturi di Sainte-Beuve – si sarebbe sviluppata una carriera parlamentare e di pubblicista politico che attraversa l'intero arco della monarchia orléanista e della Seconda Repubblica.

È l'immagine più corrente che di Montalembert la posterità ha ritenuto: il grande oratore (con quanto di *démodé* questa parola evoca: la contrapposizione tra oratoria e poesia è ad esempio un locus classico della critica letteraria in Italia; e “la science politique nouvelle” alla metà del secolo sembrava anch'essa procedere in un senso diverso); e accanto all'oratore, spesso in una sovrapposizione di termini, il polemistà eccessivo.

Un lungo articolo monografico apparso sulla «Revue des deux mondes» nel 1861 riflette questo atteggiamento critico. A lui veniva imputato di subire «la passion du moment»: «La chimère rétrospective et l'absolu sont trop souvent les pièges de cet esprit brillant, qui échappe aux difficultés pratiques et se jette hors de la réalité»<sup>32</sup>.

Una considerazione a parte meriterebbe poi l'influenza che sull'immagine di Montalembert ha avuto il ruolo da lui esercitato all'indomani del 1848, membro dell'Assemblea costituente e poi dell'Assemblea legislativa, ed una delle guide più rappresentative della maggioranza parla-

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 95-96. Cfr. al riguardo le belle pagine della grande biografia di Gérard Cholvy, *Frédéric Ozanam. L'engagement d'un intellectuel catholique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Fayard, Parigi 2003 (capitolo IV: *L'étudiant parisien*, in particolare p. 178 e ss.)

<sup>32</sup> Ch. de Mazade, *Le libéralisme catholique et M. de Montalembert*, «Revue des Deux Mondes», vol. 35, 1861.



mentare conservatrice, e più in generale, a livello dell'intera società, del cosiddetto "Partito dell'ordine". Con ripercussioni importanti anche relative all'Italia: la sua determinante azione nell'orientare la politica francese al controverso intervento militare a Roma.

Sul finire dell'*Educazione sentimentale*, Gustave Flaubert descrive i funerali del banchiere deputato Dambreuse, tipico rappresentante dell'alta borghesia parlamentare dell'epoca orléanista. Durante la funzione nell'Église de la Madeleine, «l'ignoranza religiosa di tutti» si era mostrata, salvo qualche eccezione «così profonda che il maestro di cerimonie di quando in quando faceva loro segno di alzarsi, inginocchiarsi e sedersi»<sup>33</sup>. Nelle conversazioni frammiste al corteo funebre, in quel clima di reazione politica successiva alle giornate di giugno, il nome di Montalembert ricorreva: «magnifique, comme d'habitude»<sup>34</sup>. Magnifico, ovviamente, nel sostenere la causa dell'ordine e della proprietà, santificate entrambe da una religione divenuta puramente formale.

C'è una sorta di "leggenda nera", o comunque di immagine sostanzialmente negativa di Montalembert nella storiografia del Novecento, particolarmente in quella cattolica, o in parte di essa, da Henri Guillemin allo storico americano James C. Finlay autore di una monografia apparsa nel 1968 fino a Pierre Pierrard<sup>35</sup>, che ha visto in Montalembert

<sup>33</sup> G. Flaubert, *L'éducation sentimentale*, Le livre de poche, Paris 1983, p. 445.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 446.

<sup>35</sup> Le pagine di H. Guillemin ostili a Montalembert sono innumerevoli; qui ci limitiamo a citare *La première résurrection de la République*, Gallimard, Parigi 1967 ove, a proposito del celebre discorso sull'insegnamento religioso e la "difesa della società", del settembre 1848, non senza malizia osservava: «Montalembert était sur ce point, une fois de plus d'accord avec Voltaire, lequel écrit en propres termes: "Quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu"» (p. 470, in nota); nello stesso senso J.C. Finlay (gesuita, all'epoca professore di Political Science alla Duke University e in seguito presidente della Fordham University) *The Liberal who Failed*, Corpus Books, Washington-Cleveland 1968: «His excessive fears of the popular movements of 1848 led him to link the catholic party with the forces of reaction [...] Liberal Catholicism was reduced to a movement of the salons and the Academy» (p. 19). E ancora: «[his] policy during the years 1848-52 had effects that continue to be felt in France down to the present day [...] By siding with the property owners and capitalists against the workers, he contributed very much to the alienation of the workers from the Church» (*ivi*, p. 19 e s.); cfr. infine P. Pierrard, *1848, les pauvres, l'évangile et la révolution*, Desclée, Parigi 1977. In ambito italiano e in una prospettiva diversa, volta a sottolineare da punto di vista laico-repubblicano il ruolo preminente di Montalembert nella difesa di un ordine sociale borghese, cfr. R. Pozzi, *Scuola e società nel dibattito sull'istruzione pubblica in Francia (1830-1850)*, La Nuova Italia, Firenze 1969, ove, pur nel quadro di una lettura



il maggior responsabile del “divorzio” tra le classi popolari e la Chiesa cattolica, il sostenitore di una politica di mera difesa sociale dei ceti detentori della ricchezza e delle élite dirigenti, il portavoce parlamentare e il sostenitore pratico, all’occorrenza spietato, di un cattolicesimo divenuto momento di saldatura ideologica delle diverse frazioni dell’élite dominante e di tutti gli interessi conservatori: in una parola di un cattolicesimo eminentemente borghese.

Il Montalembert successivo alla rivoluzione di febbraio avrebbe dunque agito nel senso di una palinodia nei confronti del suo passato liberale e romantico: l’attestato di stima nei suoi confronti emesso dal principe di Metternich e il successivo personale incontro a Bruxelles, nel settembre del 1850, con l’uomo di Stato costretto all’esilio dalla rivoluzione dilagata anche a Vienna, quello stesso Metternich che negli anni Trenta gli aveva negato il passaporto per viaggiare all’interno degli stati asburgici e che aveva additato il giovane Montalembert alla sua polizia come soggetto pericoloso, sostenitore del nazionalismo rivoluzionario in Europa, appariva un fatto simbolico<sup>36</sup>.

Accanto a quella del Montalembert seguace di Lamennais ai tempi dell’«Avenir», questa immagine alimenta gran parte dei riferimenti occasionali o incidentali, quelli che si riducono a un cenno in un saggio o in una comunicazione a un convegno di storici, e che non presuppongono conoscenze e approfondimenti sia di natura biografica che relativi alla sua opera.

Non c’è qui spazio evidentemente per intervenire in un dibattito storiografico dalle implicazioni molteplici. Occorre invece avviarsi all’ultimo punto, ad un interrogativo che mi pare essenziale: che immagine possiamo avere noi oggi di Montalembert alla luce del nostro presente, e che ragioni di interesse può avere il richiamo ad una tale figura, nella sua dimensione a tre livelli: dell’uomo, dell’opera, infine del contesto storico, sociale, istituzionale da lui abitato e vissuto.

accentuatamente critica dell’opera del leader del *parti catholique*, veniva sottolineato il carattere di coerenza della sua azione fino ad “una franchezza brutale”: a differenza di non pochi tra i suoi contemporanei in quegli anni, Montalembert «non mancava di logica né di coraggio» (*ivi*, p. 29 e s.).

<sup>36</sup>Cfr. J.-R. Derré, *Montalembert et Metternich en 1849*, «Revue d’histoire de l’Église de France», vol. LVI, 1970, pp. 71-89.

3. Un essere umano è sul piano della conoscenza della storia come un angolo prospettico. La domanda che è utile porsi – ovviamente non soltanto in relazione a Montalembert – è se un dato autore, una data opera, l'insieme di eventi e di strutture sociali, istituzionali e mentali che interagiscono con l'autore e con l'opera, siano suscettibili di apportare elementi proficui di conoscenza e di riflessione al nostro presente. Nel caso di Montalembert, l'esistenza di una tale condizione mi sembra si possa argomentare.

L'uomo innanzitutto: vi sono figure della storia che tendono a sfuggire, a nascondere la propria identità (è indubbiamente una delle forme possibili di esercitare una suggestione sui posteri) e uomini invece *qui se livrent*, che non pongono uno schermo o un velo tra la loro esperienza umana, le loro azioni e noi – interpreti, storici, lettori.

Alla luce delle tante pagine che ci sono rimaste di lui – e su di lui – e al di là di una certa immagine, e alla fine di un vero e proprio cliché, Montalembert era certamente uomo di convinzioni profonde. Ma anche di continue domande.

Non c'è si può dire momento della sua vita pubblica – e si può anche aggiungere della sua vita privata – che non abbia dato luogo in lui a ripensamenti, revisioni, talvolta anche pubbliche autocritiche; ripensamenti e revisioni di cui noi siamo resi partecipi. Nell'*Avant-propos* all'edizione in tre volumi dei *Discours* [1860], egli si fa come il filologo di se stesso<sup>37</sup>. Ed anche in altri luoghi c'è da parte sua il tentativo come di *nuancer* o di correggere certe immagini all'epoca correnti. *Fils de croisés? Ultramontain ardent?* Non si poteva ragionevolmente esigere «une exactitude théologique ou mathématique dans une phrase improvisée en un jour de combat».

Occorre rassegnarsi al fatto che certe espressioni, non appena cadute nel campo della polemica, si trovino subito adottate in qualche modo dal pubblico, e investite di una notorietà che le identifica con la situazione che esse sembrano riassumere o chiarire. È invano che si cerca in seguito di precisarle, di spiegarle,

<sup>37</sup> Tra l'altro è da rilevare la scelta – non sempre adottata dai contemporanei – di riprodurre i testi nella loro integralità e senza successive alterazioni: «Atténuer ou effacer à mon gré ce qui déplairait à mes amis ou ce qui me déplaît à moi-même dans ces paroles déjà acquises à la publicité, ce serait porter atteinte à la complète sincérité, à la scrupuleuse exactitude qui me semble devoir être la loi suprême de ces rééditions», *Avant-propos*, cit., p. XV.

completarle; si è condannati, *bon gré mal gré*, a sconfessarle o a mantenerle. Ne ho già fatto la prova vent'anni fa quando combattendo il monopolio universitario e gli articoli organici del concordato, mi è capitato di contrapporre i figli dei crociati ai figli di Voltaire<sup>38</sup>.

Insomma: c'è un'immagine che Montalembert aveva di se stesso. E si tratta di un'immagine che pur sempre ispirata alla necessità di difendere ciò che egli definiva «l'honneur et l'unité de ma vie»<sup>39</sup> non è mai un'immagine fissa, autocelebrativa, retorica.

Anche sui temi più sensibili. Si consideri un solo esempio, quello relativo alla “*expedition romaine*”, che aveva coinciso con uno dei maggiori successi oratori di Montalembert: il discorso all'Assemblea legislativa con cui nella gigantesca *Salle de Carton*, costruita nella *cour d'honneur* di palazzo Borbone per contenere i novecento rappresentanti eletti a suffragio universale, Montalembert aveva fronteggiato, in un celebre duello di tribuna, l'eloquenza di Victor Hugo: «[...] a quel discorso» scriveva ora in una delle sue ultime pagine «facevano difetto riserve essenziali contro il dispotismo spirituale, contro la monarchia assoluta che io ho sempre detestato nello Stato, e che non mi ispira una minore ripugnanza nella Chiesa»<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> *Note explicative sur la formule “L'Église libre dans l'Etat libre”* «Le Correspondant», 25 ottobre 1863 (ora in Ch. de Montalembert, *L'Église libre*, cit. p. 365).

<sup>39</sup> Ch. de Montalembert, *Avant-propos*, cit., p. XIV.

<sup>40</sup> *Lettre de M. de Montalembert*, «Le Correspondant» del 10 marzo 1870, p. 998. Si tratta di un passo della già citata lettera datata 28 febbraio, pubblicata sulla «Gazette de France» e conosciuta a Roma in coincidenza della notizia della morte di Montalembert. Il giovane avvocato di Parigi interlocutore di Montalembert aveva posto per lettera la domanda di come fosse conciliabile con le posizioni ultramontane di un tempo, «le gallicanisme d'aujourd'hui»: «Je vous prie de remarquer – rispondeva Montalembert – que le gallicanisme dont j'étais l'adversaire résolu et victorieux il y a vingt-cinq ans, n'avait de commun que le nom avec celui que vous reprochez au R.P. Gratry [...] C'était uniquement l'intervention oppressive ou tracassière du pouvoir temporel dans les intérêts spirituels, intervention qu'une portion de notre ancien et illustre clergé de France avait quelquefois trop facilement acceptée» (*ivi*, p. 997). La rivalutazione sul piano intellettuale e morale del clero di Ancien Régime era del resto nello spirito dell'epoca: recente e ben noto era il giudizio (da Montalembert apertamente condiviso) espresso da Tocqueville: «Je ne sais si, à tout prendre, et malgré les vices éclatants de ses membres, il y eut jamais dans le monde un clergé plus remarquable que le clergé catholique de France au moment où la Révolution l'a surpris, plus éclairé, plus national, moins retranché dans les seules vertus privées, mieux pourvu de vertus publiques, et en même temps de plus de foi: la persecution l'a bien montré. J'ai commencé l'étude de l'ancienne société, plein de préjugés contre lui; je

Ad una delle sue importanti amicizie femminili, la contessa ungherese Sophie Apponyi, aveva anni prima confessato come alcune posizioni dei suoi più giovani amici gli sembrassero «un poco troppo *moderne* per me, almeno per il mio cuore, non per la mia ragione, che dà [loro] ragione *contre moi-même*»<sup>41</sup>.

Io sono troppo vecchio – proseguiva – per non avere una qualche *faiblesse d'habitude* nei confronti della royauté e dell'aristocrazia; ma so e *vedo* che tutto ciò è condannato irrevocabilmente a sparire, ed assai meno a causa del terrore rivoluzionario che non per la stupidità morale e intellettuale dei principi e dei nobili. Lo stesso potere temporale dei papi non sopravvivrà – se sopravvivrà – che alla condizione di una trasformazione radicale<sup>42</sup>.

Ad addentrarsi nella sua smisurata ma anche estremamente varia opera – i volumi che raccolgono i discorsi parlamentari, la pubblicistica religiosa e politica ove vibrano tutti i temi dell'epoca dalle grandi cause sconfitte come la Polonia, la “nation en deuil”, alle grandi cause coronate da successo, la *Victoire du Nord* nella guerra di secessione americana (occasione per ribadire le sue convinzioni *antiesclavagistes*)<sup>43</sup>

l'ai finie, plein de respect» (*L'Ancien Régime et la Révolution*, 1856, seconda parte, cap. XI). E tuttavia il problema di uscire dallo stereotipo di scrittore ultramontano oltranzista, effettivamente per Montalembert si poneva. Già nel 1866 aveva scritto a Falloux: «Je declare donc tout simplement que je ne suis plus du tout ultramontain, comme je l'ai été de 1830 à 1850» (lettera del 19 gennaio, *Lettre...*, cit., p. 347). E, pubblicamente, sul «Correspondant»: «Déjà M. de Tocqueville [...] avait rendu hommage à l'esprit pratique, à l'indépendance politique et aux lumières supérieures de ce grand corps [...] Ici je dois faire moi-même un acte de contrition. Les hommes de mon temps et de mon opinion ont trop souvent et trop longtemps méconnu les services et les mérites de notre ancien clergé» (*La persécution religieuse de 1789 à 1791*, ancora sul «Correspondant»). Si può infine osservare come mezzo secolo dopo, il giovane Charles de Gaulle appuntasse, non senza forse un qualche compiacimento: «Montalembert était gallican», con riferimento evidente alla pagina citata all'inizio di questa nota: «L'une des ses dernières actions publiques fut une lettre écrite pour s'opposer à l'infailibilité alors à l'étude au Concile» (*Notes d'un carnet personnel*, datato dicembre 1920 in Ch. de Gaulle, *Lettres, notes et carnets 1919-Juin 1940*, Plon, Parigi 1990, p. 88).

<sup>41</sup> Lettera del 15 maggio 1862 (il riferimento personale è ad Augustin Cochin: «un des mes meilleurs amis [...]]. Je ne crains pas de vous affirmer qu'il est l'homme le plus distingué de sa génération»): *Lettres de Montalembert à la comtesse Sophie Apponyi*, «Revue des deux mondes», 1913, t. XVIII, pp. 5-34 e pp. 241-279. La cit. a p. 29.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Cfr. Ch. de Montalembert, *Une nation en deuil, la Pologne en 1861*, C. Douniol, Parigi 1861; Id., *La victoire du Nord aux Etats-Unis*, E. Dentu, Parigi 1865.

alla vasta ricostruzione del monachesimo occidentale fino a quei veri e propri capolavori letterari che sono il *Journal intime* e, per quanto è dato conoscere dalle centinaia di lettere edite (una minima parte, a quel che sembra) il corpus complessivo della corrispondenza, Montalembert si pone sulla base di fonti storiche insolitamente numerose e diverse, come il testimone di un'epoca, l'uomo di azione e di pensiero che in virtù della molteplicità e importanza delle sue esperienze intellettuali e politiche, della impressionante sincerità di un processo continuo di ritorno su di esse, è in grado di suscitare idee e di alimentare riflessioni.

Vi sono alcune grandi direttrici nell'opera e nel pensiero di Montalembert: *l'idea di rappresentanza* (non c'è istituzione parlamentare in Europa che non sia stata da parte sua oggetto di attenzione); *la nazione*, tra diritti e identità; infine *il problema della coesione sociale*.

L'opera di Montalembert riflette tutto questo: in forme che possono apparire oggi distanti e persino obsolete, ma che rapportate al momento storico e alle forme di trasmissione culturale del tempo, acquistano un valore diverso. Si pensi, per limitarci a un esempio, agli scritti sulla Polonia, la "nazione martire" per eccellenza. Per il martirio polacco Montalembert ha svolto nel XIX secolo una funzione di sensibilizzazione dell'opinione pubblica, comparabile a quella che il cinema di argomento storico-politico assolve oggi al fine di documentare le sofferenze di un popolo (ad esempio, il film di Andrej Wajda sull'eccidio di Katyn): come del resto un grande esperto di immagini poetiche come Baudelaire, rilevava nel raccomandare la lettura di uno degli scritti di Montalembert: «Lisez la brochure de Montalembert: *Le Pape et la Pologne*; c'est fait pour vous, et c'est beau»<sup>44</sup>.

Ma l'apporto più decisivo dell'opera – e della vita stessa – di Montalembert alla riflessione a noi contemporanea, risiede, mi sembra, nel tentativo da lui compiuto di guardare ad uno dei temi per noi, sotto il profilo della storia degli eventi e della storia delle idee, di importanza cruciale: il rapporto tra il cristianesimo e quella che in termini riassuntivi, potremmo definire come la civilizzazione moderna (la "moderna civiltà", per usare l'espressione del Sillabo). Montalembert ha una visione estremamente peculiare, e che può essere altamente suggestiva,

<sup>44</sup> Lettera a N. Ancelle del giugno 1864, in Ch. Baudelaire, *Lettres 1841-1866*, Société du Mercure de France, Parigi 1907, p. 366.

della complessità del cristianesimo come realtà della storia. *Les moines d'Occident*, l'opera dell'intera sua vita, costituiscono sotto questo profilo una testimonianza che impressiona. Il suo è un medioevo ricostruito con discernimento storico e in una forma letteraria ove passione narrativa e vigore apologetico non fanno mai velo all'onestà, alla buona fede dello studioso, dell'individuo posto – attraverso i documenti e le reliquie del passato – di fronte all'enigma del passato storico, nel suo spesso misterioso interagire con le incertezze, le contraddizioni dell'epoca presente. Se ne erano accorti, tra i contemporanei, alcuni dei più rappresentativi esponenti della cultura laica e positivista: già accolta con favore dal *Grand dictionnaire Larousse du XIX<sup>e</sup> siècle*, l'opera storica di Montalembert sarebbe stata oggetto di considerazione, da Sainte-Beuve a Emile Littré (che ne avrebbe parlato in termini elogiativi sul *Journal des Savants*) allo stesso Renan<sup>45</sup>; Taine nelle *Origines* e Pareto nei *Sistemi socialisti* avrebbero citato i *Moines* come una fonte storica attendibile, fino all'assai più recente giudizio di un'autorità in fatto di Medio Evo come Jacques Le Goff, che, in una occasione solenne – la conferenza Marc Bloch all'Ecole de hautes études nell'anno della sua retraite – rendeva omaggio non soltanto allo sforzo di Montalembert alla sua «œuvre trop oubliée qui, malgré ses intentions apologetiques, représente un effort intéressant pour approcher un Moyen Age complexe et authentique»<sup>46</sup>, ma anche per avere posto in termini corretti il tema – oggi così largamente ma talvolta anche confusamente dibattuto – delle matrici intellettuali dell'Europa: da Montalembert ripensata più che attraverso la nozione, inevitabilmente controversa di *racines* con quella, storicamente ineccepibile e feconda di sviluppi di una pluralistica apertura ad apporti culturali diversi, di *berceau*.

I monaci descritti da Montalembert riflettevano la concezione aristocratica della vita e di un cristianesimo inteso non meno come fenomeno sociale che come speranza ultraterrena, che erano proprie al loro appassionato studioso:

<sup>45</sup> Cfr. l'articolo Littré (12 gennaio 1863) in Ch.-A. Sainte-Beuve, *Nouveau Lundis*, IV, cit., p. 147; E. Renan, *Etudes d'histoire religieuse* [1857], in *Œuvres complètes de E.R.*, Calmann-Lévy, Parigi 1955, t. VII, p. 125.

<sup>46</sup> J. Le Goff, *Du Moyen-Âge à l'Europe d'aujourd'hui*, XIV<sup>e</sup> Conférence Marc Bloch, p. 7 (testo consultabile online all'indirizzo <http://cmb.ehess.fr/document42.html>).

uno dei più singolari errori di non pochi apologeti della vita monastica è stato quello di guardare ad essa come ad un asilo per le anime tristi, estenuate, insoddisfatte del loro destino nel mondo, incapaci a tenere la posizione cui la società li ha relegati, consumati dalle delusioni o spezzati dal dolore [...] L'idea è commovente e poetica, ma non è vera. I monasteri non erano affatto destinati a raccogliere gli invalidi del mondo. Non erano le anime malate, erano al contrario le più sane e le più vigorose che la razza umana avesse prodotto, a presentarsi in gran numero per popolarli. La vita religiosa, lungi dall'essere il rifugio dei deboli, era al contrario l'arena dei forti.

E dunque:

presentare in tesi generale la vita religiosa come un riparo per la debolezza e la tristezza, come un luogo di rifugio per quella melanconia che era precisamente proscritta e sanzionata sotto il nome di *accidia*, è andare in senso opposto ai fatti e alla ragione<sup>47</sup>.

Mi pare abbia senso affermare che, in tale prospettiva, il grande interlocutore di Montalembert sia, idealmente, il filosofo della modernità che nei termini più radicali ha mosso al cristianesimo l'obiezione, già di fatto da almeno un secolo al centro della cultura europea, cui i sette volumi sul monachesimo occidentale sembrano volere in qualche modo rispondere.

In uno dei frammenti postumi (ma si potrebbe ovviamente scegliere tra infinite citazioni analoghe) Nietzsche si riferisce al cristianesimo come «questa religione nichilistica» che «raccolge nell'antichità gli *elementi di decadenza* e le cose *affini*» tra le quali «il partito dei *deboli* e dei *falliti* (lo scarto del mondo antico, ciò che esso più fortemente respingeva da sé...)»<sup>48</sup>.

In quello stesso periodo, in cui gli editori hanno collocato il citato frammento, fra le letture di Nietzsche nel corso del suo soggiorno tra Nizza e Montecarlo, vi erano i *Moines d'Occident* di Montalembert<sup>49</sup>.

A motivare la ricerca intellettuale di Montalembert, non era sol-

<sup>47</sup> *Ivi*, p. XXXI. Sono temi che in anni recenti ha riproposto la tragica vicenda dei monaci di Tibirhine in Algeria, estrema propaggine, alla fine del Ventesimo secolo, del mondo che Montalembert fa rivivere.

<sup>48</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, Adelphi, Milano 1971, p. 370.

<sup>49</sup> *Id.*, *Frammenti postumi 1887-1888*, Adelphi, Milano 1975, p. 338.



tanto l'imputazione rivolta cristianesimo di essere nemico della libertà (come Michelet e Quinet avevano argomentato nelle loro celebri lezioni al Collège de France) ma quella ancor più radicale, e attuale, che esso fosse, irriducibilmente, nemico *della vita*.

Montalembert amava invece la vita: l'arte, la musica, i paesaggi, la poesia, il teatro di Shakespeare... ed era costantemente interessato al movimento intellettuale a lui contemporaneo: *L'educazione sentimentale*, apparsa nel 1869, è annotata tra le sue ultime letture. Amava la varietà delle relazioni sociali e le battaglie politiche. Il mondo femminile, a partire da sua moglie Anna de Mérode e in una prospettiva complessa di sentimenti e di rapporti diversi, ebbe sempre per lui un'importanza centrale. *Catholique avant tout* certamente, ma anche – quasi ad eco di una delle note esortazioni nietzscheane<sup>50</sup> – «fedele alla terra». È difficile immaginare una personalità intellettuale più lontana da qualsiasi forma di nichilismo: compresa quella fondata su un'idea di cristianesimo come negazione del mondo.

Quale successo ebbero, è lecito chiedersi in conclusione, le numerose battaglie che contrassegnano la vita di Montalembert? Il carattere tragico, e del tutto moderno della sua figura consiste proprio in questo: nel fatto che la sua fede cattolica – autentica in un secolo di ipocrisia religiosa e di meschinità devote che in modo affilato descrive il romanzo francese, da Stendhal a Flaubert – convivesse in lui con il sentimento di servire, secondo le sue stesse parole, «une grande cause vaincue»<sup>51</sup>.

È il punto dal quale siamo partiti. Il tema del rapporto tra vittoria e sconfitta, nella coerenza del pensiero così come nella realtà della vita. Il suo primo e notevole biografo lo sottolinea in modo felice: dal suo letto di sofferenze e di lavoro, «chose curieuse: ce vaincu ne parle pas que de victoires»<sup>52</sup>. È così che lo vedeva Guizot, nelle frequenti visite al più giovane amico malato, esempio di «vraie résignation chrétienne

<sup>50</sup> Fin dalle pagine iniziali del *Così parlò Zarathustra*: «Vi scongiuro, fratelli, rimanete fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze! Lo sappiano o no; costoro esercitano il veneficio» (Id., Adelphi, Milano 2002, p. 6).

<sup>51</sup> È un tema ricorrente in Montalembert; la sconfitta peraltro non doveva mai intendersi in termini definitivi e fatalistici. Egli amava citare Vauvenargues: «Une âme un peu haute aime à lutter contre le mauvais destin: le combat lui plaît sans la victoire» (Ch. de Montalembert, *Avant-propos*, cit., p. XXXIX).

<sup>52</sup> E. Lecanuet, *Montalembert*, cit., vol. III, p. 427.



sans la mort des sentiments humains»<sup>53</sup>. Per scrivergli poi direttamente, nell'ultima lettera di quella che era divenuta, al crepuscolo della vita di entrambi, una commovente amicizia: «*Vous vous détachez du monde sans devenir indifférent à son sort*»<sup>54</sup>.

Fino agli estremi giorni Montalembert sarebbe rimasto un uomo d'azione. Il corrispondente da Parigi del «New York Times» – estrema *image* – ce lo mostra nella notte che precede il giorno della morte richiedere carta e calamaio per rispondere all'ex ambasciatore dell'Impero d'Austria a Parigi, che gli aveva inviato un suo saggio storico, con una lunga lettera che è quasi una recensione e che il giornale americano pubblica postuma come omaggio a uno «of the most powerful writers» nelle file dei cattolici europei<sup>55</sup>.

Uomo d'azione: il suo temperamento romantico mai indulge alla contemplazione delle rovine, della sconfitta politica come esaltazione, talvolta morbosa, dell'ego.

E del resto, è lui stesso a ricordarcelo, dalle pagine del dizionario delle citazioni: «On n'est jamais aussi vainqueur et aussi vaincu qu'on l'imagine»; non soltanto una frase ad effetto ma in qualche misura – per come possiamo considerarla noi a un secolo e mezzo di distanza – la cifra di un'intera esistenza.

<sup>53</sup> Lettera alla figlia Henriette, cit. in JI, t. VIII, p. 569.

<sup>54</sup> La sottolineatura è di Guizot, cfr. *ivi*, p. 735.

<sup>55</sup> *Montalembert's Last Letter to an Austrian Historian* (il barone Joseph Hübner, il diplomatico cui Napoleone III aveva rivolto in occasione degli auguri per l'anno nuovo 1959 le celebri parole anticipatrici della guerra d'Italia e che in seguito ambasciatore a Roma, aveva appena pubblicato *Sixte-Quint d'après des correspondances inédites*, Parigi 1870). L'invio del libro è l'occasione della lettera di Montalembert che così il «New York Times» traduceva: «Before thanking you I desired to read you, but I am no longer able, as formerly, to devour a volume in a few hours. Hence the delay of my replay [...] On the other hand, I have read you conscientiously and completely, pencil in hand; and this I will prove to you when next you visit me, by pointing out several printer's errors and oversights, of no real importance, which you will correct in the next edition». In queste parole scritte nelle ultime ore di vita, e dopo anni di penosa e ininterrotta malattia, si ha come il riflesso non soltanto di un'energia morale e di una vitalità intellettuale realmente fuori dal comune, ma anche di quell'aristocratica semplicità propria, in tutte le fasi della sua vita, al quotidiano agire di Montalembert (la riproduzione fotografica del testo, davvero meritevole di attenzione anche per tale insieme di commoventi circostanze, è consultabile online sul sito di documentazione storica del «New York Times»).

## II.

# L'ÉDUCATION EUROPÉENNE D'UN «ENFANT DU SIÈCLE»: LE JEUNE MONTALEMBERT À LA RECHERCHE D'UNE POSITION POLITIQUE

FRANÇOISE MÉLONIO

Au panthéon de notre mémoire nationale, Montalembert ne figure que dans une niche obscure, parmi les notables conservateurs qui ne nous ont guère laissé d'héritage. Malgré d'excellents travaux sur sa sensibilité romantique, sa culture européenne et ses combats libéraux<sup>1</sup>, il reste un battu de l'histoire, n'ayant à son actif – si on ose dire – que la loi Falloux... Rien ne dit mieux la prégnance de cette image dépréciative que le portrait romanesque «à clé» que donna Gobineau en 1874 dans *Les Pléiades*. Sous les traits de Gennevilliers il peint à la fois Tocqueville et Montalembert<sup>2</sup>:

Henry de Gennevilliers [...] était d'un caractère fort honorable. Il appartenait au parti conservateur; en outre, il était libéral et attachait une importance extrême, comme tous les gens sages, à pouvoir dire à chaque contradicteur, avec un sourire attirant: "nous sommes moins loin l'un de l'autre que vous ne semblez le croire!". De cette façon, il avait des affinités avec les légitimistes; il n'en avait pas moins avec les démocrates, et se balançait ainsi en inclinant, tour à tour, de tous les côtés, et cherchant à donner un peu raison à tout le monde.

[...] Supposer de lui qu'il aspirait à un gouvernement fondé sur la force, c'eût été lui faire injure; il ne voulait pas le moins du monde ce qui était hier; à la vérité, il repoussait ce qui sera peut-être demain; surtout, il proclamait avec énergie les dangers, la misère, l'odieux de ce qui est aujourd'hui. Cette façon de voir, générale parmi les gens raisonnables, s'appelle être conservateur. Genne-

<sup>1</sup> A. Trannoy, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843*, Librairie Bloud et Gay, Paris 1942; tout récemment M. Castillon du Perron, *Montalembert et l'Europe de son temps*, Éd. François-Xavier de Guibert, Paris 2009.

<sup>2</sup> L'identification est opérée par J. Gaulmier, *Les Pléiades, Œuvres*, t. III, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1987, notice introductive. Le texte se trouve dans cette édition, pp. 136-137.

villiers se portait entièrement de ce côté; ses convictions étaient inébranlables. Le tout reposait sur un fond de sable composé d'une grande douceur d'âme, d'une honnêteté timide, du culte pieux de la phrase, de beaucoup de faiblesse, de quelques doutes mal enterrés sous une couche de dogmatisme tranchant; Gennevilliers était maire de son village, conseiller général de son canton et député de son arrondissement.

Le portrait importe plus ici comme signe que pour son influence sur l'opinion. Gobineau fut peu lu en France. Mais il exprime bien la proximité de Montalembert avec les traditionalistes, et le sentiment dès la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle que les libéraux conservateurs, étrangers aux entraînements de l'imagination et hostiles au monde moderne, sont impuissants à infléchir le cours de l'histoire.

On voudrait ici utiliser le document exceptionnel qu'est le *Journal intime*, désormais intégralement accessible<sup>3</sup>, pour montrer à rebours combien le jeune Montalembert a incarné la sensibilité nouvelle du romantisme européen. Ce balancement que lui reproche Gobineau entre le rejet du passé, l'insatisfaction du présent, l'angoisse devant l'avenir, définit précisément une posture historique tragique qu'on retrouverait chez Tocqueville et plus largement dans la génération des «enfants du siècle»<sup>4</sup>. Le *Journal*, genre littéraire nouveau, est précisément la modalité d'écriture la plus apte à dire le sentiment de dissolution du moi et la solitude de l'individu dans une société tombée en poussière. Benjamin Constant disait avoir besoin de son Journal pour ne pas se perdre lui-même. Le Journal de Montalembert, commencé en 1822 à l'âge de douze ans, est lui aussi un baromètre de l'âme qui lui permet d'affirmer la continuité de son existence et de lutter contre l'abandon de la volonté. Écrit au jour le jour, enrichi d'annotations postérieures, il permet de dégager deux traits majeurs du jeune Montalembert.

Il est d'abord l'héritier de valeurs, et comme Tocqueville trouve son problème théorique au berceau, dans le destin historique d'une famille d'aristocrates émigrés, restés fidèles à la maison de France. Ce

<sup>3</sup> *Journal intime inédit*, texte établi par Louis Le Guillou et Nicole Roger-Taillade, t. I, 1822-1829, présentation et annotation de Nicole Roger-Taillade, t. II, 1830-1833, présentation et annotation de Louis Le Guillou, Ed. du Cnrs, Paris 1990. Toutes nos références renvoient à cette édition désignée ci-dessous sous le titre *Journal*.

<sup>4</sup> A. Trannoy, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843*, cit., p. 1.

qui lui importe est la survie de valeurs catholiques et aristocratiques de sa famille dans le monde nouveau où elles n'ont pas naturellement leur place. D'où l'extraordinaire précocité politique et intellectuelle du jeune Montalembert, et sa proximité avec le romantisme d'un Hugo ou d'un Lamartine. De son milieu, aristocratique et international, il reçoit à la fois une sensibilité à la mort du monde ancien, le sentiment d'un destin commun à l'Europe, une curiosité intellectuelle et artistique.

Il reçoit aussi en héritage une vocation d'homme d'action. «Il agit plus qu'il ne pense», remarque André Trannoy<sup>5</sup>. Ou du moins il s'échine à agir. Nul n'a mieux dit cette volonté d'agir assombrie par le pressentiment de l'échec qu'Emmanuel Mounier en 1945:

Montalembert est d'abord pour nous un des rares hommes qui aient porté, qui aient été le drame vivant de la liberté dans le monde moderne. Le drame total de la liberté, avec ses enthousiasmes, avec ses déceptions, avec ses découragements. Ce drame fut sa chair même, si bien que l'on a tout dit de lui quand on en a suivi l'histoire dans son œuvre et dans sa vie, et tout dit de la liberté, en exposant l'une et l'autre<sup>6</sup>.

Voué à la solitude, aspirant à la grandeur et craignant de n'être rien, se croyant né ou trop tard ou trop tôt, Montalembert est bien de son temps et de sa génération, la seconde génération romantique, celle de Musset et de la *Confession d'un enfant du siècle*.

## Un enfant du siècle

### *Mélancolie de Montalembert*

L'article consacré à Montalembert dans la *Biographie universelle* de Michaud nous peint un «être divisé et solitaire, volontiers en proie à la mélancolie, pour ne pas dire guetté par le sentiment d'une terrible insuffisance, par la crainte d'une redoutable faillite». Une telle mélancolie, pour liée qu'elle soit à un tempérament n'est pas séparable non plus d'une situation historique.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 2.

<sup>6</sup> E. Mounier, *Montalembert, choix de textes et préface par Emmanuel Mounier*, Egloff, Paris 1945, p. 10.

Elle se nourrit d'abord de l'expérience d'une rupture dans la continuité familiale, du fait de décès précoces mais aussi du souvenir de l'émigration du Père. Montalembert se perçoit très tôt comme l'héritier orphelin de ceux qui furent les modèles de sa jeunesse: son grand père maternel, puis son père. La mort du grand-père marque la fin du paradis enfantin, et Montalembert en commémore douloureusement l'anniversaire. Ainsi le 1 août 1829:

C'est aujourd'hui l'anniversaire de la mort de mon excellent grand-père, à qui je dois tout dans ce monde. Il y a aujourd'hui dix ans que je fis connaissance avec la douleur; qu'elle fut faible et bientôt effacée cette première affliction! Il y a dix ans que je sortis de ma première enfance, la seule époque paisible de ma vie. *Dix ans* se sont écoulés au milieu d'agitations, d'*illusions* qui disparaissent chaque jour en foule, d'espérances dont aucune ne s'est réalisée. Je vieillis avec une rapidité effrayante, et je n'ai encore connu ni la liberté, *ni les brûlantes affections de la jeunesse!* L'imagination seule m'a été propice, mais ses joies ne sont jamais sans épine, et le désappointement qu'elles engendrent toujours, est peut-être plus cruel que l'apathie et l'insensibilité la plus complète<sup>7</sup>.

La mort du père en juin 1831 redouble ce sentiment de dérégulation et de vieillissement prématuré. Charles, devenu trop tôt chef de famille, relit les discours de son père pour y admirer les qualités d'une aristocratie disparue: «ce courage, cette constance, cette intrépidité dans la solitude, cette noble et chevaleresque franchise, cette naïveté vraiment parlementaire»<sup>8</sup>.

Ces pertes précoces n'importent pas seulement par l'exacerbation de la sensibilité qu'elles provoquent, elles donnent aussi forme à l'ambition de Montalembert. Il avait passé les dix premières années de sa vie en Angleterre; de cette première éducation anglaise, son grand-père maternel James Forbes (1749-1819) –, écossais, indianiste, explorateur, peintre, écrivain, naturaliste fit un destin intellectuel et politique. Le grand-père adoré est la figure qui conduit le jeune Charles à chercher la continuité familiale, l'Angleterre est le modèle politique qui va lui permettre de glorifier la continuité historique. Aussi bien la réflexion

<sup>7</sup> Ch. de Montalembert, *Journal*, cit., t. I, p. 276. Voir aussi le travail sur les papiers de famille avec le père et la découverte de lettres du grand-père, *ivi*, t. II, pp. 30-31, 15 juin 1830.

<sup>8</sup> *Ivi*, 21 Juin 1831, p. 201 et 26 juin 1831, p. 208.

de Montalembert sur l'avenir politique de l'Angleterre est aussi une réflexion sur l'avenir politique de l'aristocratie européenne et sur la survie d'un passé tant familial qu'euro péen. L'admiration pour le père, ambassadeur et pair de France, redouble l'affection éblouie portée au grand-père. De ces deux hommes, Montalembert hérite à la fois le désir d'une carrière intellectuelle, qui se manifeste par la volonté précoce – dès 1828 – d'écrire un grand ouvrage et la vocation politique.

La mélancolie née du sentiment de la perte se nourrit aussi de la froideur d'une mère, par laquelle le jeune Charles ne se sent pas aimé. Elisabeth-Rose Forbes, instable et distante, est pour son fils une épreuve permanente. D'où la recherche de mères de substitution, telle Madame de Davidoff. Montalembert, pressé de quitter sa famille, reporte son affection sur des proches, sa sœur Elise, Gustave Lemarcis son aîné de cinq ans, Cornudet, Lacordaire, non sans déceptions. Ainsi éprouve-t-il très tôt l'isolement de l'individu moderne<sup>9</sup>.

Le sentiment d'une continuité brisée dans la lignée familiale comme dans la société française exacerbe une sensibilité funèbre. Montalembert pleure à la fois les siens, et le monde ancien, ce qui lui donne une sympathie pour tous les vaincus de l'Histoire et le goût romantique des tombeaux<sup>10</sup>. Suivons-le, le jeudi 15 mai 1828:

Après avoir demandé à Dieu pendant la messe de l'Ascension, la grâce de supporter avec résignation la *grande* épreuve qui me menace j'ai voulu voir avant de quitter ma patrie, les débris de la fortune de mes pères et les débris des affections mystérieuses et inconcevables de mon cœur. Je me suis donc dirigé vers le Père-Lachaise en passant par la rue de La Roquette, où j'ai vu les restes de l'hôtel de Montalembert converti en magasin de porcelaines. Arrivé au cimetière, j'ai trouvé avec une peine infinie l'humble tombe de Mélanie Lemarcis, située entre les vastes mausolées de la Duchesse de Mazarin et de la famille Nast. Appuyé sur la balustrade de cette triste enceinte je pris quelques fleurs qui brillaient dans tout leur éclat sur cette terre du sommeil, et je murmurai ces vers délicieux de Lamartine:

“En vain sur la route fatale  
Dont les cyprès tracent le bord,

<sup>9</sup> Voir le dégoût de la vie familiale affirmé le 13 novembre 1828, *ivi*, t. I, p. 213, et les efforts qu'il déploie en janvier 1829 pour que son père le laisse vivre hors de sa famille.

<sup>10</sup> En voyage il visite les tombeaux de Klopstock le 3 sept 1828, *ivi*, p. 166, de Descartes le 16 octobre 1828, *ivi*, p. 206.

Quelques tombeaux par intervalle  
 Nous avertissaient de la mort;  
 Nous nous asseyions sous leur ombre  
 Et nous rêvions des jours sans nombre  
 Hélas! entre hier et demain!”

et ceux-ci:

“Hélas! partout où tu repasses,  
 C'est le deuil, le vide ou la mort,  
 Et rien n'a germé sur tes traces  
 Que la douleur ou le remords”<sup>11</sup>.

Le même jour il s'adonne à la «lecture de René, le plus délicieux roman qui ait jamais été fait» (p. 139).

La longue agonie de sa sœur en 1829, puis la maladie mortelle de son ami Gustave Lemarcis le renforcent dans la conviction qu'il est poursuivi par un mauvais destin. Symptomatiquement Montalembert ne trouve dans son journal d'anniversaires à célébrer que funèbres, comme si l'histoire n'était jamais que celle des bonheurs manqués, des morts sans jamais de naissances<sup>12</sup>.

### *Un jeune vieillard*

Cette mélancolie de Montalembert en fait un «jeune vieillard» ou un «puer senex», selon le topos antique auquel le romantisme européen donne un sens renouvelé comme l'a montré Ernst Curtius<sup>13</sup>. La correspondance abonde en témoignages précoces de ce sentiment d'un vieillissement accéléré. Ainsi le 15 avril 1828:

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 138. Citations de A. de Lamartine, *Le Passé, Nouvelles Méditations poétiques*. Montalembert cite de mémoire avec quelques omissions.

<sup>12</sup> Voir par exemple le 24 mars 1826, mort du duc Matthieu de Montmorency, Ch. de Montalembert, *Journal*, cit., t. I, p. 53; le 26 avril 1826, mort de l'abbé de la Bourdonnaye: «Certes un mauvais destin semble me poursuivre», *ivi*, t. I, p. 59.

<sup>13</sup> E.R. Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Presses Universitaires de France, Paris 1956.

15 Avril. Jour de ma naissance. J'ai dix-huit ans accomplis. Cette année a été pour moi fort triste et mélancolique; elle m'a rappelé que je venais de faire un grand pas dans la carrière de la vie, et que plus j'avancerais, plus j'éprouve de peines et de désappointements. Mes illusions disparaissent, mes espérances me tourmentent au lieu de me consoler, mes opinions me fatiguent par leurs combats perpétuels: je ne suis pas malheureux, mais l'avenir me dévore; j'anticipe l'isolement, le plus terrible des maux; enfin je me sens tout disposé à dire

«J'ai vécu ... j'ai passé le désert de la vie  
Où toujours sous mes pas chaque fleur s'est flétrie»<sup>14</sup>.

Le 19 août 1828, lors de la distribution des prix à Sainte-Barbe, il dresse le bilan de son année:

Je ne sentais que trop que mon enfance, que mon adolescence était finie; que j'allais entrer dans une nouvelle époque, époque où il ne me sera plus permis ni de m'éloigner des intérêts grossiers et puérils de la vie, ni de goûter en paix le charme de l'illusion, ni de m'abandonner aux inspirations de l'enthousiasme. Je me fais vieux: mes plaisirs diminuent tous les jours; je ne m'en ferai plus de nouveaux, et chaque jour verra disparaître un des anciens<sup>15</sup>.

Le 2 janvier 1830, c'est pis: «Rien ne m'émeut, rien ne me réchauffe. À 20 ans, je suis déjà transi du froid de la vieillesse». (t. II, p. 2).

Ernst Curtius a remarquablement analysé le sens de ce topos du «puer senex» à l'époque romantique. L'antiquité tardive et le Moyen Âge avaient célébré à travers le jeune vieillard l'éternité d'une sagesse épargnée par le changement. Le «vieux – jeune» écrivain du XIX<sup>e</sup> siècle est plutôt l'incarnation d'un temps galopant. La ruine du monde des pères vieillit prématurément ceux qui y tiennent encore. Jeune vieillard, Montalembert, comme Tocqueville et Musset, incarne une jeunesse obsédée par l'effondrement du passé. Leur maturité hâtive est révélatrice d'une situation historique d'entre-deux entre le monde aristocratique et celui issu de la révolution.

Le pis est que cet entre-deux est un lieu vide. Montalembert juge sévèrement ses contemporains, aux ambitions médiocres. Comme

<sup>14</sup> Citation de A. de Lamartine, *La Foi, Méditations poétiques*, 1820.

<sup>15</sup> Ch. de Montalembert, *Journal*, cit., t. I, p. 154. Voir aussi décembre 1828: «Je commence à vieillir; mes illusions se dissipent chaque jour; et je ne sais quelle teinte obscure semble se répandre sur mon avenir». *Ivi*, t. I, p. 225.



Chateaubriand, Stendhal, Constant, Tocqueville, il déplore la perte de l'énergie et de l'enthousiasme qui semblent ne subsister que chez les peuples neufs ou les hommes nouveaux, tel cet industriel anglais, Recce, rencontré le 6 février 1830<sup>16</sup>, «homme énergique et original» qui par contraste fait ressortir l'incapacité de Montalembert à atteindre l'idéal qu'il vise.

Plus je songe à ma vie, et plus j'en suis mécontent: je ne suis pas homme, j'ai été élevé comme une petite fille; ma volonté ne s'est jamais développée, je n'ai jamais lutté contre aucun obstacle; j'ai toujours languï dans une dépendance efféminée, dans une servile obéissance aux misères de la vie domestique et sociale. Plus que toute autre chose, cette pensée me convainc que je ne serai jamais rien, que je serai condamné à une médiocrité perpétuelle; je viens de lire la jeunesse de Byron dans Moore. Quelle différence entre ses premières années et les miennes! Il faut absolument que je brise les liens de mon existence actuelle ou que je meure.

On s'explique dès lors les reproches permanents que Montalembert s'adresse pour sa «paresse infâme» dans les années trente, son admiration pour Vigny, l'auteur de *Cinq mars*<sup>17</sup> – et aussi sa fascination ambiguë pour les révolutions qui l'arrachent à ce qu'il perçoit comme sa langueur ordinaire. Le 1<sup>er</sup> août 1830 (t. II, p. 49) il se réjouit que la «criminelle folie» des Bourbons soit punie par cette «merveilleuse révolution»:

Quant à moi, je ne me pardonnerai jamais de n'avoir pas été à Paris pendant ces glorieuses journées, de n'avoir pas tiré l'épée et peut-être versé mon sang pour la cause du peuple, pendant qu'elle est encore pure et belle. Je prévois trop bien que bientôt elle cessera d'être la mienne. Je n'aime pas les causes victorieuses!

On ne saurait mieux dire que la mélancolie ne résulte pas de l'échec mais du pressentiment de l'échec, et de l'insatisfaction devant ce qui est. Par où Montalembert rejoint l'expérience des jeunes romantiques et libéraux de son âge.

<sup>16</sup> *Ivi*, t. II, p. 8. Voir aussi 6 avril 1830 jour où fait ses Pâques: «Quelle existence pitoyable que la mienne! Tous les jours je me sens dégénérer, tous les jours je vau moins que la veille». *Ivi*, p. 16.

<sup>17</sup> *Ivi*, 7 avril 1830, p. 16.

## Une éducation européenne

Fils bien né d'une aristocratie éclairée, Montalembert tire très précocement profit de la sociabilité européenne mondaine et savante, si vivace au début du dix-neuvième siècle et du compagnonnage avec les jeunes artistes et penseurs. Dès l'âge de douze ou treize ans il note dans son journal son enthousiasme pour le diorama (25 octobre 1822), pour les manuscrits de la bibliothèque royale (30 octobre 1823), pour M<sup>lle</sup> Mars qu'il admire au théâtre français (30 octobre 1822); à 14 ans, en 1824, débute son éducation méthodique: il va écouter en 1825, 1826, 1827 à la société royale des bonnes lettres les conférences d'histoire de Rio, et le 23 janvier 1826 il écoute Berryer à la société des bonnes études<sup>18</sup>. Il fréquente très tôt les salons internationaux – celui de Mme Swetchine, dans les années trente, où les Russes étaient nombreux; celui de Mme de Lamartine, une anglaise et il n'hésite pas à s'y mettre en avant. Ainsi il se fait hardiment le défenseur du romantisme face à Brifaut, le parangon du classicisme, chez Madame de Narbonne qui le présente à M. de Lamartine le 22 avril 1830 (t. II, p. 21)<sup>19</sup>; il fréquente les Hugo quoiqu'il juge Mme Hugo fort grossière, mais Victor, le 16 juillet 1830, lui donne une leçon particulière sur l'avenir du christianisme et les beautés de l'architecture gothique – c'est le moment où il rédige *Notre Dame de Paris*<sup>20</sup>. Outre la fréquentation des salons, Montalembert pratique la lecture en commun, suit à la Sorbonne les cours de Guizot, Villemain ou Cousin, qui lui donne des conseils pour lire les philosophes allemands<sup>21</sup>, fréquente

<sup>18</sup> *Ivi*, t. I, p. 48: «Il y a eu dans son discours deux beaux morceaux: sur l'union de la religion avec nos libertés monarchiques, et sur la souveraineté du monarque indépendante de toute autre puissance. Ses raisonnements n'ont pu me convaincre entièrement».

<sup>19</sup> Il assiste bientôt aux lectures chez Mme de Lamartine. Ainsi le 27 mai 1831 (*ivi*, t. II, p. 26-27) il y rencontre Madame et M<sup>lle</sup> Gay, le baron d'Eckstein, Brifaut qui lit une pièce exécutable, et Lamartine qui récite deux pièces des *Harmonies*.

<sup>20</sup> Voir *ivi*, t. II, p. 39 et de nouveau le 14 janvier 183, p. 136. La représentation de *Marion Delorme* lui cause une grande émotion: voir, *ivi*, 14 mai 1831 (p. 187): «course chez Victor Hugo à 10 heures, pour aller ensuite avec lui à la Porte St.-Martin entendre lire *Marion Delorme*, sa tragédie inédite [...] *Je n'ai jamais éprouvé de jouissance littéraire plus vive et plus profonde qu'en assistant à la lecture de ce drame sublime*. Je n'ai lu nulle part des scènes d'amour plus pures, plus fraîches, plus d'accord avec mes propres émotions que celles entre Didier et Marie au 1<sup>er</sup> et 3<sup>e</sup> acte. Je n'ai vu nulle part acte plus profondément et plus historiquement tragique que le 1<sup>er</sup>».

<sup>21</sup> Ainsi durant le premier semestre de l'année 1828 il va voir Guizot pour une souscription pour les Grecs le 18 février, va écouter Villemain sur *l'Émile* de Rousseau le 26 février 1828, rend visite à Guizot de nouveau le 13 mars, à Michelet le 27 mars, à

Michelet, mène le 29 août 1831 avec Lamennais une «admirable discussion sur l'aristocratie et sur l'état futur de la société», et le lendemain 30 août avec Lacordaire une «admirable conversation, comme hier, sur les études à faire, sur les grands hommes du siècle de Louis XIV, sur Montaigne qu'il aime tant, etc.». En 1830, il atteint ses vingt ans et sa boulimie de lectures et de rencontres semble s'accroître encore, encouragée par la multiplicité de ses relations sociales et intellectuelles: pour n'en donner qu'un exemple, en janvier 1830 il lit le «magnifique sermon de Bourdaloue sur l'Épiphanie» (3 janvier 1830, t. II, p. 2), Aristote, des travaux divers d'histoire, les discours de Henry Grattan membre du parlement d'Irlande et défenseur protestant des catholiques (mardi 5 janvier, p. 2), Montesquieu et Sismondi, mais aussi le 9 janvier jusqu'à trois heures du matin «le délicieux roman de *Valérie*» de Mme de Krudener, qui le fait pleurer comme un enfant, et du Hugo le 7 janvier 1830 – sans doute *Hernani* qu'il ira voir en février et dont il juge les «Scènes d'amour ravissantes» (11 mars 1830, t. II, p. 10).

Par cette sociabilité mondaine et savante, par son ouverture au courant romantique et aux idées les plus novatrices, Montalembert est bien au cœur des débats de son temps, et très proche, somme toute, des jeunes libéraux quoiqu'il s'en distingue par sa piété fervente, et aussi par sa précocité boulimique de lecteur.

Ses goûts en matière de peinture sont plus classiques. Le samedi 28 août 1824 il note: «J'ai été à l'Exposition des ouvrages des auteurs vivants au Louvre. Il n'y avait presque rien qui valût la peine de voir (t. I, p. 26). On sait que c'est à cette exposition qu'Adolphe Thiers reconnut le génie de Delacroix. De Delacroix Montalembert ne fait jamais que des éloges ambigus. «Du reste», conclut-il le 13 janvier 1830, toutes les odalisques nues, ces misérables copies du Moyen Âge, tout cela m'a semblé d'un goût détestable». (t. II, p. 4). Sans doute cette cécité est-elle l'envers de son goût aristocratique pour la peinture ancienne et les monuments du passé, gothiques tout particulièrement. Elle est aussi paradoxalement chez lui une forme de romantisme. Le Moyen Âge – historique, pas celui de la peinture troubadour – le séduit par une fraîcheur adolescente. Ainsi il admire, le 27 août 1829, dans la petite

Guizot de nouveau le 12 avril et le 22 mai, écoute le cours de Cousin le 17 avril, 1<sup>er</sup> mai, 8 mai, 29 mai, 5 juin, 26 juin... Brillamment précoce, Montalembert avait retenu très tôt l'attention des plus grands professeurs.

ville de Greifswalde que «les toits à gradins de ses antiques maisons, les formes gothiques de ses églises, de son hôtel de ville rafraîchissent l'œil que fatigue cruellement à mon avis la maigre et chétive modernité des villes de Suède, et même la splendide civilisation de celles de France. *Décidément j'aime l'antiquité; rien n'est précieux pour moi de ce qui est étranger aux souvenirs*» (t. I, p. 293). Les ruines gothiques, dont Victor Hugo lui a appris la splendeur<sup>22</sup>, satisfont en lui la sensibilité funèbre en même temps que le mythe de temps aristocratiques qu'il imagine heureux, en Anjou comme ailleurs en Europe.

Ce qui singularise ce jeune homme, assez peu absorbé par ses études de droit – les études de droit étaient, il est vrai, alors très routinières – c'est sans doute son vif intérêt pour la culture européenne. Il est polyglotte: il parle parfaitement l'anglais, l'allemand et l'italien, et apprend ensuite le suédois, le polonais et l'espagnol. Il suit avec passion tout le mouvement européen des arts. En musique: comme Stendhal, c'est un amateur passionné et éclairé de l'opéra italien: de Rossini, dès 1824. Pour en donner quelques exemples: le 7 août 1824 il va écouter *la Gazza Ladra* de Rossini à l'opéra italien, le 7 septembre *la Donna del Lago* au grand opéra – il ira de nouveau l'écouter cet opéra le 21 août 1828 au Théâtre-italien; *Tancredi* le 22 mars 1825. Il va aussi écouter *Otello* deux fois le 28 mars 1826, et de nouveau le 2 septembre 1828. Mais il aime aussi Mozart<sup>23</sup>, Beethoven, les concerts de Liszt, le *Freyschütz* de Weber, ne trouve rien de plus dramatique que *la Muette de Portici*, au grand Opéra le 12 juillet 1830. Amateur éclairé, donc, plus en quête d'émotions que d'analyses, mais toujours curieux.

La littérature est le lieu où se déploie le plus amplement sa sensibilité européenne. Anglophone et anglophile, il se nourrit de Walter

<sup>22</sup> Le 21 mars 1831 au terme de son voyage dans le val de Loire il commente «la vie nouvelle que l'architecture gothique prêchée par Victor Hugo m'a révélée» (Ch. de Montalembert, *Journal*, cit., t. II, p. 161); le 23 mars 1831 il note: «charmante causerie d'une heure sur mes jouissances gothiques en Anjou, sur son roman de *Notre Dame de Paris*, horriblement beau, et qui fera une révolution en architecture» (*Ivi*, p. 162); dans «l'Avenir» du 11 avril et du 28 avril 1831 il publie un article «*Notre Dame de Paris* par Victor Hugo» où il fait l'éloge du «Chantre inspiré des traditions et des croyances chrétiennes» et du «Chantre dévoué de la monarchie». Cette admiration pour le Moyen Âge explique son goût pour les villes allemandes.

<sup>23</sup> Il va écouter le *Don Giovanni* à l'opéra le 29 juin 1826, de nouveau le 29 août 1832.

Scott dont les héros lui viennent spontanément à l'esprit lors de ses voyages; Byron lui est familier, les romans sentimentaux anglais aussi. La littérature allemande contemporaine lui est connue dès son séjour en Suède, en 1829, puisqu'il participe à la revue romantique «Phosphoros» influencée par le romantisme allemand (voir 5 mars 1829). En septembre 1829, il traverse rapidement l'espace germanique pour se rendre en Italie, rêvant de l'Allemagne staëlienne (t. I, p. 306). Le premier périple allemand de 1832 lui permet de prendre contact avec les intellectuels en vue (Brentano, Döllinger, Goerres, Baader, Schelling, le peintre Cornelius). Aidé par Cousin, dès 1828 il se passionne pour les philosophes allemands et leur conceptualisation des rapports entre religion et philosophie, lit Schelling et Kant. Tout cela, qui a été bien étudié, montre une vocation intellectuelle affirmée chez un jeune homme qui, le 4 juillet 1826, déclarait: «J'espère débiter dans la carrière de la gloire par des succès à l'université» (t. I, p. 63), et qui fit de ses voyages une université du monde.

De Montalembert on pourrait donc dire, comme de Tocqueville ou du jeune Hugo, que son instinct et ses opinions ne coïncident pas. Traditionaliste par instinct et par piété, il est novateur par l'âge, les goûts artistiques, les lectures, les fréquentations. Aristocrate de tradition anglaise, il aime pourtant le séjour de l'antique château de la Roche Guyon où il est reçu par le très réactionnaire duc de Rohan (19 et 20 octobre 1822, t. I, p. 9). Il fréquente les grands en Suède, mais exerce un humour féroce sur la «science pour rire» de l'académie suédoise des sciences aux bancs encombrés d'Excellences (4 avril 1829, t. I, p. 252). Si sa famille a pour les Bourbons un attachement héréditaire, le jeune Charles est peu ému par la pompe royale. On l'emmène voir l'entrée du duc d'Angoulême, de retour d'Espagne, aux Champs Élysées le 2 décembre 1823 (t. I, p. 22)? «L'armée était superbe»; le 19 septembre 1824 il se rend en famille à l'exposition du corps de Louis XVIII aux Tuileries: «Sur le tout cela valait bien la peine de voir» (t. I, p. 28). Le 23 mai 1825 il va admirer les bijoux et ornements du sacre: «Sur le tout cela valait la peine de voir» (p. 34). Les cérémonies l'ennuient vite, les grandeurs d'établissement ne l'impressionnent guère. Comme les romantiques issus du courant royaliste, et ralliés aux principes libéraux, il est trop jeune pour croire à la survie, politique, morale et esthétique, d'un monde ancien exténué, quoique trop aristocrate pour se rallier à la démocratie. D'où l'ambition

d'inventer une tradition: inventer une aristocratie héritière des valeurs héroïques prêtées à une aristocratie mythique, inventer une religion compatible avec le monde moderne, modifier, en somme, ce qu'on ne veut pas perdre par fidélité et par instinct. Quoiqu'il n'ait jamais été démocrate, Montalembert n'a de goût pour l'aristocratie que comme classe de service et de culture. En quoi il participe dès ses premières années du libéralisme anti-absolutiste issu des Lumières, qui déteste le droit romain, trouve son modèle en Angleterre et cherche l'équivalent des aristocraties dans des élites ouvertes aux capacités à l'anglaise. C'est dans son éducation européenne et dans le milieu intellectuel ouvert au romantisme de la fin de la Restauration que Montalembert a trouvé très tôt la conception de l'aristocratie qu'il développera en août 1839-avril 1840 dans ses grandes lettres sur l'aristocratie adressées à Lacordaire.

Son drame est que ce romantisme libéral butte sur la crispation réactionnaire d'une Église à laquelle il est passionnément attaché. Son journal s'ouvre le 9 mai 1822 sur la première communion. La prière, la confession, l'examen de conscience rétrospectif, les pratiques religieuses du jubilé rythment la vie familiale. Il goûte, on l'a vu, la société du cardinal duc de Rohan, il pleure la mort de Montmorency son protecteur membre de la Congrégation. Il passe des soirées charmantes en discussions religieuses et théologiques (1<sup>er</sup> janvier 1826), particulièrement charmantes, il faut l'avouer qu'une présence féminine égaie ces discussions. Mais cette religion héritée ne peut survivre, il en a la conviction confirmée par ses interlocuteurs libéraux, qu'en s'accommodant des passions nouvelles, en s'alliant à la liberté, comme sait le faire le protestantisme suédois. D'où la détestation de Montalembert pour les jésuites, et pour tous les partisans d'une religion inféodée à l'ordre politique ancien<sup>24</sup>, et son peu d'estime pour Bonald. Tirailé entre l'ancien et le nouveau, le rêve de l'Église médiévale et la sympathie pour l'Europe protestante, et toujours malheureux du temps présent, Montalembert anticipe son propre échec – en enfant du siècle comme tous ceux, si divers, que Paul Bénichou appelle les «cadets du romantisme», nés vers 1810 et qui «ne savent remédier à leur infortune qu'en la glorifiant»<sup>25</sup>. Mais Montalembert, si féru de litté-

<sup>24</sup> Voir cette note ajoutée en tête du journal des années 1826-1828 (Ch. de Montalembert, *Journal*, cit., t. I, p. 45): «Curieux comme témoignage de l'exagération de mes idées libérales et anti-jésuitiques de 16 à 20 ans».

<sup>25</sup> P. Bénichou, *L'école du désenchantement*, Gallimard, Paris 1992, pp. 8 et 9.

rature et de musique qu'il ait été, se sentait une vocation politique et non poétique. Le désenchantement chez lui va prendre la forme, dénoncée par Gobineau, d'une philosophie de la lenteur: la liberté ne peut vivre que de longs efforts et de conquêtes successives. De transaction avec le monde ancien. Faute de trouver en France le lieu favorable à cette transaction, Montalembert va élaborer une politique européenne en faveur des peuples chrétiens opprimés.

### **Une vocation politique européenne: le devoir d'assistance aux peuples opprimés**

Chez Montalembert la vocation politique est d'autant plus précoce qu'elle est héréditaire, puisqu'il devait succéder à son père à la chambre des Pairs. Lors de son entrée au collège Sainte-Barbe, le 8 octobre 1826, il s'attriste que la réclusion studieuse le condamne à renoncer à la politique qu'il aimait tant (t. I, p. 71), ce qui, en fait, ne l'empêche nullement de prendre parti pour les libéraux portugais le 14 décembre 1826, ni de noter dans son journal, le 31 octobre 1828 (t. I, p. 211): «Aujourd'hui j'ai conçu le plan d'une histoire d'Irlande, dont mon père m'a fortement conseillé l'exécution». L'érudition n'était assurément pas alors ce que cherchait le jeune homme – l'histoire de l'Irlande est une arme en faveur de l'émancipation irlandaise<sup>26</sup>. En cela il est bien l'élève de Guizot: l'Histoire du passé se nourrit des soucis politiques du présent et s'inscrit dans l'horizon de réformes politiques urgentes. Le livre sur l'Irlande, et le voyage qui doit en fournir la matière, et que les malheurs familiaux feront reporter à son grand désappointement, ont pour enjeu le bonheur, la liberté, et peut être la gloire du jeune homme...<sup>27</sup>. Emmanuel Mounier a bien montré ce primat de l'action sur la connaissance:

<sup>26</sup> Voir lettre à Cornudet, 21 novembre 1828: «J'ai résolu d'écrire une histoire d'Irlande depuis 1688, et le plus vite possible, afin qu'elle paraisse, si cela se peut, avant que la question vitale de l'émancipation soit décidée» (lettre citée dans Ch. de Montalembert, *Journal*, cit., t. I, p. 211).

<sup>27</sup> Lorsque la maladie de sa sœur retarde le voyage, il écrit le 3 juin 1829 (*Ivi*, p. 261): «Je le vois bien, il faut renoncer à l'Irlande: mon bonheur, ma liberté, peut-être ma gloire, tout va s'ensevelir dans l'abîme que Dieu a creusé sous mes pas. Certes jamais désappointement plus cruel ne pourra m'accabler, jamais la volonté divine ne se jouera plus impitoyablement de mon impuissance».



C'est l'infortune de ceux qui vivent dans les époques de transition et de décadence qu'ils ne peuvent construire en matériaux durables. Homme d'action enfin plus que penseur, combattant de la tribune plus que théoricien, Montalembert n'a jamais ambitionné d'être le Bossuet du libéralisme chrétien<sup>28</sup>.

Le jeune Montalembert ne variera plus sur l'essentiel dans ses convictions: à seize ans il s'est situé dans le libéralisme, qu'il définit d'un mot: «constitutionnel»<sup>29</sup>. Lecteur de Montesquieu, il admire les grands orateurs de l'opposition libérale avant 1830: le général Foy; le duc de Broglie, Chateaubriand pour sa défense de la presse digne autant de Bossuet que de Montesquieu<sup>30</sup>; il n'admire pas moins les discours de Benjamin Constant sur la presse (13 février 1827) et sur le budget (8 mai et 18 mai 1827); ceux de Royer-Collard (14 février 1827). Il se préoccupe de la question du jury, s'indigne du rétablissement de la censure (25 juin 1827). Il partage même un moment avec l'opposition libérale la haine des jésuites. On le voit ainsi se promener sur la terrasse de St-Germain, au retour d'un séjour dans la société fort réactionnaire de la Roche Guyon le 1<sup>er</sup> septembre 1827 son Béranger à la main. L'année 1827 est l'acmé de ce libéralisme constitutionnel: on y voit le jeune homme se féliciter du triomphe des constitutionnels aux élections<sup>31</sup> et même le 3 décembre 1827 s'élever jusqu'au lyrisme:

Ainsi donc l'opinion publique, la cause de la liberté et de la justice a triomphé de tous les obstacles que lui opposaient l'influence effroyable de l'administration, et toutes les ressources de la ruse, de la corruption et de la violence. Le peuple français, par sa généreuse indépendance, s'est placé au premier rang des nations de l'Europe. Il a montré par un exemple brillant qu'il est digne de ses institutions et qu'il saura les défendre. Malheur à ceux qui méconnaissent sa force et trahissent sa confiance! Je crains bien cependant que dans la nouvelle Chambre, il n'y ait trop d'industrialisme et trop peu de religion: mais espérons<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> E. Mounier, *Montalembert, choix de textes et préface par Emmanuel Mounier*, cit., p. 11.

<sup>29</sup> Le 2 septembre 1828 il s'inclut dans le «parti constitutionnel» (Ch. de Montalembert, *Journal*, cit., t. I, p. 164).

<sup>30</sup> Voir *ivi*, 7 janvier 1827, p. 78 et 2 mai 1827, t. I, p. 92.

<sup>31</sup> Voir *ivi*, 25 novembre 1827, p. 116: «La France a triomphé».

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 117.



On voit bien ici se dessiner, avant même 1830, la méfiance de Montalembert envers une démocratie jugée matérialiste et impie. Comme Tocqueville mais plus encore que lui, si par son âge et sa culture intellectuelle il participe des espérances libérales, par instinct et par croyance il reste attaché aux valeurs du passé. On peut comprendre dès lors qu'il lise les *Considérations* de Joseph de Maistre avec délectation, en décembre 1830 comme un tableau de la France contemporaine<sup>33</sup> – et qu'il ait toujours gardé une distance politique avec Lamennais ou Lacordaire. On saisit bien aussi pourquoi il a de la sympathie pour les vaincus de l'Histoire, et le pressentiment de luttes où il ne l'emportera pas. Comme Tocqueville son contemporain, il s'inquiète du combat entre l'Église crispée sur le monde ancien et l'esprit nouveau. Dès 1828 l'aveuglement du clergé l'accable:

C'est ainsi que commence la triste lutte qui pourra produire une guerre civile, et qui, je ne le crains que trop, troublera la prospérité de la France, et ruinera le Catholicisme. Que deviendrai-je, quel rôle jouerai-je dans ces combats? *Partagé entre les deux camps, comment concilier mon ardent patriotisme avec mon attachement invincible à la foi de mes pères?*<sup>34</sup>.

La révolution de 1830 va inverser l'ordre de ses priorités, puisque l'oppression lui semble peser désormais moins sur la liberté constitutionnelle que sur la croyance religieuse. Montalembert se donne dès lors pour cause principale la défense du christianisme:

Une obscure pauvreté, et probablement un douloureux et solitaire exil, va succéder à une position sociale éminente et heureuse: eh bien! Je me sens mille fois plus de courage et d'énergie qu'avant la révolution. Il est vrai que j'ai une cause fixe, déterminée, restreinte à défendre, celle du Catholicisme: elle a toujours été la mienne, mais moins évidente, moins exclusive qu'aujourd'hui. Je rêve la persécution et le martyr comme je rêvais le ministère et la tribune<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> *Ivi*, 7 décembre 1830, t. II, p. 123: «cet admirable livre de De Maistre sur la France, qui s'applique si tristement à tout ce qui se passe aujourd'hui sous nos yeux».

<sup>34</sup> *Ivi*, 10 août 1828, t. I, pp. 152-153.

<sup>35</sup> *Ivi*, 9 décembre 1830, t. II, p. 124. Voir aussi, *ivi*, 10 décembre 1830, p. 124: «Je me trouve malgré moi accolé au parti du passé, des Carlistes. Je n'ai d'espoir et de refuge que le Catholicisme», et la conclusion de l'année 1830, *ivi*, pp. 132-133.

La priorité donnée à la cause catholique et plus largement chrétienne, et le rêve de la persécution vont trouver leur champ privilégié dans la défense des peuples martyrs: la Grèce et la Pologne. Comme si Montalembert ne trouvait que hors des frontières de France les peuples conformes à son double appétit de foi et de liberté. Le devoir d'assistance, et d'ingérence se nourrit du sentiment que tous les peuples sont solidaires dans leur quête du constitutionnalisme. Le *Journal intime* abonde, avant même 1830, en témoignages de cette solidarité d'un tout jeune homme avec les «constitutionnels» du monde entier. Dans la revue générale du monde qu'opère le *Journal*, deux peuples néanmoins sont plus chers à Montalembert que tous les autres: les Irlandais et les Grecs, parce que ils conjuguent la revendication de l'indépendance avec la défense de leur foi. Chez eux religion et modernité sont inséparables si bien qu'ils offrent une image inversée de la France, et qu'ils satisfont en Montalembert à la fois le désir chrétien du martyr, le romantisme du combat jusqu'à la mort, et la passion de la liberté.

On a vu combien la volonté de se rendre en Irlande et d'œuvrer à l'émancipation des irlandais était précoce chez Montalembert. L'émancipation des catholiques, écrit-il le 20 avril 1829 (t. I, p. 254), «C'est une immense victoire pour l'humanité et la religion, et surtout pour la prospérité future de l'Angleterre.» L'arrivée dans la baie de Dublin le samedi 4 septembre 1830 est l'entrée dans le vert paradis de l'enfance retrouvée: les clochers gothiques, «l'air de l'Irlande, son ciel bleu et son beau soleil, me rafraîchissent le cœur», écrit le jeune homme: je trouve à ce pays tant aimé un air de fraîcheur et de jeunesse que je n'ai encore vu nulle part» (t. II, p. 59). La beauté sauvage du Glen du Dargle, «le plus ravissant endroit que j'ai encore vu depuis que je suis au monde», écrit-il le 15 septembre 1830, fait naître dans l'âme du voyageur une «exaltation», «une force, une énergie, je dirai presque une éloquence jusqu'à présent inconnue, je me retrouvais tel que j'étais dans les meilleurs jours de mon passé, avec encore plus d'élan, de confiance» (t. II, p. 65). La rencontre décevante avec un O' Connel jugé sans grande élévation d'idées ne tempère en rien l'admiration pour le peuple irlandais et la compassion indignée devant l'oppression dont il est victime.

Le malheur des Grecs et des Polonais suscite de la même façon chez Montalembert le désir d'influer sur le cours de l'histoire, l'affirmation

de la solidarité entre les peuples, l'élan religieux. Libéral, Montalembert trouve dans ces deux cas l'occasion d'une lutte contre le despotisme. Romantique, il se retrouve aux côtés des philhellènes Byron, Hugo ou Delacroix, puis aux côtés de Mickiewicz et de Michelet, pour défendre l'héroïsme du peuple polonais<sup>36</sup>.

Le *Journal intime* est riche d'allusions à la lutte des Grecs et à la solidarité nécessaire des Chrétiens. Dès 1825 – l'année où se constitue le comité philhellène en France et où Chateaubriand publie sa *Note sur la Grèce*, Montalembert s'indigne de l'inertie du Vatican<sup>37</sup>. Le 10 avril 1826 le bruit court – à tort – de la prise de Missolonghi par les Turcs, Montalembert s'en prend à la passivité des Français et des Anglais:

O quelle ignominie, quelle dégradation pour tous les princes chrétiens!... Ah! Quel cœur chrétien, et français ne frémirait pas d'indignation en voyant tant de lâcheté dans les premiers peuples du monde!! Quelle tache ineffaçable sur la réputation des *dévôts* et des *royalistes* de notre siècle<sup>38</sup>.

Le 29 avril le canon du Fort Montalembert écrase à Missolonghi les Turco-Égyptiens «Quelle gloire pour le nom de Montalembert de se trouver uni de quelque manière que ce soit à une cause si glorieuse. Ah! Plût à Dieu que je pusse l'y faire briller en personne...»<sup>39</sup>. À défaut de combattre, Montalembert pétitionne. En 1827 il passe par des phases d'espoir et de désespoir: le 6 juin il croit à l'intervention occidentale: «les gouvernements chrétiens vont se réveiller de leur longue inertie et

<sup>36</sup> L'analogie entre le philhellénisme et la défense de la Pologne dans les formes même de l'engagement a bien été montrée par D. Barau, *La cause des Grecs*, Champion, Paris 2009, pp. 715-724.

<sup>37</sup> Voir Ch. de Montalembert, *Journal*, cit., t. I, 19 août 25, pp. 36-37: «Aujourd'hui nous avons reçu ici le *sublime* manifeste des Grecs au St Père du 12 mai 1825. On ne peut rien imaginer de plus beau. Je suis fort étonné que le Pape n'ait fait aucune démarche à ce sujet».

<sup>38</sup> Le 14 avril se réjouit de savoir que ville pas tombée «Quel bonheur! Peut-être Dieu voudra-t-il encore les sauver».

<sup>39</sup> Ch. de Montalembert, *Journal*, cit., t. I, p. 59. Voir aussi, *ivi*, 13 mai 1826, p. 60, à la nouvelle du massacre des assiégés de Missolonghi: «Quelle honte, je le répète, pour nous; mais quelle infamie, quelle flétrissure éternelle pour les Anglais, qui, prêchant partout la liberté civile et religieuse, s'en vont reconnaître l'indépendance des Espagnols révoltés en Amérique, et laissent massacrer à *leurs yeux* un peuple de héros, quand une seule parole aurait suffi pour les sauver. Selon moi, par cette lâcheté le gouvernement anglais est descendu au dernier rang des gouvernements de l'Europe».

prendre quelques mesures énergiques en faveur des héros de la Grèce». Le 20 juin «tout est perdu en Grèce» le 2 juillet, c'est pis:

Enfin il n'y a plus de Grèce... Cette nation sublime a cessé d'exister, et l'Europe reste flétrie de l'ignominie éternelle de l'avoir abandonnée à la plus dégradante, à la plus cruelle des tyrannies! Le cœur d'un Chrétien, d'un Français, est navré quand il songe au malheur de ce peuple de héros, et à la honte qui pèse sur sa patrie. Au reste si notre gouvernement (car la nation n'y est pour rien, Dieu merci, elle fait bande à part) si notre gouvernement s'est conduit d'une manière infâme, nous avons la consolation de penser que l'Angleterre, dont la marine et l'influence sont toutes puissantes en Orient, et le St Père, protecteur né des Chrétiens, se sont conduits d'une manière encore plus infâme<sup>40</sup>.

En octobre 1827 l'efficacité des escadres anglaises et françaises qui bloquent la flotte égyptienne fait renaître l'espoir, le journal note ensuite, en 1827 et 1828, toutes les nouvelles (et les fausses nouvelles); le 18 novembre 1828 enfin la nouvelle de la chute de quatre forteresses turques – Coron, Navarin, Modon et Patras – inspire ce commentaire: «Cette conquête est un événement unique dans l'histoire»<sup>41</sup>.

Pour les Grecs Montalembert avait participé modestement à la «Croisade d'opinion». Il était un peu jeune... Les Polonais lui offrent l'occasion d'entrer dans l'arène en traduisant et préfaçant le *Livre des pèlerins polonais* d'Adam Mickiewicz – ce qui lui attire la réprobation du pape, affligé de ce «livre plein de malice et de témérité, et précédé d'une longue et violente préface»... Montalembert y trouve la confirmation de son isolement: «Voilà donc la première marque d'attention publique que je reçois du Chef de l'Église après avoir consacré jusqu'à présent toute ma vie à le défendre!», commente Montalembert le 20 novembre 1833,

[...] Il y a longtemps que j'ai fait le sacrifice de ma carrière publique comme Catholique; mais me voilà atteint non plus seulement comme par l'encyclique dans ma carrière, mais dans le secret de ma conscience et de mes opinions. Me voilà à la veille d'être obligé de choisir entre la nécessité de renoncer au Catholicisme comme lumière de mes études et de mon avenir ou bien celle

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 216.

d'abandonner honteusement la cause de la liberté, des peuples, de la justice, de la Pologne enfin! la cause qui a fait palpiter mon cœur presque dès le berceau, qui a reçu tous mes serments, mes engagements, mes plus vives et plus ardentes émotions; c'est affreux! J'en perds tout à fait la tête<sup>42</sup>.

Montalembert, qui refuse de désavouer sa traduction malgré les instances de Lacordaire et de Mme Swetchine, a pleine conscience de se condamner à l'échec, par fidélité à ses principes. Accusé par les jésuites d'impiété libérale, il sait que son renoncement aux principes libéraux lui assurerait une «position excellente» [...]. Il retrouverait, dit-il, alors «un rôle infiniment plus brillant à jouer parmi les légitimistes que je n'en aurais jamais parmi les libéraux que je méprise pour la plupart et à qui je serai toujours suspect»<sup>43</sup>.

On saisit bien ici la cohérence des engagements européens de Montalembert: défenseur des Irlandais, des Polonais, puis des Belges, plus tard des Maronites libanais en butte aux Druzes et aux Turcs, il cherche à établir hors de France l'alliance entre le catholicisme et un libéralisme émancipateur dont les Français ont conçu le programme. Quand la Pologne se révolte le 29 novembre 1830, il commente le 10 décembre: «La Pologne se révolte: grande et glorieuse nouvelle. Hélas, toutes les causes en Europe valent mieux que la nôtre. Et cependant c'est nous qui donnons le branle à l'Europe»<sup>44</sup>. La solidarité européenne se renforce de la recherche d'une consolation hors de France.

Le *Journal* offre de Montalembert une image tout autre que celle du notable conservateur sans audace que traçaient ses adversaires. Éternel insatisfait, il appartient à ce que Bénichou appelait l'école du désenchantement, à ces écrivains qui lie leurs malheurs intimes et les malheurs de tous. Affectivement le jeune Charles ressemble à l'Adolphe de Constant. Outre sa prédilection pour les amours impossibles, les femmes déjà mariées ou inaccessibles, il semble ne jamais mieux penser à la femme aimée que loin d'elle, dans des promenades solitaires. Sa posture politique participe de ce même sentiment de distance, de

<sup>42</sup> *Ivi*, 20 novembre 1833, t. II, p. 388. La réprobation du pape envers la préface de Montalembert se trouve dans le bref du pape à l'évêque de Rennes du 5 octobre, voir note t. II, p. 388.

<sup>43</sup> *Ivi*, 26 décembre 1833, p. 397.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 124.

cette même anticipation de l'échec, tant la politique réelle est distante des principes élevés qu'il veut défendre. Avant 1830 il déteste Charles X et les jésuites, et rêve de la gloire de la tribune. Après la révolution, il défend les ministres de Charles X accusés, il méprise Louis Philippe «qui n'aime que la canaille» et qui fait selon lui le jeu de la démocratie despotique. Mais de tant d'insatisfaction, comment tirer une politique? En décembre 1830 Montalembert se sait malgré lui «accolé au parti du passé, des Carlistes» et n'est «content ni du *Correspondant*, qui est trop nul, ni de *l'Avenir*, qui est trop républicain»<sup>45</sup>. Croit-il, au fond, que le libéralisme puisse véritablement fonder une société nouvelle? Son libéralisme est une arme d'opposition. Dans un monde mauvais, Dieu seul donne aux âmes d'élite la force d'espérer, et le courage de l'héroïsme tragique malgré les désillusions inévitables. L'Irlande elle-même, si admirée, inspire des pages désillusionnées dans *De l'Avenir politique de l'Angleterre*, en 1855. Les échecs postérieurs de Montalembert à trouver dans la politique et dans l'Église la place que son talent semblait lui promettre sont donc inscrits dans l'expérience des années de formation. Comme Tocqueville il rêve d'une alliance entre l'Église et la modernité que rien ne favorisait; comme lui il rêve d'une aristocratie apte à se réformer et à diriger les peuples, mais c'est une aristocratie mythique, dont il ne trouve guère d'exemples au faubourg Saint-Germain. Mais comme Montalembert refusait de se rallier, même en rechignant, à la démocratie, il ne lui restait que l'admiration des beautés de la nature et de l'art, la compagnie de ses amis, de Lemarcis, Cornudet, Lacordaire, Lamennais, avec lesquels les liens du cœur semblent dessiner la figure utopique d'une société à la fois libre et croyante. Et les combats pour une liberté européenne qui à ses yeux même devaient souvent ressembler aux chimères de Don Quichotte.

<sup>45</sup> *Ivi*, 10 décembre 1830, p. 124.

### III.

## MONTALEMBERT, TÉMOIN DE L'EUROPE DE SON TEMPS

NICOLE ROGER-TAILLADE

Sa naissance, son éducation, son mariage, toute son action politique et religieuse font de Montalembert un Européen au sens plein du terme, dans la grande tradition humaniste et aristocratique. À cet idéal de cosmopolitisme, qui a caractérisé les grandes époques d'échanges culturels européens, s'ajoute, en ce siècle de révolutions politiques qu'est le XIX<sup>e</sup> siècle, l'expérience de l'émigration. «Fils et petit-fils d'émigrés, né moi-même au sein d'un exil politique»: ainsi se présente Montalembert dans un discours consacré aux réfugiés étrangers<sup>1</sup>.

Je me propose d'examiner d'abord sa connaissance de l'Europe, surtout à travers ses voyages; puis la stature européenne qu'il s'est acquise, d'autant plus surprenante qu'elle est indépendante de toute fonction exercée; ensuite son appréciation le plus souvent critique de la politique étrangère de la France, ainsi que ses tentatives d'action personnelle; et enfin les réflexions que lui inspirent les transformations politiques de l'Europe de son temps.

I. Sa connaissance de l'Europe, il la puise dans ses lectures, ses rencontres, ses relations épistolaires. Les correspondances étrangères reçues par Montalembert occupent, dans les archives de La Roche-en-Brenil, les dossiers 681 à 712, ce qui est considérable. On aura remarqué, dans le *Journal intime*, en tête de chaque journée, à partir de 1844, la mention des lettres reçues et écrites; puis, à la fin de chaque carnet

<sup>1</sup> Ch. de Montalembert, *Discours du 5 mai 1838*, in *Discours*, Jacques Lecoffre, Paris 1860, t. I, p. 127.

annuel, les listes des livres lus, des relations «nouvelles ou renouvelées»: on y relève un grand nombre de noms et de titres étrangers. Ces listes, pour être fastidieuses, n'en sont pas moins utiles, très précieuses même: elles attestent à la fois de l'ampleur de la curiosité intellectuelle de Montalembert et de son rayonnement dans un grand nombre de pays étrangers; du reste, elles font partie intégrante de l'écriture du *Journal intime*.

On ne peut qu'admirer l'extraordinaire aisance avec laquelle Montalembert s'informe. Certes, la principale langue de communication au XIX<sup>e</sup> siècle est le français, et c'est en français qu'il correspond avec ses amis étrangers. Mais il pratique couramment l'anglais et l'allemand, très probablement l'italien et l'espagnol, un peu le polonais. En Hongrie seulement, il a besoin qu'on lui traduise les débats à la «Table des Magnats».

Grand voyageur, Montalembert connaît admirablement l'Europe. Le destin a voulu qu'il ne visite pas les autres continents, qu'il atteigne les confins de l'Europe sans aller au-delà. Ses projets de voyage au Proche-Orient ont tourné court: en 1834, lorsque son ami César Plater renonce à l'accompagner (*Journal*, 6 septembre)<sup>2</sup>; en 1840, lorsque l'intervention anglaise en Syrie l'empêche de se rendre en Terre-Sainte et en Égypte. À Constantinople, depuis la résidence de l'ambassadeur Pontois à Therapia, il fait une «tournée en caïque pour la première fois en Asie»<sup>3</sup>. En mai 1843, il put apercevoir les côtes marocaines, au cours de la traversée de Madère à Gibraltar<sup>4</sup>. En 1866, la maladie lui interdit le voyage d'Amérique – «ce beau voyage plus intéressant et plus consolant que jamais depuis l'écroulement de l'Europe centrale à Sadowa» (*Journal*, 16 juillet 1866).

En revanche, il a voyagé de la Suède à l'Espagne et à l'Italie, de l'Irlande à la Pologne et à la Turquie. Les pays où il retourne le plus fréquemment sont sans doute l'Angleterre, l'Allemagne et la Belgique. On

<sup>2</sup> Les références au *Journal intime inédit* ne feront pas l'objet de notes: elles seront indiquées, entre parenthèses, dans le texte même, à la suite de la citation. Le *Journal intime inédit* a été publié aux Éditions du Cnrs pour les tomes I et II (1990), aux Éditions Honoré Champion pour les tomes III à VIII (2003-2009).

<sup>3</sup> «Tablettes journalières» inédites, 7 septembre 1840 (Archives de La Roche-en-Brenil, cotes 10-13).

<sup>4</sup> *Ivi*, 1<sup>er</sup>-2 mai 1843.



sait qu'il a passé les dix premières années de sa vie à Londres, auprès de son grand-père James Forbes. Il y retourne en 1839, lors de la mort de sa mère. En 1855, au cours d'un séjour d'un mois et demi, il assiste aux séances du Parlement britannique, visite Eton, Cambridge, Oxford, où il est reçu docteur; à plusieurs reprises, il rencontre les princes d'Orléans en exil. En 1858, de nouveau, il suit les débats à la Chambre des Lords et à la Chambre des Communes, il fait plusieurs visites à la famille royale en exil, y compris, cette fois, à la duchesse d'Orléans. En 1862, il se rend à l'Exposition universelle de Londres, est encore reçu par la famille d'Orléans, et, en compagnie de Lord Dunraven, fait un grand tour d'Écosse. Ces voyages lui fournissent la matière de ses articles *De l'Avenir politique de l'Angleterre* (novembre 1855) et *Un débat sur l'Inde au Parlement anglais* (octobre 1858). Les sites visités en Écosse-Peterborough, Whitby, Jarrow, Tynemouth, Lindisfarne, Melrose, Staffa, Iona – inspireront les très belles descriptions des monuments de la foi chrétienne, cathédrales et abbayes, des Livres III à V des *Moines d'Occident*.

Son goût pour l'Allemagne remonte aussi à son enfance: il y avait séjourné lorsque son père était ministre de France à Stuttgart. Il l'avait ensuite traversée en 1829, rentrant de Suède en France en compagnie de sa mère et de sa sœur Élise, âgée de 15 ans, malade, agonisante, qui devait mourir le 3 octobre à Besançon. Au retour de Rome, en 1832, avec Lamennais, il traverse le Tyrol et séjourne à Munich. C'est l'Allemagne qu'il choisit, en 1833, quand il décide de s'éloigner des polémiques religieuses en France, la grande Allemagne que Madame de Staël avait fait découvrir aux romantiques français. Il conçoit ce voyage, qui dure plus d'un an, comme le «pèlerinage d'un catholique au XIX<sup>e</sup> siècle»<sup>5</sup>. Il partage son temps entre excursions, souvent à pied, et étude, désireux de mieux connaître, en philosophie, «l'école catholique et synthétique du midi de l'Allemagne qui cherche à expliquer la religion par la philosophie et qui a pour chefs Schelling, Zimmer, Baader, etc.», que lui avait fait découvrir l'abbé Studach à Stockholm<sup>6</sup> – et, dans les arts, «l'école catholique allemande» des Nazaréens, qui l'avait transporté d'admiration à Rome, dans l'atelier d'Overbeck (*Journal*, 4 février 1832). Il tra-

<sup>5</sup> Lettre du 22 août 1833 à Lamennais in L. Le Guillou (éd.), *Correspondance générale de Lamennais*, Armand Colin, Paris 1974, t. V, p. 798.

<sup>6</sup> Lettre du 28 octobre 1828 à Léon Cornudet in *Lettres à un ami de collègue*, Victor Lecoffre, Paris 1884, p. 136.

versera encore l'Allemagne à de nombreuses reprises: au début de son voyage de noces en 1836; en 1840, pour se rendre à Constantinople; en 1842, pour rejoindre sa femme Anna aux eaux d'Ems; en 1860, avec sa fille Catherine; en 1861, avec Anna et Catherine, sur le chemin de l'Autriche, de la Hongrie et de la Pologne.

Les pays du sud de l'Europe l'attirent tout autant. À l'annonce du voyage à Rome, il est littéralement transporté: «Oui, à Rome! Porter aux pieds du Souverain Pontife notre déclaration de foi avec l'abbé de La Mennais et Lacordaire. Quel projet! Quel rêve!» (10 novembre 1831). Rome est la ville qui cristallise deux des attachements les plus intimes au cœur de Montalembert: sa profonde vénération pour l'institution pontificale, qui lui fait éprouver une émotion intacte à chaque nouvelle audience, en 1832, 1836-1837, 1850; et, dans un registre tout différent, son amour-passion pour la princesse polonaise Hedwige Lubomirska, dont le souvenir se mêle aux lieux visités ensemble, souvenir qu'il s'efforcera d'effacer en parcourant les mêmes sites avec Anna, pendant leur voyage de noces. En 1842 et 1843, Montalembert séjourne à Madère, dont le climat devait être bénéfique à la santé de sa femme Anna. C'est de Madère qu'il fit son premier voyage en Espagne, par mer jusqu'à Gibraltar, puis en grande partie à cheval avec son beau-frère Xavier de Mérode, jusqu'à Grenade, Cordoue, Séville, Cadix et Lisbonne, avant de rentrer en France pour un mois environ, et de retourner à Madère. Il revint en Espagne en 1865, cette fois depuis Bayonne, par les Pyrénées, et visita Saragosse, Pampelune, Burgos, Avila, puis Madrid et Tolède, Valladolid, la province basque du Guipuzcoa et enfin Loyola.

En outre, Montalembert se distingue de la grande majorité de ses contemporains par l'intérêt qu'il porte au «monde Slave, si important et si méconnu de l'Europe» (27 janvier 1850). Parcourant l'Europe centrale, il a rencontré plusieurs de ces peuples slaves: il a entendu, à Prague, chanter «des litanies et des cantiques [...] dans cette langue bohême» qui lui semble du polonais (4 octobre 1833). À Mariazell, de même, il a été touché par les chants «d'une race slavonne, qui habite les parties de la Styrie et de la Carinthie qui avoisinent la Dalmatie. Personne ne pouvait les comprendre ni ne savait d'où ils venaient: ils chantaient en leur langue slavonne bien mieux que les Allemands»<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Lettre du 14 août 1840 à Théoduline de Mérode, citée par le R.P. Lecanuet, *Montalembert*, Poussielgue, Paris 1898, t. I, p. 12.

En 1861, venant de Vienne et de Hongrie, il se rend en Pologne autrichienne et en Pologne prussienne. Il visite Cracovie, les salines de Wieliczka, Breslau, Gnesen, Dantzig, et Marienbourg, le château des Chevaliers Teutoniques. Au bout de deux semaines, il quitte cette terre polonaise «qui [lui] est devenue plus chère que jamais» (12 juillet 1861).

Les voyages de Montalembert dessinent une carte assez exacte de l'Europe telle qu'il se la représentait, telle qu'il la voulait. Il repousse quasiment hors d'Europe la Russie, cet «empire plus qu'à moitié asiatique»<sup>8</sup>, schismatique et despotique. L'Europe, une et multiple, est, pour lui, essentiellement chrétienne; elle aspire à la liberté; elle développe, en politique, des institutions parlementaires. C'est ainsi que l'inventaire des monuments religieux lui permet de recomposer une Europe médiévale dont le christianisme fondait l'unité, en écho aux lignes sur lesquelles s'ouvre l'essai de Novalis, *Die Christenheit oder Europa*: «C'était une belle et brillante époque, que celle où l'Europe était une terre chrétienne, où une seule et unique chrétienté habitait ce continent humainement articulé» – Novalis auquel Montalembert a consacré un article dans «l'Avenir»<sup>9</sup>. Dans les mélodies irlandaises, écossaises et jacobites, comme dans le *Boze cos Polske* en Pologne, il excelle à percevoir la plainte des peuples qui redemandent leur liberté. La vie politique du présent, enfin, le passionne, et partout, ou presque, il s'intéresse à la vie parlementaire: à Stockholm, où il a la chance d'assister à l'ouverture d'une session de la Diète, qui ne se réunit que tous les cinq ans; en Angleterre, bien sûr; en Belgique encore; à Vienne, à la Chambre des Députés et «au *Herrenhause* ou Chambre des Pairs»; en Hongrie, à la «*Table des Magnats* ou Chambre des Pairs» et à la Chambre des Députés. En Pologne, il rencontre Joseph Morawski, l'un des vingt députés polonais qui siègent à la seconde Chambre de Prusse (6 juillet 1861). Rien d'étonnant qu'il n'ait songé, dans ses dernières années, sans le réaliser, à «un écrit sur la résurrection du parlementarisme en France et en Europe» (3 mars 1868).

<sup>8</sup> Ch. de Montalembert, *Le Pape et la Pologne* (mai 1864), in *Œuvres polémiques et diverses*, t. III, Lecoffre, Paris 1868, p. 209.

<sup>9</sup> Le 9 septembre 1831. Article reproduit dans les *Mélanges d'art et de littérature*, in *Œuvres*, tome VI, Lecoffre, Paris 1861, pp. 385-403.

II. Très jeune, Montalembert s'est intéressé à la politique étrangère: à la guerre d'indépendance de la Grèce ou à l'émancipation des catholiques en Grande-Bretagne. Dans sa carrière, il n'a pourtant jamais occupé l'un de ces postes diplomatiques ou ministériels qui semblaient naturellement lui revenir. En 1838, court le bruit de sa nomination à l'ambassade de Bruxelles (21 et 30 janvier), et cette perspective lui plaît: «Je le désirerais beaucoup, écrit-il; cela me conviendrait sous tant de rapports. Anne y serait du moins sur le même pied que la Princesse de Ligne!» (17 février 1838)<sup>10</sup>. De ce projet, il n'est plus question dans les mois qui suivent, et Montalembert note «la froideur constante que Sa Majesté [lui] a témoignée en toute circonstance», ajoutant: «Il sent bien que je suis trop catholique et trop indépendant en politique extérieure pour lui» (17 mai 1838).

En 1840, il fait part à Thiers, président du conseil, de son «vœu d'entrer dans la diplomatie d'une manière utile et conforme à [ses] principes, c'est-à-dire au service d'une politique vraiment généreuse», à un poste qui «serait de nature à [le] laisser développer [ses] principes politiques et religieux». Il «exprime le désir d'être envoyé quelque part où [il] pourrait agir comme catholique, au profit du Saint-Siège, comme en Portugal, ou au profit de la bonne renommée de la France, comme en Bavière» (4 mars 1840). Mais Anna «trouve que c'est *trop tôt*, que cela fera mauvais effet, [qu'il] n'aura plus ce vernis d'impartialité et de générosité qu'elle croit trouver dans [sa] position actuelle» (*ibidem*). On ne sait pourquoi, quelques mois plus tard, «on dit partout [qu'il est] nommé Ambassadeur en Bavière» (23 juin 1840): il n'en est rien, car, dès le 9 mars, en dépit des encouragements de son beau-père et du général Skrzynecki, il a pris «la résolution de n'en plus parler à M. Thiers, persuadé que [son] silence suffira pour enterrer ce projet».

À plusieurs reprises, par la suite, il sera question d'ambassades, sans plus de résultat. Sous la République, il «apprend [qu'il a] été un moment *nommé à l'ambassade de Londres*», sur la proposition de Falloux, qu'il avait été agréé par le ministre des affaires étrangères Drouyn de Lhuys, et que le Prince Louis Napoléon le trouvait «très convenable»; mais que, poursuit-il, «Lord Palmerston avait fait savoir que jamais il

<sup>10</sup> Marie-Anne, dite Anna de Mérode, fille du comte Félix de Mérode, que les Belges avaient songé à choisir pour roi après leur révolution, est sa femme depuis 1836. Hedwige Lubomirska, qu'il avait tant aimée à Rome, avait épousé le Prince de Ligne, «l'un des plus grands seigneurs de l'Europe» (*Journal*, 10 mars 1836).

ne consentirait à ce choix, à cause de mon invective contre lui dans mon discours sur le *Sonderbund*». Il ajoute: «Ainsi, ma langue, ou pour mieux dire, mon dévouement à la vérité, me fait manquer l'Académie, le ministère et la première des Ambassades!» (26 décembre 1848). Le 23 janvier 1849, on relève dans le *Journal* cette phrase soulignée et suivie de deux points d'interrogation, sans autre précision: «*L'abbé Dupanloup vient de la part de Falloux me relancer pour l'Ambassade de Vienne, qui ne me convient en aucune façon*», et le 6 octobre 1849: «Aujourd'hui pour la première fois M. le Comte Molé me propose d'entrer au ministère avec lui, s'il y est appelé. Je refuse par des motifs qu'il ne semble pas bien comprendre». C'est avec une certaine hauteur qu'en 1851 il refuse d'avance le ministère des affaires étrangères, qui ne lui a pas été proposé: Daru et quelques autres l'engagent, écrit-il, «à accepter le ministère des Affaires étrangères. Je réponds, poursuit-il, que *si on me l'offre j'aviserai*: mais je leur apprends, ainsi qu'à Léon Faucher, qu'ils se trompent tous en croyant que j'ai refusé le ministère qu'on ne m'a jamais offert» (23 janvier 1851).

Trop indépendant, ou trop hésitant, sous la Monarchie de Juillet, trop fier sous la République, il sera systématiquement écarté sous le Second Empire. À la fin de sa vie, il ne lui restera que des regrets, devant les carrières que d'autres auront réussies à sa place: son cousin Léonel de Moustier, ministre des Affaires étrangères, son «ex-camarade Sartiges Ambassadeur à Rome» (2 septembre 1866), Émile Ollivier, «premier ministre de la France libérée» (29 décembre 1869), le comte Daru, «ministre des Affaires étrangères de Louis-Napoléon» (5 janvier 1870). La mort de son «contemporain», le comte Walewski, lui inspire cette méditation mélancolique sur l'échec de sa propre vie:

Il a eu, sans aucun mérite sérieux, mais aussi sans aucun des gros vices sales du régime, tous les grands postes que j'aurais pu, je dirai même que j'aurais dû occuper, si les choses avaient suivi leur cours naturel, Ambassadeur à Londres, ministre des Affaires étrangères, ministre d'État, etc. Je l'avais d'abord connu à Constantinople en 1840, *lui* encore modeste attaché, très dédaigné par l'Ambassadeur Pontois; *moi* déjà Pair de France et *monstratus fatis et fama*... (29 septembre 1868).

Il continue pourtant à s'intéresser de près aux pays étrangers: malade depuis quatre ans, à un mois de sa mort, il reçoit son vieil ami Daru,

devenu ministre des Affaires étrangères, et le juge «bien mal informé de ce qui se passe en Bavière», «pas très bien renseigné» non plus au sujet du Concile (12 février 1870).

Ne serait-ce pas cette liberté même à l'égard des gouvernements qui lui valut l'inimitié, mais aussi la considération des puissants du monde d'alors? Dès sa jeunesse, sa défense des nations opprimées: Irlande, Pologne, et, plus tard, cantons catholiques de Suisse, lui confère une stature européenne. Nicolas I<sup>er</sup>, Metternich l'observent; lui-même engage avec Lord Palmerston et Cavour des débats d'une vigueur inouïe; Karl Marx le mentionne avec une certaine estime.

Au début du séjour à Rome en 1832, Montalembert note dans son *Journal* que le tsar de Russie «a adressé deux notes au Souverain Pontife, depuis la suspension de «l'Avenir», pour l'engager fortement à désapprouver le journal, attendu, selon lui, que le parti de «l'Avenir» menaçait de devenir la *sixième* grande puissance de l'Europe»; et il a conscience d'être personnellement visé, puisque c'est lui qui a «fait l'article qui, s'il faut en croire l'ennemi de la Pologne, a déterminé le caractère religieux de la lutte» (3 février 1832). À la même époque, l'Autriche fait, contre les rédacteurs de «l'Avenir», «une note encore plus furieuse que la Russie, dans laquelle elle [les] traite *d'ennemis de l'ordre et du repos du monde et de chefs des Jacobins de l'Europe*» (16 février 1832).

Jean-René Derré a relaté «l'espionnage minutieux» dont Lamennais, et, par contrecoup, Montalembert, furent l'objet de la part du régime autrichien<sup>11</sup>. Il raconte, «détail amusant», que ce n'est que par l'inadvertance d'un employé de l'ambassade d'Autriche à Rome que Lamennais et Montalembert purent gagner Munich en 1832<sup>12</sup>. Cette négligence fut corrigée par une surveillance étroite de la correspondance et des relations des deux Français. Un peu plus tard, en 1834, Montalembert fut «proprement expulsé de Brescia, sans qu'on lui ait laissé le temps de soigner une blessure consécutive à une chute»<sup>13</sup>. Il ne convient pas, toutefois, de noircir outre mesure l'hostilité du chancelier d'Autriche à l'encontre de Montalembert: ses subordonnés y mettaient plus de zèle que lui. Alors qu'il prépare, en 1839, un voyage en Allemagne – qui

<sup>11</sup> J.R. Derré, *Metternich et Lamennais d'après les documents conservés aux Archives de Vienne*, Puf, Paris 1963, pp. 65-66.

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 43-44.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 66, note. Voir le *Journal* des 17 et 18 octobre 1834.

n'aura finalement pas lieu, en raison de la santé d'Anna – M. de Sainte-Aulaire, ambassadeur de France à Vienne, «lui annonce que le Prince de Metternich a accédé avec beaucoup d'empressement et de coquetterie à la demande [qu'il a] faite de pouvoir pénétrer en Autriche, malgré le refus du comte Appony [ambassadeur d'Autriche à Paris] de viser [son] passeport» (*Journal*, 21-27 août 1839). L'année suivante, alors que Montalembert doit partir en mission en Orient, «l'insolent comte Appony, Ambassadeur d'Autriche, [...] prétend toujours ne pouvoir [lui] donner de visa pour l'Autriche, malgré les assurances de M. de Sainte-Aulaire sur les bonnes dispositions de M. de Metternich» (18 juin 1840). Or, Monsieur et Madame de Montalembert traversèrent le sud de l'Allemagne (Munich), puis l'Autriche (Salzbourg, Berchtesgaden, Linz), et séjournèrent à Vienne, avant de descendre le Danube. Lors des événements de Gallicie (Pologne autrichienne), répondant aux «calomnies» des *Feuilles historiques et politiques* de George Phillips et Guido Goerres, Montalembert tint à déclarer:

Je n'ai aucun sujet de plainte contre l'Autriche. J'ai parcouru à diverses reprises presque tous les vastes États de cette monarchie, depuis Milan jusqu'à Prague, depuis le lac de Constance jusqu'aux confins de la Valachie. [...] J'ajouterai que, comme catholique et comme admirateur des grandeurs du passé, j'éprouve un respect naturel et instinctif pour les descendants de Rodolphe de Habsbourg, de Ferdinand II et de Marie-Thérèse<sup>14</sup>.

Dans les années suivantes, il importe de distinguer la rumeur colportée, selon laquelle «le Prince de Metternich, et surtout sa femme, sont toujours furieux» contre Montalembert (27 mars 1849) de l'estime réciproque entre les deux hommes. Le 6 octobre 1849, Montalembert prend connaissance d'une lettre de Metternich «destinée à [lui] être montrée, et qui témoigne des dispositions plus que bienveillantes de cette puissance déchue et naguère si ennemie»; «cette lettre, remarque Montalembert, m'a touché encore plus qu'elle ne m'a flatté; et c'est beaucoup dire»<sup>15</sup>. En avril 1850, Montalembert «ne vient pas à bout

<sup>14</sup> Ch. de Montalembert, *Lettre à MM. George Phillips et Guido Goerres, éditeurs des "Feuilles historiques et politiques pour l'Allemagne catholique"* sur les massacres de la Gallicie. Texte reproduit in *Discours*, cit., t. II, p. 400.

<sup>15</sup> Voir J.R. Derré, *Montalembert et Metternich en 1849*, «Revue d'Histoire de l'Église de France», 61<sup>e</sup> année, t. LVI, 1970, pp. 83-89: lettres de Metternich des 18 août



d'aller chez le Prince de Metternich [en exil en Belgique]: et cependant c'était un des buts de [son] voyage» (17 avril). On sait, par la liste des «connaissances ou relations nouvelles» figurant dans le carnet 29, que Montalembert rencontra le Prince de Metternich à Bruxelles, le 12 septembre 1850<sup>16</sup>. Le *Journal* lui-même est malheureusement muet sur cette entrevue.

Dans ses discours, Montalembert n'hésite pas à prendre à partie les hommes d'État les plus influents de l'Europe. Le 14 janvier 1848, à propos de la guerre du *Sonderbund*, il «lance [son] invective contre les spoliateurs de la Suisse, les radicaux Français, Lamartine et Lord Palmerston», ajoutant: «Je goûte pendant une heure l'ineffable bonheur de *faire justice* de scélérats, qui ne m'ont fait aucun mal personnellement, mais qui ont menacé et souillé tout ce qu'il y a de plus sacré». Montalembert revendique «la liberté de la tribune» et déclare «franchement» que Lord Palmerston, ministre des Affaires étrangères de l'Angleterre est «le plus grand coupable», «le véritable exécuteur des cantons catholiques, de l'indépendance et de la liberté helvétiques»<sup>17</sup> – ce qui lui coûta, on l'a dit, l'ambassade de Londres (26 décembre 1848). Le 29 octobre 1851, il «pense à un discours contre Lord Palmerston et l'odieuse politique Anglaise, en Europe et partout» - projet sans suite, semble-t-il. Deux mois plus tard, il apprend «la grande nouvelle de la *chute de Lord Palmerston*», et commente: «C'est la conséquence la plus importante du triomphe anti-révolutionnaire du 2 Décembre; cet homme était l'agent le plus habile et le plus dangereux de la révolution en Europe» (24 décembre 1851). À Londres, en 1855, il entend à la Chambre des Communes un discours de Palmerston, qu'il trouve «*très médiocre*» (21 mai); le 8 juin, il «retourne à la Chambre pour y dormir» pendant «l'ennuyeux discours» de Lord Palmerston.

Dans le «Correspondant» du 25 juin 1856, Montalembert fit paraître «Pie IX et Lord Palmerston», en réaction au protocole du 8 avril, qui faisait suite à la signature du traité de Paris. Cet article est le plus violent réquisitoire que l'on puisse imaginer contre la politique britannique, caractérisée par «la contradiction flagrante qui éclate

et 10 novembre 1849, de Montalembert des 12 octobre 1849 et 11 septembre 1850.

<sup>16</sup> *Journal intime inédit*, cit., t. V, p. 765.

<sup>17</sup> Ch. de Montalembert, discours du 14 janvier 1848: *Question suisse. Guerre du Sonderbund* in *Discours*, cit., t. II, pp. 698-699.



entre la libre équité des institutions nationales de l'Angleterre et les allures de sa diplomatie», et contre la politique de Lord Palmerston dont «l'orgueil et la dureté [...] s'adressent surtout aux faibles et aux petits», alors que «vis-à-vis des puissants et des forts, il sait parfaitement employer tous les ménagements et toutes les précautions que comportent les usages des nations civilisées et les salutaires lenteurs de la diplomatie»<sup>18</sup>.

Dans les jours qui suivent, Montalembert constate «l'excellent effet produit» par son article (27, 28, 30 juin, 3 juillet 1856). Ces vérités n'empêchèrent pas les deux hommes de se rencontrer. À Londres, Montalembert est reçu chez Lord Palmerston, «qui outre sa grande situation politique a une des meilleures maisons de Londres»: «J'ai avec lui, écrit-il, un entretien assez long et très *franc* sur la situation de la France et je lui reproche à mon aise son adhésion exagérée à l'Empereur. Il me paraît, je dois l'avouer, infiniment agréable, intelligent et d'une jeunesse incompréhensible» (15 mai 1858). À Paris, il cause avec lui «assez longuement sur la question de l'Inde: il est toujours partisan de *l'annexion* en grand et de la suppression de la Compagnie des Indes: d'ailleurs animé et spirituel comme toujours» (4 septembre 1858). Malgré la séduction qui émane de l'homme, Montalembert juge avec la même sévérité sa politique, lorsque le retour de Palmerston aux affaires, après la défaite du ministère Derby, vient «mettre le comble aux prospérités de *l'homme fatal*» [Napoléon III]: «Cet avènement de Palmerston au pouvoir, écrit-il alors, vaut plus qu'une armée de 150 mille hommes pour l'Empereur. Elle lui assure l'impunité en même temps qu'elle signe l'abdication présente et la déchéance future de l'Angleterre» (11 juin 1859).

À l'occasion du Congrès de Paris, Montalembert a «une conversation intéressante avec M. de Cavour, premier ministre de Sardaigne»; il «essaie de lui prêcher la conciliation et la modération à l'endroit des intérêts Catholiques, dans son pays, et surtout du Saint-Siège» (27 février 1856). Cavour, invité au Congrès grâce à la participation du Piémont-Sardaigne à la guerre de Crimée, posa la question italienne dans la séance «supplémentaire» du Congrès, le 8 avril, et, avec Walewski pour la France et Lord Clarendon pour la Grande-Bretagne, qualifia l'état de

<sup>18</sup> Id., *Pie IX et Lord Palmerston*, article reproduit dans les *Œuvres polémiques et diverses*, cit., t. II, pp. 500 et 504.

la péninsule, et notamment la situation des États pontificaux d'«*anomale, irrégulière*». Montalembert, dans «Pie IX et Lord Palmerston», s'élève contre «les chants de triomphe du comte de Cavour» et contre «un inqualifiable discours de Lord Palmerston [...] qui a transformé en accusé le chef de l'Église et le souverain de Rome»; il reproche à «la noble maison de Savoie d'avoir si mal compris sa mission historique et glorieuse, celle d'être elle-même la médiatrice intelligente entre l'indépendance italienne et la Papauté»<sup>19</sup>. Deux ans plus tard, «M. de Cavour, parti à Genève pour aller voir l'Empereur à Plombières», fait savoir à Montalembert «le regret qu'il éprouvait de ne pas pouvoir venir [le] voir à Evian». Montalembert, pour ce qui le concerne, se déclare «touché de ce souvenir pour un disgracié, de la part d'un homme arrivé à la situation la plus *enviable* de ce monde, premier ministre d'un pays libre!» - d'autant plus, ajoute-t-il, qu'il a «toujours dit beaucoup de mal de lui» (23 juillet 1858). On est surpris de la mention de cette entrevue à laquelle Napoléon III avait convié Cavour les 21 et 22 juillet, sans en informer ses ministres, et donnée généralement comme «secrète». Au cours de cette rencontre furent posés des préliminaires qui devaient aboutir au traité du 26 janvier 1859, secret lui aussi<sup>20</sup>.

Mis en cause par Cavour qui lui emprunte sans vergogne deux de ses formules les plus caractéristiques, Montalembert répliqua avec indignation. Devant le Parlement de Turin, Cavour s'était référé à «un illustre écrivain» qui, «*dans un moment lucide*», avait démontré à l'Europe «que la liberté avait été très utile pour relever l'esprit religieux». Montalembert le met au défi:

Depuis dix ans, vous avez violé, sans autre prétexte que le droit du plus fort, tous les traités, tous les engagements solennellement contractés entre le Piémont et le Saint-Siège. [...] Vous avez dénoncé le Souverain Pontife au Congrès de Paris, vous avez calomnié ses intentions, vous avez travesti ses actes, vous avez exilé ses évêques, vous avez bravé ses sentences, vous avez violé ses frontières, vous avez envahi ses États, vous avez emprisonné ses défenseurs, vous avez insulté, écrasé, bombardé ses soldats. [...] Puis vous dites aux catholiques: "Je suis la liberté, et je vous tends la main". Non, non, vous n'êtes pas la liberté,

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 469, 473, 476.

<sup>20</sup> Voir J. Droz, *Histoire diplomatique de 1648 à 1919*, Dalloz, 3<sup>e</sup> édition, Paris 1972, pp. 377-378.

vous n'êtes que la violence! Ne nous condamnez pas à ajouter que vous êtes le mensonge!

Dans la même «Lettre», Montalembert déclare: «*L'Église libre au sein d'un État libre*, voilà pour moi l'idéal»<sup>21</sup>. La «Deuxième Lettre à M. le comte de Cavour» réagit à la promesse faite par Cavour, qu'une fois à Rome, il proclamerait «ce grand principe: *l'Église libre dans l'État libre*».

Vous me faites ainsi l'honneur imprévu, écrit Montalembert, d'emprunter la formule dont je me suis servi en vous écrivant il y a quelques mois. [...] En voyant déployer ce drapeau, si nouveau dans vos mains, je reconnais le mien et je me sens ému. Mais, en cherchant qui le porte et la tactique qu'il recouvre, je me sens trompé et je m'indigne<sup>22</sup>.

Cavour, on le voit, à l'instar de Napoléon III, se situait sur le terrain de Montalembert. Mais celui-ci tenait à son mot d'ordre «*L'Église libre dans l'État libre*», qui sert de titre aux deux discours de Malines publiés dans le «Correspondant». Dans une *Note explicative*, il en rappelle l'origine dans sa polémique avec Cavour, et poursuit:

J'eus à peine le temps de lui répliquer [...] qu'il n'avait ni assez de force ni assez de bonne foi pour tenir sa promesse, et qu'il ne nous offrait en réalité qu'une Église dépouillée dans un État spoliateur. Il mourut et ses dernières paroles adressées à l'étrange religieux qui l'assistait furent celles-ci: *Frate, libera Chiesa in libero Stato!* C'est ainsi que cette formule est entrée dans l'histoire, d'où elle ne sortira plus<sup>23</sup>.

Parlant en son nom, «sans mission, sans autorité»<sup>24</sup>, Montalembert n'hésite donc pas à s'opposer aux hommes les plus puissants d'Europe.

<sup>21</sup> Ch. de Montalembert, *Lettre à M. le comte de Cavour* (22 octobre 1860) in *Œuvres polémiques et diverses*, cit., t. II, pp. 651, 657, 655.

<sup>22</sup> Cette lettre publique est datée du 15 avril 1861. Elle est reproduite dans les *Œuvres polémiques et diverses*, cit., t. III, p. 3.

<sup>23</sup> Ch. de Montalembert, *Note explicative sur la formule L'Église libre dans l'État libre*, «Le Correspondant», 25 octobre 1863, t. LX de la collection (t. XXIV de la nouvelle série), p. 417.

<sup>24</sup> Id., *Lettre à M. le comte de Cavour* in *Œuvres polémiques et diverses*, cit., t. II, p. 655.

En France même, Napoléon III voulut faire un exemple en le traduisant en justice pour son article «Un débat sur l'Inde au Parlement anglais», paru dans le «Correspondant» du 25 octobre 1858. Montalembert risquait de tomber sous le coup de la loi des suspects promulguée à la suite de l'attentat d'Orsini: «Il paraît certain, écrit-il, que ma condamnation entraînera l'application de la loi de sûreté générale et que je serai à perpétuité soumis à *l'internement* ou à *l'expulsion* facultative, au gré du prince généreux et *ennemi de la fronde* qui nous gouverne» (17 novembre 1858). Selon Bernard Aspinwall, «en 1859, Karl Marx prédisait que Montalembert serait le Hampden français»<sup>25</sup>. Montalembert eût sans nul doute apprécié le rapprochement: John Hampden (1594-1643), député au Parlement britannique, est la figure même de l'opposant irréductible: sous Charles I<sup>er</sup>, il refusa de payer l'impôt illégal du *ship-money*; son procès eut un retentissement énorme; condamné, sa résistance le rendit populaire dans toute l'Angleterre. Il fut tué au début de la guerre civile.

En revanche, Montalembert entretient des relations beaucoup plus sereines avec les souverains de l'Europe, notamment avec les familles royales de Belgique, de France et d'Angleterre. Il a de longs entretiens avec le roi Léopold I<sup>er</sup>, au sujet du traité des 24 articles (28 juin 1838), du général Skrzynecki (25 août 1838), sur la «fusion» ou alliance des orléanistes et des légitimistes (26 janvier 1853), sur les questions européennes (10 décembre 1853), etc. – comme avec le duc de Brabant, fils aîné du roi: «Pour un prince de 17 ans, je le trouve étonnamment mûr et sage», remarque Montalembert (26 janvier 1853). À Londres, en 1855 et 1858, il rend visite à la famille d'Orléans en exil: à la reine Marie-Amélie à Claremont, au duc d'Aumale à Twickenham; il rencontre le duc de Nemours et le prince de Joinville. En 1858, il est reçu par la duchesse d'Orléans, «qui [le] reçoit *très cordialement* (malgré [son] refus d'aller la voir en 1855)», et qui le présente à son fils: le comte de Paris, écrit Montalembert, le «surprend agréablement par sa grande taille, son air ouvert et ses façons amicales» (6 mai 1858). La duchesse d'Orléans mourut quelques jours plus tard: Montalembert assista à ses obsèques (22 mai 1858). À Claremont, chez la reine Marie-Amélie, Montalembert

<sup>25</sup> B. Aspinwall, *Montalembert et l'Angleterre*, «Revue d'Histoire de l'Église de France», 1970, 61<sup>e</sup> année, t. LVI, p. 3.

est présenté à la reine Victoria, «qui est fort gracieuse»; il a «une longue conversation avec le *prince Albert*», qui est «intelligent et aimable» (9 mai 1858). Dès 1856, la reine d'Angleterre et le prince Albert avaient félicité Montalembert pour son étude «De l'Avenir de l'Angleterre»<sup>26</sup>. D'autres souverains s'adressent à lui: le roi du Portugal, pour lui «demander l'autorisation de traduire [son] livre sur l'Angleterre»: «Ce témoignage de sympathie, ajoute Montalembert, de la part d'un jeune roi, qui s'est signalé par sa bonne conduite et son esprit libéral, me flatte assez» (6 juillet 1856); le roi de Bavière, Maximilien II, - qu'il avait «vu à Munich il y a 23 ans» - «ayant témoigné le désir de faire [sa] connaissance», le reçoit chez son ministre à Paris: «Nous causons longuement d'art et surtout de politique» (2 juin 1857).

Par ses refus autant que par ses audaces, Montalembert, on le voit, jouit d'une véritable autorité morale, en Europe peut-être plus qu'en France. En France même, il suit de près la politique extérieure des régimes successifs.

**III.** Préoccupé, avant toute chose, de la grandeur de la France, Montalembert observe d'un œil généralement très critique la politique de «la paix à tout prix» des ministères de Louis-Philippe, tandis qu'il est lui-même animé d'un désir d'engagement personnel au service des causes catholiques: Pologne, Belgique, Suisse. La République, curieusement, est le seul régime où il se trouve en accord avec la politique étrangère de son pays. Réduit à l'inaction sous le Second Empire, il est le témoin des succès de Napoléon III, mais aussi de ses petitesesses et de ses mensonges.

Inlassablement, Montalembert exprime son souci de la grandeur de la France. Il conjure le gouvernement de «veiller au dépôt sacré que nous avons reçu de nos pères, la grandeur nationale, et de ne pas permettre que, sous le gouvernement représentatif, sous un gouvernement de liberté et de nationalité, ce dépôt devienne moins éclatant et moins précieux que sous la monarchie absolue»<sup>27</sup>. «Je crois que la France peut

<sup>26</sup> *Journal intime inédit*, cit., t. VI, p. 690.

<sup>27</sup> Ch. de Montalembert, Discours du 14 avril 1840: *Discussion sur les fonds secrets*, in *Discours*, cit., t. I, p. 217.

encore faire vibrer le cœur du monde», déclare-t-il encore<sup>28</sup>. Sous l'Empire, pendant la guerre de Crimée, il s'indignera d'une lettre de Barbès, publiée dans le *Moniteur*, «qui ose dire que depuis Waterloo, nous sommes les vaincus de l'Europe!!!» – déclaration qui lui paraît respirer la plus parfaite mauvaise foi, après «la guerre d'Espagne, l'émancipation de la Grèce, la création de la Belgique et la conquête de l'Algérie» (*Journal*, 6 octobre 1854).

L'Europe dans laquelle vit Montalembert est issue du congrès de Vienne et des traités de 1815, qui consacraient la défaite du régime napoléonien, non celle de la France. À chaque occasion, en effet, il rappelle que «ce grand traité, qui est le fondement du droit public de l'Europe», ce «code diplomatique de l'Europe», «a été signé, au nom de la France, par le prince de Talleyrand, le duc de Dalberg et le comte de Noailles et a été ratifié par le roi de France, le 7 décembre 1815»<sup>29</sup>. Au même titre que les autres parties contractantes, la France possède donc le «droit sacré d'intervention politique et diplomatique dans l'exécution des traités»<sup>30</sup>. Ces affirmations concernent tout spécialement la Pologne: à l'occasion de l'insurrection polonaise de 1846, Montalembert rappelle que la république de Cracovie «fait partie du droit public de l'Europe. Elle a été établie formellement par le traité de Vienne; elle a été placée [...] non pas, comme on affecte de le croire, sous la garantie des trois puissances protectrices, mais sous celle des huit puissances qui ont signé le congrès de Vienne». Il est donc impossible, poursuit-il, «de trouver un titre plus authentique et plus certain pour légitimer l'intervention de la France dans tout ce qui a rapport à la république de Cracovie»<sup>31</sup>.

Rallié à la Monarchie de Juillet, Montalembert remarque que la Chambre des Pairs «n'aime pas les discussions sur les affaires étrangères»<sup>32</sup>. Près d'un tiers de ses discours, pourtant, concerne la politique extérieure de la France, que, dans l'ensemble, il désapprouve. Le 21 avril 1838, à la Chambre des Pairs, à propos de l'emprunt grec

<sup>28</sup> Id., Discours du 17 novembre 1840: *Discussion de l'Adresse au roi*, *ivi*, t. I, p. 256.

<sup>29</sup> Id., Discours des 19 mars et 2 juillet 1846: *Question polonaise*, *ivi*, t. II, pp. 368, 369, 363.

<sup>30</sup> Id., Discours du 3 janvier 1838: *Politique étrangère*, *ivi*, t. I, p. 96.

<sup>31</sup> Id., Discours du 2 juillet 1846: *Question polonaise. Événements de Cracovie et de Gallicie*, *ivi*, t. II, pp. 362-363.

<sup>32</sup> Id., Discours du 3 janvier 1838: *Politique étrangère*, *ivi*, t. I, p. 90.

et de l'influence russe, il déplore «la nullité universelle de notre gouvernement, comparé à celui de la Restauration» (*Journal*). On relève, dans le discours lui-même, cette déclaration: «Je dois avouer que je n'ai jamais approuvé la politique du Gouvernement à l'étranger, et non pas seulement la politique de ce ministère-ci, mais la politique générale suivie par le Gouvernement depuis quelques années»<sup>33</sup>. Au fil des années, il dénonce «la politique égoïste et mesquine que le Gouvernement a suivie depuis dix ans dans toutes les questions de politique étrangère», les «concessions», «l'inaction déplorable du gouvernement»<sup>34</sup>. En 1846, il refuse sa confiance au ministère «en ce qui touche aux affaires étrangères»<sup>35</sup>; à propos de la Pologne encore, il regrette la «complaisance», la «faiblesse» d'une politique de «la paix partout et toujours»<sup>36</sup>.

Le seul des gouvernements de la Monarchie de Juillet qu'il ait soutenu est celui de Thiers, dit «ministère du 1<sup>er</sup> mars». Selon André Trannoy, «Thiers, instruit du projet formé par Montalembert depuis dix-huit mois de visiter le Proche-Orient et les Lieux-Saints [...], lui proposa à l'occasion de ce voyage une mission très officieuse auprès de M. de Metternich, d'Ibrahim Pacha et de son père Méhémet Ali»<sup>37</sup>. Le *Journal* du «Voyage en Orient», qui se trouvait dans un «*Livre à serrure marqué V.O.*» [Voyage en Orient] (*Journal*, 26 juin 1840), a malheureusement disparu. On sait, par les «Tablettes journalières» inédites, que Montalembert quitta Paris avec sa femme le 29 juillet 1840. Il était de retour à Paris en novembre, où il prononça un discours le 17<sup>38</sup>. À Vienne, le 5 août, l'ambassadeur de France, Sainte-Aulaire, lui remet une «lettre furieuse de Thiers contre le traité»: le 15 juillet, l'Angleterre, l'Autriche, la Prusse et la Russie avaient signé, à Londres, un traité dont la France était exclue, par lequel ces puissances s'engageaient à défendre l'intégrité de l'empire ottoman et à venir en aide au sultan, si le pacha d'Égypte n'acceptait pas l'ultimatum qui lui était proposé. La

<sup>33</sup> Id., Discours du 21 avril 1838: *La Grèce*, *ivi*, t. I, p. 120

<sup>34</sup> Id., Discours du 17 novembre 1840: *Question d'Orient*, *ivi*, t. I, pp. 253-254.

<sup>35</sup> Id., Discours du 19 mars 1846: *Question polonaise. Massacres de Gallicie*, *ivi*, t. II, p. 333.

<sup>36</sup> Id., Discours du 21 janvier 1847: *Indépendance de Cracovie*, *ivi*, t. II, pp. 449-450.

<sup>37</sup> A. Trannoy, *Le Romantisme politique de Montalembert avant 1843*, Bloud et Gay, Paris 1942, p. 361.

<sup>38</sup> Nous n'avons eu communication des «Tablettes journalières» que jusqu'au 30 octobre.



politique européenne en Orient se faisait donc sans la France et même contre elle. Thiers fut contraint de donner sa démission. Dans son discours, Montalembert devait rappeler la «série de fautes» commises par les ministères successifs, y compris celui de Thiers, et réaffirmer que la place de la France était aux côtés de la Turquie, «notre ancienne alliée, si indispensable à l'indépendance de l'Europe»<sup>39</sup>. Le bilan, pour Montalembert, était amer: son voyage en Orient «*a complètement avorté*» (1<sup>er</sup> janvier 1841).

Il faut avouer, écrit-il un peu plus tard, que la conscience qui m'a rallié à la royauté *nécessaire* de Louis-Philippe et à la politique extérieure de Thiers, me coûte de rudes sacrifices. [...] Il est difficile de rien concevoir pour moi de moins agréable et de plus stérile (10 février 1841).

Sous la Monarchie de Juillet toujours, Montalembert eut, avant et après sa mission en Orient, des velléités de combattre pour des causes catholiques, ce qui donne lieu à quelques épisodes curieux, mais qu'il convient de rappeler. À l'époque de l'insurrection polonaise de 1830, tourmenté par le «désir d'aller en Pologne», il va trouver «M. Chodzko et le général Fabvier, pour savoir d'eux les moyens possibles pour parvenir à Varsovie»; il y renonce en songeant à ce qu'il doit à son frère, dont il est le seul appui depuis la mort prématurée de leur père, et pour se préparer au procès de l'école libre devant la Cour des Pairs, «qui est une affaire de devoir et d'honneur. Quels rêves sublimes ne faut-il pas renier et dissiper!», ajoute-t-il (17 août 1831).

Montalembert vouait une vénération sans borne au généralissime Skrzynecki, héros pourtant contesté de l'insurrection polonaise de 1830. «Cet homme, écrivait-il à Lamennais, est le seul qui ait tiré l'épée et commandé une armée pour la cause sérieuse du Catholicisme et de la liberté depuis des siècles»<sup>40</sup>. Après avoir célébré le général dans l'*Avant-Propos* au *Livre des Pèlerins polonais*, il avait fait sa connaissance à Prague, où le général vivait en résidence surveillée, et une amitié profonde et durable s'était nouée entre les deux hommes. Lorsqu'en 1838

<sup>39</sup> Ch. de Montalembert, Discours du 17 novembre 1840: *Question d'Orient*, in *Discours*, cit., t. II, pp. 243 et 247.

<sup>40</sup> Lettre du 26 décembre 1833 in Lamennais, *Correspondance générale*, édition Louis Le Guillou, Armand Colin, Paris 1974, t. V, p. 831.



la Belgique est menacée par la Hollande dans ses deux provinces catholiques du Limbourg et du Luxembourg, Montalembert conçoit l'idée de faire «évasion» Skrzynecki de Prague, pour le mettre au service de la Belgique; il s'entretient de ce projet avec le roi Léopold I<sup>er</sup> au camp de Beverloo (25 août 1838). Le 22 novembre, Félix de Mérode transmet à son gendre la décision du roi d'appeler le général polonais:

C'est un événement immense, écrit Montalembert. [...] La présence de Skrzynecki à la tête de l'armée belge après l'attitude que viennent de prendre les Chambres belges, sera un coup de foudre dont le retentissement sur le Rhin et sur la Vistule ne se fera pas attendre (22 novembre 1838).

Pour réaliser l'opération, Montalembert a recours au comte Bystrzanowski, commandant les escadrons de lanciers en 1831. Il sait que «les difficultés sont prodigieuses. [...] Lui et Skrzynecki courent tous deux risque d'avoir le sort de Lafayette, de passer leur vie dans les cachots du Spielberg» (29 novembre 1838). Il exprime pourtant sa confiance: «Dieu veillera sur son œuvre, car certes c'est la sienne – il s'agit de porter secours à la justice, si cruellement opprimée en Pologne, et menacée en Belgique» (*ibidem*). Il est «au comble de la joie» lorsqu'un message codé lui annonce «que tout est heureusement *accompli, que [son] paiement est encaissé et expédié pour Londres à huit jours de date*» (24 janvier 1839). Le 25 janvier, il reçoit de Skrzynecki lui-même une lettre datée de Londres:

Dieu a daigné bénir, écrit Montalembert, cette entreprise, la plus importante que j'aie eue à conduire de ma vie!! [...] Voilà donc ce pieux Chrétien, ce grand guerrier, cet [*sic*] héros par excellence de mon admiration et de mes sympathies, rendu par mon intervention, à la liberté, à l'activité, à la bonne cause, à l'Europe libérale et Catholique.

Et il ajoute: «Je ne demande plus qu'une grâce au Père des miséricordes: c'est de pouvoir combattre avec lui, et mourir comme Frédéric de Mérode<sup>41</sup>. Ma bien-aimée me comprend et aime trop ma gloire pour m'arrêter» (25 janvier 1839).

<sup>41</sup> Frédéric, frère de Félix de Mérode, héros de l'insurrection belge, mort le 4 novembre 1830.

L'enthousiasme de Montalembert fut toutefois de courte durée. Skrzynecki fut nommé général de division dans l'armée belge (*Journal*, 1<sup>er</sup> février 1839), mais le Parlement de Belgique se rallia à la décision de la conférence de Londres du 19 avril 1839, qui décidait de maintenir le statut territorial des 24 articles. Montalembert se déclare «humilié» par le «deshonneur» de «cette misérable Belgique» (31 mars 1839); il déplore que l'évasion de Skrzynecki ait connu des résultats «si douloureusement mesquins, grâce à la lâcheté des Belges» (17 juillet 1839), et surtout, il ne se console pas de «n'avoir pu combattre sous ses ordres, et accomplir ainsi le vœu le plus ancien et le plus ardent de [sa] vie» (23 juillet 1839).

En 1847, la question suisse le requiert: «Oh! que je voudrais donc être à Lucerne, écrit-il le 27 octobre. Vive et ardente sollicitude pour cette sainte cause, qui me rappelle mes espérances après la Pologne en 1831, et la guerre du Luxembourg en 1838». Et le 1<sup>er</sup> novembre: «Mon coeur est plus que jamais à Lucerne et à Fribourg. [...] Triste souvenir de mes avortements pareils en 1830 et 31, pour Alger et la Pologne!»<sup>42</sup>. Depuis quelques années, les cantons catholiques de Suisse s'étaient alliés dans une ligue séparatiste, dénommée *Sonderbund*. La Diète fédérale, dominée par le parti radical, avait prononcé en juillet la dissolution du *Sonderbund* et l'expulsion des jésuites; en novembre, elle décréta l'exécution par les armes de ces décisions. «La guerre devient de plus en plus certaine en Suisse», note Montalembert le 30 octobre; il éprouve un «violent désir d'aller rejoindre les Catholiques Suisses» (4 novembre). Après bien des tergiversations, il se met en route, mais ne va pas plus loin que Besançon, et s'en retourne à La Roche-en-Brenil. «Je sens que j'ai fait la plus sottise campagne qu'il soit possible d'imaginer» (12 novembre). Ainsi que le lui écrit son ami Foisset: «Vous n'avez rien à faire à Fribourg. [...] Votre place est à la tribune, où vous vengerez cet admirable *Sonderbund*, aux acclamations de la Pairie, je l'espère»<sup>43</sup>. Et le 14 janvier suivant, il prononce son discours sur la Suisse:

De l'aveu unanime jamais succès ne fut plus grand: en descendant de la tribune, je suis littéralement écrasé par les félicitations, y compris celles de M. le Duc de Nemours:

<sup>42</sup> Le 25 mars 1830, Montalembert avait fait à son père «la demande formelle d'accompagner l'expédition d'Alger comme simple soldat». Son père l'en avait dissuadé «en usant des arguments les plus tendres et les plus persuasifs».

<sup>43</sup> Lettre du 12 novembre 1847, citée par le R.P. Lecanuet, cit., t. II, p. 366.

le pauvre vieux Chancelier m'embrasse en pleurant: d'autres (Castellanne, Alexis de Saint-Priest) me baisent les mains. L'enthousiasme est au comble...

Ses tentatives militaires et diplomatiques n'auront donc été que des désirs inaccomplis ou des échecs partiels. «Je suis le premier de mon sang qui n'ai guerroyé qu'avec la plume», devait-il constater en 1860<sup>44</sup>. Son véritable terrain d'action était la parole, tant qu'il disposa d'une tribune, puis la plume, parole captive de l'écrit, mais ô combien incisive! quand la liberté de parler lui fut ôtée.

Sous la République, il eut, à deux reprises, l'occasion de soutenir la politique romaine de la France. À l'Assemblée Constituante, le 30 novembre 1848, il déclare:

C'est un immense honneur et un immense bonheur pour la République française que d'avoir pu inaugurer en quelque sorte son action dans le monde politique, dans les affaires étrangères, en appuyant, en sauvant, en consacrant cette indépendance de l'idée catholique<sup>45</sup>.

À l'Assemblée Législative, le 19 octobre 1849, «au milieu d'orages épouvantables», il parvient à prononcer un discours qui venge Pie IX et l'Église.

Mon succès, poursuit-il, dépasse celui que j'ai obtenu à mon dernier discours à la Chambre des Pairs: les applaudissements de la droite dépassent l'imagination. Ils prennent le caractère d'un acte de foi, quand une triple salve vient appuyer mes paroles: "*l'Église, c'est une mère!*" Je crois que ç'a été là le plus beau moment de ma vie publique.

Montalembert achève son discours, sans cesse interrompu, en renvoyant au jugement de l'histoire:

L'histoire dira [...] que trente mille Français, commandés par le digne fils d'un des géants de nos grandes guerres impériales, ont quitté les rivages de la patrie pour aller rétablir à Rome, dans la personne du Pape, le droit, l'équité, l'intérêt européen et français. Elle dira ce que Pie IX lui-même a dit dans sa lettre

<sup>44</sup> Ch. de Montalembert, *Moines d'Occident, Introduction*, Jacques Lecoffre, Paris 1860, t. I, p. CCXCII.

<sup>45</sup> Id., Discours du 30 novembre 1848: *Interpellations sur les affaires de Rome*, in *Discours*, cit., t. III, pp. 104-105.

d'actions de grâces au général Oudinot: «Le triomphe des armes françaises a été remporté sur les ennemis de la société humaine». Oui, ce sera là l'arrêt de l'histoire, et ce sera une des plus belles gloires de la France et du dix-neuvième siècle<sup>46</sup>.

Sous le Second Empire, Montalembert eut un moment l'illusion qu'une grande politique extérieure allait être menée. Lorsque la Turquie déclare la guerre à la Russie, il remarque: «L'empereur Napoléon aura tous les bonheurs: il pourra faire une guerre *légitime, lointaine* et *provoquée* par l'intolérable outrecuidance de la Russie» (18 octobre 1853). À la veille de la guerre de Crimée, réaffirmant sa sympathie «pour l'alliance Anglo-française, et la résistance à la Russie», il le fait avec d'autant plus d'amertume que «ç'a été là la politique extérieure [qu'il a] soutenue pendant toute sa carrière» (1<sup>er</sup> mars 1854). Il put croire Napoléon III «appelé par la Providence à prendre le premier rang en Europe, à *rétablir la Pologne*, à remanier la carte du monde» (26 décembre 1853). «Le *rétablissement de la Pologne*, écrit-il encore le 11 mai 1855, va devenir le 1<sup>er</sup> article du programme impérial. Il est écrit que ce gouvernement qui m'a brisé, adoptera tous les mots d'ordre qui ont présidé à ma carrière! »

Mais, s'il se réjouit de la prise de Sébastopol «pour la gloire de la France» (12 septembre 1855), il n'a pas été dupe des manipulations de l'opinion: «Toute l'Europe a été mystifiée par l'annonce prématurée de la prise de Sébastopol» (6 octobre 1854). Il relève des «fautes»: l'Empereur – et c'est le ministre Morny qui en parle! – «a fait deux fautes, en annonçant son voyage en Crimée, et en y *renonçant*» (11 mai 1855). Il ne peut approuver, dans la façon de traiter la question italienne, l'improvisation, la surprise, le secret; au lendemain des préliminaires de paix arrêtés à Villafranca le 11 juillet 1859 entre Napoléon III et François-Joseph, il écrit:

La paix a été signée hier entre les deux Empereurs, sans médiateur, sans intermédiaire quelconque de l'Europe ou de leurs misérables Conseillers. [...] Quoi de plus humiliant pour la France, et pour l'humanité, que cette façon tantôt de les précipiter dans la guerre, tantôt de leur imposer la paix, *sans les consulter* (13 juillet 1859).

<sup>46</sup> Id., Discours du 19 octobre 1849: *Conditions du retour de Pie IX à Rome*, *ivi*, pp. 292-293.

La politique polonaise de Napoléon III se caractérise tout autant par l'inconstance, la variation, le cynisme. Au Congrès de Paris, qui a soulevé la question italienne, «le nom de la Pologne n'a pas été prononcé», alors qu'une «main polonaise» [celle d'Alexandre Walewski] avait «l'honneur de tenir la plume pour la France dans ce Congrès des nations»<sup>47</sup>. Lors de l'insurrection polonaise de janvier 1863, Montalembert exhorte l'Empereur: «Un gouvernement qui, en dix ans, a tranché par la guerre trois grandes questions: la question d'Orient, la question italienne, la question mexicaine, ne saurait être admis à se réfugier dans l'indifférence et l'impuissance en présence de la question polonaise»<sup>48</sup>. Le *Journal* de l'année 1863 fourmille d'informations contradictoires: assurances et revirements se succèdent et s'annulent. Un seul exemple: le 9 avril, Montalembert rencontre chez la Princesse Sulkowska le député anglais Sir John Pope-Hennessy, «qui a vu l'Empereur ce matin». «Il me raconte, poursuit-il, toute sa conversation avec notre autocrate, et j'en conclus comme lui que NAPOLÉON III FERA LA GUERRE POUR LA POLOGNE!!! S'il en était autrement, il serait *inutilement* le plus menteur des hommes». Eh bien! un ajout autographe ultérieur, au crayon, figure dans la marge: «Il a menti en cela comme en tout, et personne ne lui en a voulu!» Le Second Empire, on le sait, pas plus que les régimes précédents, ne fit rien pour la Pologne.

**IV.** L'Europe entière se transforme. Montalembert constate la faillite du droit international classique. À l'évolution de la société européenne commandée par la loi du plus fort, il oppose, en faveur des peuples, en faveur de l'Église, les sources non écrites du droit.

Il a eu le mérite de constater très tôt – avant 1848 – que les traités de 1815 n'avaient, au fond, qu'une valeur toute relative. Que ce soit au bénéfice de la Belgique, «cette glorieuse anomalie», «cette merveilleuse exception au droit public de l'Europe depuis le congrès de Vienne»<sup>49</sup>, ou au détriment de la Pologne, lorsque la république de Cracovie est incorporée à l'empire d'Autriche, avec l'accord de la Prusse et de la

<sup>47</sup> Id., *Pie IX et Lord Palmerston* (juin 1856), in *Œuvres polémiques et diverses*, cit., t. II, pp. 472-473.

<sup>48</sup> Id., *L'Insurrection polonaise* (février 1863), *ivi*, t. III, p. 188.

<sup>49</sup> Id., Discours du 26 décembre 1838: *Question belge*, *ivi*, t. I, p. 166.

Russie, en «violation du traité de Vienne»<sup>50</sup>. Traités dont l'exécution est aléatoire: ainsi, au Luxembourg, le traité de Vienne «est resté inappliqué pendant vingt-trois années»<sup>51</sup>. Traités dont les puissances elles-mêmes ne respectent pas les dispositions: «l'attentat» contre Cracovie signe, en quelque sorte, la faillite de ce système européen. En conséquence, «la Pologne reprend tous ses droits, le droit de vivre, de vivre tout entière»; la France est dégagée «de toutes les obligations qu'elle a prises dans ce traité de Vienne»; et, finalement, «l'incorporation de Cracovie ôte au traité de Vienne la force obligatoire qui liait par un engagement commun et réciproque toutes les puissances signataires». Ainsi se trouve pour ainsi dire annulé, à l'occasion de la Pologne, ce traité qui avait consacré le «crime» que constituaient les partages de la Pologne à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans le même discours, Montalembert rappelle que «l'Europe n'avait jamais sanctionné cette œuvre [les partages]; elle l'a sanctionnée au traité de Vienne par les dispositions dont l'indépendance de Cracovie et l'administration distincte, la nationalité reconnue des provinces polonaises formaient la base», ajoutant:

L'Europe entière était devenue en 1815 complice du plus grand crime des temps modernes; aujourd'hui elle ne l'est plus. Les iniquités de 1775 à 1795 étaient alors entrées dans le droit public de l'Europe; aujourd'hui elles en sont sorties. Il faut nous en féliciter<sup>52</sup>.

Témoin des révolutions européennes de 1848, Montalembert estime qu'elles ont «désenchanté le monde de la liberté», qu'elles ont «en quelque sorte désorienté le monde»<sup>53</sup>. Dans ce grand désordre européen, d'autres procédures se mettent en place, qui font appel à la force. Dans l'unité italienne, Montalembert voit l'œuvre de la Révolution, qui «veut une centralisation puissante». Il met en garde: «Vous marchez au despotisme sous prétexte de liberté»; «Vous voulez courber l'Italie sous le joug de la centralisation romaine, comme la France s'est

<sup>50</sup> Id., Discours du 21 janvier 1847: *Indépendance de Cracovie*, *ivi*, t. II, p. 431.

<sup>51</sup> Id., Discours du 6 juillet 1838: *Question belge*, *ivi*, t. I, p. 146.

<sup>52</sup> Id., Discours du 21 janvier 1847: *Indépendance de Cracovie*, *ivi*, t. II, pp. 435, 431, 439-440.

<sup>53</sup> Id., Discours du 19 octobre 1849: *Conditions du retour de Pie IX à Rome*, *ivi*, t. III, pp. 284-285.

courbée sous le joug de la centralisation parisienne»<sup>54</sup> - alors qu'une «organisation fédérale» eût «ravi tous les cœurs libéraux en Europe»<sup>55</sup>. Dès 1861, Montalembert prédit «la piémontisation de l'Allemagne»: «L'Allemagne n'aspire qu'à imiter l'Italie. Elle appelle de tous ses vœux l'unité allemande, c'est-à-dire l'uniformité à la française. Elle aspire à la centralisation bureaucratique, qui fait ce qu'on appelle aujourd'hui les grandes nations». Il est certain que l'unité allemande se fera, «on peut même dire qu'elle est déjà faite. L'Europe y a consenti le jour où elle a consenti à l'unité italienne»<sup>56</sup>.

De grands États modernes se créent donc, aux dépens des petits États: Montalembert mentionne, dans son *Journal*, la «circulaire impériale aux agents diplomatiques pour accepter, sanctionner et vanter tout ce qui vient de se passer en Allemagne et en Italie et pour afficher la théorie de l'absorption des États secondaires» (17 septembre 1866). À cette circulaire qui déclarait: «Une puissance universelle pousse les peuples à se réunir en grandes agglomérations en faisant disparaître les États secondaires», répondit un article du «Correspondant», signé Léon Lavedan, mais inspiré par Montalembert<sup>57</sup>:

Comment subir sans protestation cette condamnation systématique des États secondaires, cette glorification hardie de la force et de la conquête [...]! Les petits États jouent dans la politique un rôle considérable et nécessaire. Placés entre les grands pour en amortir le choc, ils sauvegardent plus qu'on ne pense les intérêts de la liberté.

C'est «bien au sein des petites monarchies et des fédérations secondaires que fleurit l'indépendance»<sup>58</sup>. La politique d'annexion et de compensations territoriales devient monnaie courante: annexion de la Romagne au Piémont, de la Savoie à la France (*Journal*, 13 avril 1860),

<sup>54</sup> Id., *Deuxième lettre à M. le comte de Cavour* (avril 1861), in *Ceuvres polémiques et diverses*, cit., t. III, p. 51.

<sup>55</sup> Id., *L'Irlande et l'Autriche*, «Le Correspondant», 25 mai 1868, t. LXXIV (t. XXXVIII de la nouvelle série), p. 580.

<sup>56</sup> Id., *Une Nation en deuil* (août 1861), in *Ceuvres polémiques et diverses*, cit., t. III, pp. 158-159 et 162.

<sup>57</sup> Voir le *Journal* du 18 septembre 1866.

<sup>58</sup> Ch. de Montalembert, *Chronique*, «Le Correspondant», 25 septembre 1866, t. LIX (t. XXXIII de la nouvelle série), p. 253.

cession des duchés de Schleswig-Holstein à l'Autriche et à la Prusse, de la Vénétie au royaume d'Italie (5 juillet 1866), prétentions de Napoléon III d'obtenir des compensations territoriales: Palatinat bavarois, Sarre, Hesse, Belgique ou Luxembourg...<sup>59</sup>. En 1859, Montalembert ne prévoyait-il pas que l'Empereur trouverait dans la politique de la Prusse le «prétexte» qui lui manquait «pour faire, dans deux ou trois ans d'ici, sa campagne d'Allemagne et la conquête de la rive gauche du Rhin» (*Journal*, 30 juin 1959)? Voyageant en Allemagne l'année suivante, il constate que «l'annexion de la rive gauche du Rhin à la France Napoléonienne, tout en déplaisant à tous, ne rencontrera aucune résistance sérieuse» (*Ibidem*, 4 juillet 1860).

La force l'emporte sur le droit, le droit est faillible, les traités sont caducs. Mais Montalembert sait bien qu'en dehors des sources écrites du droit international (pactes, conventions, traités, alliances) existent des sources non écrites. «Nos anciens jurisconsultes, rappelle-t-il, disaient de la loi salique qu'elle n'était pas écrite dans les codes ni dans les coutumes, mais qu'elle était inscrite ès cœurs de tous les Français»<sup>60</sup>. Il place, au-dessus du «droit secondaire des traités», le «droit universel de l'humanité»<sup>61</sup>. À l'occasion de la question suisse, il se situe «au-dessus, et dans tous les cas, en dehors du droit écrit», sur un terrain qui est «celui du droit social, du droit naturel, du droit des gens, du droit humanitaire, pour [se] servir de l'expression en usage aujourd'hui»; il choisit de parler au nom «d'un droit supérieur à tous les droits»<sup>62</sup>.

Ce droit non écrit, qui surpasse tous les autres, et qui en est la source, vaut pour deux domaines privilégiés, plus menacés sans doute, moins bien protégés par le droit classique: celui des peuples, celui de l'Église.

De grands crimes ont été perpétrés contre les peuples: ceux-ci n'en conservent pas moins des droits imprescriptibles. La Grèce, «glorieusement ressuscitée après quatre siècles d'oppression», l'Irlande, «si complètement oubliée par tous les philosophes, par tous les philanthropes du dix-huitième siècle», s'employant, au dix-neuvième, à recon-

<sup>59</sup> J.-C. Yon, *Le Second Empire. Politique, société, culture*, Armand Colin, Paris 2004, p. 98.

<sup>60</sup> Ch. de Montalembert, Discours du 19 mars 1846: *Question polonaise*, in *Discours*, cit., t. II, p. 347.

<sup>61</sup> Id., Discours du 21 janvier 1847: *Indépendance de Cracovie*, *ivi*, p. 435.

<sup>62</sup> Id., Discours du 14 janvier 1848: *Guerre du Sonderbund*, *ivi*, pp. 676-677.



quérir «toutes les libertés, tous les droits qui lui avaient été arrachés», la Pologne, à l'occasion de laquelle Montalembert défend «le droit», «la plus grande et la plus sainte des légitimités, la seule du reste [qu'il] reconnaisse et [qu'il] serve, la légitimité des peuples, le droit suprême qu'a un peuple d'exister, et le droit d'être gouverné conformément aux saintes lois de la justice, de la morale et de la religion», tels sont les exemples avancés dans le discours du 19 mars 1846<sup>63</sup>.

Ce droit, les peuples le puisent dans leur histoire, ainsi que Montalembert l'exposait en 1838 à propos du Limbourg et du Luxembourg:

Jamais les provinces belges n'ont été séparées. Leur union date de la maison de Bourgogne. Depuis cinq cents ans, elles ont subi plusieurs changements de gouvernement, mais jamais elles n'ont été morcelées, mutilées; depuis cinq cents ans elles ont conservé leur unité, leur homogénéité<sup>64</sup>.

Ce droit leur est dû au nom de la dignité humaine: «Ce que je défends dans la Belgique, c'est la dignité des peuples», qui s'oppose «impérieusement à ce qu'on dispose ainsi des populations et des âmes humaines sans les consulter», «malgré eux, contre eux et sans eux»: «ces choses ne doivent pas se faire aujourd'hui en plein dix-neuvième siècle»<sup>65</sup>. Montalembert demande instamment que soit consulté «le vœu des populations, le vœu de trois cent mille âmes, qui sont vos frères, vos voisins, qui sont en un mot des hommes, et qui ont le droit de n'être pas troqués et vendus comme un vil bétail» - «trois cent mille catholiques très fervents qui jouissent de la liberté religieuse la plus complète»<sup>66</sup>.

Ce droit, conforme à l'histoire, à la volonté des populations, est, en fait, inaliénable. Le meurtre d'une nation, pour monstrueux qu'il soit, est «stérile». Quand elle a été «immolée», la Pologne «était une population immense, une population de 22 millions d'hommes pleins d'héroïsme, d'ardeur martiale». Elle a été condamnée à «perdre sa langue, sa religion, son nom même», «condamnée à la mort civile et politique, dépecée, disséquée toute vivante et distribuée par morceaux à ses vain-

<sup>63</sup> Id., *Question polonaise. Massacres de Gallicie*, *ivi*, pp. 351 et 334.

<sup>64</sup> Id., Discours du 6 juillet 1838: *Question belge*, *ivi*, t. I, p. 144.

<sup>65</sup> Id., Discours du 26 décembre 1838: *Question belge*, *ivi*, pp. 162 et 164.

<sup>66</sup> Id., Discours du 6 juillet 1838: *Question belge*, *ivi*, pp. 147-148.

queurs». «Au-dessus de ce crime, déclare Montalembert, il n'y en a pas; il n'y en a qu'un, c'est ce que la foi chrétienne appelle le déicide, et encore il n'a été tenté qu'une seule fois». Les droits de la Pologne n'en ont pas été anéantis pour autant: ses meurtriers «n'ont pas réussi à tuer leur victime; ils l'ont effacée de la carte du monde, mais ils n'ont pas pu la détruire dans le cœur de ses enfants»<sup>67</sup>. Du reste, «la Pologne a-t-elle jamais plus vécu qu'elle ne vit aujourd'hui ? [...] Jamais elle n'a occupé une si grande place en Europe». Plus même, la victime devient l'instrument de la justice de Dieu: «Toutes les fois qu'on a essayé d'anéantir une nation, cette nation est devenue le châtiment de la puissance qui a essayé de l'anéantir»<sup>68</sup>.

Montalembert, on le voit, prend la défense de peuples opprimés qui, pour la plupart, sont catholiques: Irlande, Belgique, Pologne, cantons suisses. Son point de vue, toutefois, est plus largement chrétien. Toutes les nations chrétiennes ont été intéressées au renouveau de l'indépendance grecque; et c'est avec douleur qu'il a reçu la nouvelle de la prise de Missolonghi: «Quelle dégradation pour tous les princes chrétiens! [...] Quel cœur chrétien, et français, ne frémirait d'indignation en voyant tant de lâcheté dans les premiers peuples du monde!!» (*Journal*, 10 avril 1826). Vingt ans plus tard, en Suisse, certes «le catholicisme a été blessé»; mais les radicaux suisses ont pris des mesures, non seulement contre le catholicisme, «mais contre le christianisme, contre la religion, une religion quelconque, contre la croyance en Dieu». Les protestants ont été l'objet de persécutions, tout comme les catholiques:

Dans ce pays qui se regarde comme la patrie de la réforme et de la liberté de conscience, [...] ce n'est pas à l'Église qu'ils s'attaquent, c'est à la Bible, c'est à la foi chrétienne tout entière, à tout ce qui croit à Dieu et au Christ<sup>69</sup>.

Un lien profond semble unir nations et christianisme: Montalembert avait cité Villemain, qui assurait: «Depuis que le Christ a paru dans le monde, aucune nation qui a reçu le baptême n'a disparu de la

<sup>67</sup> Id., Discours du 19 mars 1846: *Question polonaise. Massacres de Gallicie*, *ivi*, t. II, pp. 348-350.

<sup>68</sup> Id., Discours du 21 janvier 1847: *Indépendance de Cracovie*, *ivi*, pp. 436-437.

<sup>69</sup> Id., Discours du 14 janvier 1848: *Question suisse. Guerre du Sonderbund*, *ivi*, pp. 436-437.

chrétienté»<sup>70</sup>. Pour sa part, il ajoute: «Mais est-ce tout? est-ce seulement à l'Église, seulement à la religion, même protestante, qu'on en veut? Non, c'est encore à la liberté sous toutes les formes»<sup>71</sup>.

À plus forte raison, la question romaine transcende-t-elle le droit écrit classique, la papauté n'étant pas «une souveraineté ordinaire», mais «une institution de droit public et religieux» indispensable «au maintien de l'équilibre et des croyances de l'Occident»<sup>72</sup>. À la fin de 1848, Montalembert suit les événements de Rome avec inquiétude: «Nouvelles affreuses de Rome. *Rossi assassiné*. Siège du Quirinal par cet infâme peuple d'ingrats. Le Pape contraint de céder et d'accepter un ministère radical» (*Journal*, 25 novembre 1848). En fait, le 24 novembre, Pie IX avait quitté Rome et gagné le port napolitain de Gaète. Le 27 novembre, Montalembert va «à l'Assemblée avec la pensée d'interpeller le gouvernement et de l'exciter à intervenir en faveur du pape, d'autant plus [qu'il] le sait très disposé à le faire *dans le but de se rallier les suffrages Catholiques*»; Corcelles lui «annonce qu'il part pour Rome avec des troupes». Le 28, Cavaignac confirme à l'Assemblée «les instructions données à Corcelles, et le *départ* de 3500 hommes pour appuyer sa mission». Malgré l'opposition de ses amis catholiques, qui le jugent «trop impopulaire», le 30 novembre, Montalembert «monte à la tribune pour y donner une portée *Catholique* à l'expédition de Civita Vecchia, et pour y revendiquer la garantie non seulement de la *sûreté personnelle* du Pape, mais de son *autorité*». Il s'emploie, dans son discours, à restituer à la papauté son véritable statut: une «question qui n'est ni italienne, ni française, ni même européenne, mais qui est [...] une question catholique, c'est-à-dire la question la plus vaste et la plus haute qu'il soit possible de poser». Le Pape est «le souverain spirituel de 200 millions d'hommes», l'État pontifical est «le centre de cette souveraineté; il s'agit de la liberté même de l'idée catholique»<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> Id., Discours du 21 janvier 1847, *ivi*, p. 437.

<sup>71</sup> Id., Discours du 14 janvier 1848: *Question suisse. Guerre du Sonderbund*, *ivi*, p. 685.

<sup>72</sup> Id., Discours du 30 novembre 1848: *Interpellations sur les affaires de Rome*, *ivi*, t. III, p. 104.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

Le *Journal intime*, par mentions brèves mais précises, retrace les étapes de la crise romaine. La République est proclamée à Rome (*Journal*, 14 février 1849); le gouvernement français envoie à Civita Vecchia un corps expéditionnaire commandé par le général Oudinot (16 avril); «nouvelles déplorables de Rome», et «défaite d'Oudinot» (9 mai); «curieux détails sur le siège et *la prise de Rome*» (11 juillet). Montalembert, le 23 mai 1849, s'entretient avec le cardinal Du Pont, envoyé en mission par le gouvernement français, qui lui «raconte une foule de détails curieux sur le séjour du Pape à Gaète et ses relations avec la France», ajoutant que le ministre des affaires étrangères, Drouyn de Lhuys, aurait dit «que si le Pape ne cédait pas sur la *Constitution*, les Français s'installeraient avec 25000 hommes à Rome, et déferaient qui que ce soit de les déloger».

Par une lettre du 18 août au colonel Edgard Ney, en mission à Rome, Louis-Napoléon avait rappelé le caractère de l'intervention française: «La République française n'a pas envoyé une armée à Rome pour y étouffer la liberté italienne. [...] Je résume ainsi le rétablissement du pouvoir temporel du pape: amnistie générale, sécularisation de l'administration, code Napoléon et gouvernement libéral»<sup>74</sup>. Le 12 septembre, le Pape accorda un *motu proprio*, «un acte libre et spontané» par lequel il faisait connaître «les institutions qu'il destinait au peuple romain»<sup>75</sup>. Selon Roger Aubert, avec ce *motu proprio*, «qui ne soufflait mot des libertés politiques», «l'on en revenait ouvertement et sans réserve à l'ancien système de l'absolutisme pur et simple»<sup>76</sup>. Rentré à Paris, Montalembert participe à des «conversations avec beaucoup de monde, sur les affaires de Rome, la lettre du Président, et le *Motu Proprio*» (2 octobre). Le 3, une commission est constituée pour «examiner les crédits demandés pour l'expédition Romaine». «Les ministres Tocqueville et Barrot y viennent: ils acceptent le *motu proprio*, comme renfermant le germe des réformes demandées par la lettre du Président, mais insistent sur l'extension de l'amnistie. Ils se montrent assez conciliants, surtout Tocqueville» (8 octobre 1849. Voir également au 18 octobre). Le rapport de Thiers défend

<sup>74</sup> B. Renault, *Histoire de la Présidence et de la Dictature de Louis-Napoléon*, R. Ruel aîné, Paris 1852, p. 151.

<sup>75</sup> Ch. de Montalembert, *Discours*, cit., t. III, p. 250.

<sup>76</sup> R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*, in A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Église*, t. 21, Bloud et Gay, Paris 1952, p. 38.

l'intervention française, au nom de «l'intérêt de la chrétienté», qui exige que «le souverain Pontife soit vraiment indépendant»; il se satisfait du *motu proprio*, dans lequel il voit «un premier bien très réel»:

cet acte important [...] suppose un ensemble de lois qui devront réformer la législation civile, assurer l'équité des tribunaux, amener une juste répartition des fonctions publiques entre les diverses classes de citoyens, procurer, en un mot, aux Romains les avantages d'un gouvernement sagement libéral. Ces lois sont annoncées, et la parole de Pie IX suffit pour lever le doute<sup>77</sup>.

Le rapport de Thiers provoqua «l'exaspération» de Louis-Napoléon (*Journal*, 15 octobre 1849), qui prépare une *lettre à Odilon Barrot* où il est dit qu'il faut «rester à Rome, tant que nos *intérêts* l'exigent, que le drapeau de la France représente en Italie la *liberté*»; Montalembert «conteste toutes ces bêtises» et met en garde le Président contre «le danger terrible auquel il s'expose en mettant contre lui l'Église, le clergé et les Catholiques». Et, pour cette fois, Montalembert l'emporta: Louis-Napoléon renonça «à son projet de publication» (16 octobre).

Après l'échec de la politique italienne du pape, après les mouvements révolutionnaires qui ont gagné toute l'Italie et les États pontificaux, la position de Montalembert est sans équivoque: la souveraineté pontificale est incompatible avec la souveraineté du peuple, avec les libertés telles que les entend la révolution. Dès le 2 août 1849, donc avant le *motu proprio*, ayant reçu une lettre de Corcelles, chargé de mission à Gaète, qui lui demande d'intervenir auprès du Pape pour qu'il accorde «à ses sujets *deux Chambres*», Montalembert s'entretient avec le Nonce. Il refuse d'accorder l'appui qu'on lui demande: «Je ne suis nullement de cet avis, déclare-t-il. Le suffrage délibératif en matière de finances, c'est la *souveraineté parlementaire*: qui est absolument incompatible avec la souveraineté pontificale.» Le 3 octobre, à l'Assemblée, il exprime une opinion tout aussi restrictive: «Je parle dans mon bureau pour bien établir que le *motu proprio* donne tout ce que le Pape pouvait et devait accorder, et que le gouvernement dit *libéral*, c'est-à-dire *représentatif* ou *constitutionnel* est impossible à Rome». Le discours prononcé à

<sup>77</sup> Comité électoral de la liberté religieuse, *Discussion sur les Affaires de Rome à l'Assemblée législative*, Jacques Lecoffre, Paris 1849, pp. 32 et 38.

l'Assemblée Législative développe exactement les mêmes convictions<sup>78</sup>. Attitude résolument conservatrice, qui ne diffère pas fondamentalement de celle du cardinal Antonelli, responsable de la nouvelle orientation de la politique de Pie IX. Ce n'est pas un hasard si Montalembert reçut le meilleur accueil de la part de ce cardinal, lors de son voyage à Rome l'année suivante (*Journal*, 28 octobre et 3 novembre 1850).

La question des États pontificaux avait été soulevée au Congrès de Paris. Pendant la guerre d'Italie, Montalembert mentionne la «proclamation aux Italiens» par laquelle, au lendemain de la victoire de Magenta, Napoléon III «les appelle à *se prononcer* pour détrôner le Pape et le Roi de Naples. Il leur dit: “*Demain vous serez les citoyens libres d'un grand pays*”» (*Journal*, 11 juin 1859). Les duchés de l'Italie centrale et plusieurs provinces pontificales se soulevèrent; les autorités romaines ne purent empêcher les Romagnols de voter leur rattachement à la monarchie piémontaise<sup>79</sup>. Ainsi que le remarque Montalembert, «c'est la France qui a sauvé l'indépendance temporelle du Saint-Siège en 1849, et c'est elle qui la laisse ébranler et amoindrir en 1859»<sup>80</sup>. Dans «Pie IX et la France en 1849 et en 1859», Montalembert avance, en faveur de la souveraineté du Pape, des arguments tout à fait comparables à ceux au nom desquels il défendait le droit des peuples: droit qui est celui des traités, de la justice, de la chrétienté. Tout d'abord, le pouvoir temporel du Pape relève des droits sacrés garantis en même temps par la foi des traités et par nos meilleures traditions; le droit [du Pape] sur les provinces qu'on veut lui arracher est fondé sur les traités, sur le droit des gens, sur une possession au moins aussi légitime que celle du Piémont sur la république de Gênes ou de la France sur la Corse, aussi légitime qu'aucune autre en Europe.

Ensuite, Montalembert insiste sur le fait qu'il n'y a pas là «en jeu qu'un intérêt *clérical*, ou même un droit purement religieux. C'est déjà beaucoup, mais il y a tout autre chose. Le droit des gens est tout aussi compromis que le droit de l'Église. La justice est bien plus blessée que

<sup>78</sup> Ch. de Montalembert, Séance du 19 octobre 1849: *Conditions du retour de Pie IX à Rome*, in *Discours*, cit., t. III, pp. 250-294. Suivi d'un Bref du Pape, du 13 novembre 1849, pp. 294-295.

<sup>79</sup> Voir R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*, cit., pp. 87-88.

<sup>80</sup> Ch. de Montalembert, *Pie IX et la France en 1849 et en 1859* (octobre 1859), in *Œuvres polémiques et diverses*, cit., t. II, p. 614.

la foi»; au-delà d'un «droit exclusivement catholique», il convient de rappeler «ces grandes lois de justice, de morale et de loyauté que tout honnête homme, que tout homme d'honneur est tenu de respecter et de proclamer». Enfin, les catholiques croient tous à la nécessité du pouvoir temporel du Pape pour l'indépendance spirituelle du monde catholique. Ils n'y voient pas un dogme, un article de foi: ils y voient tout simplement un droit, humain si l'on veut, et soumis aux péripéties des choses humaines, mais providentiel, sacré, légitime entre tous.

C'est ce qu'il n'hésite pas à appeler le «droit pontifical»<sup>81</sup>.

Montalembert «témoin de l'Europe de son temps»: l'entreprise s'est révélée paradoxale. Le parcours de Montalembert se caractérise par l'indépendance, par la distance à l'égard des pouvoirs en place, par l'éloignement des grands postes diplomatiques ou ministériels, par un souci, fort peu diplomatique, de la vérité à dire aux puissants de ce monde. Inclassable Montalembert, plus proche des exilés, des disgraciés, que des favoris de la fortune: du ministre d'État belge Dechamps, «écarté comme tous les gens comme il faut, de la gestion des affaires de son pays, ainsi que de la confiance et de l'indulgence des chefs de l'Église» (24 juin 1866), de Ladislas Zamoyski, émigré polonais, «dont le naufrage a duré toute la vie»<sup>82</sup>, du Hongrois Eötvös, «qui a si noblement supporté le poids de la disgrâce dans l'exil et l'obscurité» (9 octobre 1868), du baron de Hübner, ancien ambassadeur d'Autriche à Paris et à Rome, «lui aussi en *retraite forcée* à 57 ans» (15 juin 1869).

Mais cette liberté même, ce mépris pour les honneurs, associés à des convictions profondes, qui échappent à toute compromission, donnent à son regard, à son jugement, une acuité, une lucidité remarquables. Qu'il s'agisse des hommes d'État qu'il a rencontrés, des peuples opprimés qui aspirent à l'indépendance, des grandes causes de la catholicité, n'a-t-il pas, dans sa parole, dans ses écrits, dans ses actes mêmes, accompli la mission qu'il s'assignait au terme de l'introduction aux *Moines d'Occident*, celle de servir avec honneur «dans la rude et sainte lutte de la conscience, de la majesté désarmée du droit, contre la triomphante oppression du mensonge et du mal»?<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> *Ivi*, pp. 638, 64, 612, 628 et 644.

<sup>82</sup> *Id.*, *Le comte Ladislas Zamoyski* (janvier 1868), in *ivi*, t. III, p. 290.

<sup>83</sup> *Id.*, *Moines d'Occident, Introduction* (janvier 1860), cit., t. I, p. CCXCII.



## IV.

MONTALEMBERT ET LA LIBERTÉ  
D'ENSEIGNEMENT (1830-1850)

JACQUELINE LALOUETTE

De sa vingtième à sa quarantième année, Montalembert eut un objet de «constantes préoccupations»: la liberté d'enseignement<sup>1</sup>. En 1899, Hilaire de Lacombe écrit qu'après avoir mené une lutte homérique, «par la parole et par la plume», Montalembert avait été le chevalier, le Roland, le Cid, le Condé de la «merveilleuse campagne» qui avait abouti à la loi Falloux<sup>2</sup>. De son côté, dans son histoire de cette loi, Henry Michel souligna l'importance de la campagne ardente, infatigable que Montalembert avait menée depuis 1830<sup>3</sup>. Dans le cadre d'une simple communication, il est impossible de suivre le déroulement de ce combat poursuivi par Montalembert sous la Monarchie de Juillet et la Seconde République, depuis l'ouverture de l'école libre et gratuite ouverte à Paris, rue des Beaux-Arts, en 1831, jusqu'à l'obtention de la liberté pour l'enseignement secondaire. Ce serait d'ailleurs inutile car divers ouvrages, celui d'Henry Michel déjà cité, les deux premiers tomes de la biographie de Montalembert par le Père Lecanuet<sup>4</sup>, l'histoire de la liberté d'enseignement de Louis Grimaud<sup>5</sup> et bien d'autres

<sup>1</sup> Discours prononcé à Saint-Brieuc le 18 août 1849, *Œuvres complètes de Montalembert* [désignée ci-dessous OCM], t. III, *Discours (1848-1852)*, Jacques Lecoffre, Paris 1860, p. 235.

<sup>2</sup> H. de Lacombe, *Les débats de la commission de 1849. Discussion parlementaire et loi de 1850*, P. Téqui, nouvelle édition, Paris 1899, p. 3.

<sup>3</sup> H. Michel, *La loi Falloux. 4 janvier 1849-15 mars 1850*, Librairie Hachette, Paris 1906, p. 13.

<sup>4</sup> R.P. É. Lecanuet, *Montalembert. Sa jeunesse (1810-1836)*, Librairie Charles Poussielgue, Paris 1903 et *Montalembert d'après son journal et sa correspondance*, t. II, *La liberté d'enseignement (1835-1850)*, Librairie Charles Poussielgue, Paris 1902.

<sup>5</sup> L. Grimaud, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, t. VI, *La Monarchie de Juillet*, Apostolat de la Presse, Paris 1954.



livres encore apportent toutes les informations et les analyses nécessaires. Il a donc semblé plus judicieux de mettre l'accent sur les raisons invoquées par Montalembert pour justifier son action en faveur de la liberté d'enseignement et sur les méthodes qu'il déploya et recommanda pour la faire triompher. Par ailleurs, ce colloque étant consacré à Montalembert l'Européen, il a paru opportun de nous intéresser aux pays européens auxquels Montalembert se référa, de manière positive ou négative.

## Les raisons d'un combat

### *La teneur des textes constitutionnels*

Tout au long de la Monarchie de Juillet et de la Seconde République, Montalembert estima qu'il était en droit de combattre pour la liberté d'enseignement, car celle-ci se trouvait instituée, ou du moins promise, par les institutions dont la France s'était dotée depuis la révolution de 1830. En effet, la charte révisée avait annoncé, «dans le plus court délai possible», des lois relatives à divers objets parmi lesquels figuraient «l'instruction publique et la liberté d'enseignement» (alinéa 8 de l'article 69)<sup>6</sup>. En 1831, accusé d'avoir illégalement ouvert une école, il comparut devant un juge d'instruction auquel il déclara qu'il avait agi «dans l'intention» de se conformer «pleinement et entièrement à la loi fondamentale et suprême, à la charte de 1830»<sup>7</sup>. Puis, au fil des ans, il ne cessa de rappeler les engagements pris en 1830. Au mois d'août 1844, dans la première circulaire du Comité électoral pour la défense de la liberté religieuse, dont il était le président, Montalembert appela les laïcs catholiques à «profiter de tous les droits que la Charte leur accord[ait]» et à mettre en œuvre toutes «les voies légales et régulières» pour obtenir «la stricte exécution du pacte fondamental et l'abrogation de toutes les dispositions anticonstitutionnelles qui entrav[aient] la liberté religieuse et confisqu[aient] la liberté de l'enseignement»<sup>8</sup>. Cette liberté promise

<sup>6</sup> *Les constitutions de la France depuis 1789*, présentation par J. Godechot, Garnier-Flammarion, Paris [1979] 1995, p. 252.

<sup>7</sup> Voir R.P.É. Lecanuet, *Montalembert. Sa jeunesse (1810-1836)*, cit., p. 232.

<sup>8</sup> Comité électoral pour la défense de la liberté religieuse, Circulaire n. 1, Paris, le 31 août 1844 [BnF: Ld<sup>4</sup> 4951].

ne vit jamais le jour sous la Monarchie de Juillet, puisque tous les projets déposés, en 1836, 1841, 1845, 1846, échouèrent ou s'enlisèrent. En 1848, Montalembert signa le première circulaire du Comité électoral de la liberté religieuse à l'occasion des élections faites par le suffrage universel pour l'Assemblée constituante; il était alors, écrivit-il, «plus que temps de faire entrer la chose [la liberté] dans nos lois, dans nos mœurs, dans nos cœurs, et de lui imprimer l'irréfragable sanction de la souveraineté nationale exercée dans toute sa plénitude. Cette liberté, nous la voulons franche, sincère, complète et absolue»<sup>9</sup>; suivait une liste de dix libertés, dans laquelle la liberté d'éducation et d'enseignement occupait le cinquième rang. En septembre 1848, lors de la discussion de l'article 8 de la Constitution, il déposa un amendement relatif à l'inscription du «droit d'enseigner» dans la liste des «droits propres et naturels des Français», à côté des droits d'association, de réunion, de pétitionnement et d'expression de sa pensée par la presse, mais sa proposition fut rejetée<sup>10</sup>. Cependant, la liberté d'enseignement fut bien proclamée par l'article 9 de la Constitution du 4 novembre 1848, qui la suspendit à «des conditions de capacité et de moralité déterminées par les lois» et la soumit à la surveillance de l'État<sup>11</sup>.

### *Le rôle respectif de l'État et de l'Église en matière d'enseignement*

Libéral, Montalembert revendiquait la liberté d'enseignement au même titre que toutes les autres libertés et s'interrogeait tout particulièrement sur le rôle de l'État en cette matière. L'identification entre l'État et l'Université, «la corporation la plus puissante, la plus envieuse, et la plus ambitieuse qu'on [eût] encore vue dans notre pays» lui apparaissait comme «quelque chose d'inouï, quelque chose que la civilisation antique n'[avait] pas connu» et qu'aucun autre pays européen ne connaissait non plus, car nulle part les Universités n'étaient «l'État même; nulle

<sup>9</sup> Première circulaire du Comité électoral de la liberté religieuse à l'occasion des élections faites par le suffrage universel pour l'Assemblée constituante, OCM, t. III, *Discours (1848-1852)*, cit., p. 5.

<sup>10</sup> OCM, t. III, *Discours. (1848-1852)*, cit., séance à l'Assemblée constituante, 18 et 20 septembre 1848, pp. 53-97.

<sup>11</sup> *Les constitutions de la France depuis 1789*, cit., p. 265.

part l'État ne s'[était] fait directement maître d'école»<sup>12</sup>. Il se défendait de vouloir le retour du monopole de l'Église et affirmait que personne, au sein du clergé, ne poursuivait un tel but ni ne souhaitait que l'Église renouât avec le pouvoir temporel<sup>13</sup>; le 6 juin 1842, lors de la discussion du budget de l'Instruction publique, il affirma solennellement que «jamais le clergé n'a[vait] demandé l'abolition de l'Université et n'a[vait] prétendu se substituer à elle. Il est fort commode, Messieurs, poursuivit-il, de se créer des fantômes en guise d'adversaires pour les combattre à son aise»<sup>14</sup>. Le 26 avril 1844, à la Chambre des Pairs, il engagea formellement sa parole sur ce point: «Je déclare que je n'ai jamais rencontré un prêtre qui, soit dans ses écrits, soit dans l'intimité de sa pensée, eût jamais laissé échapper la moindre velléité de ressaisir une influence quelconque dans l'ordre temporel»<sup>15</sup>. Mais il soulignait «la folie dangereuse des États modernes prétendant tout faire, tout conduire, tout absorber»<sup>16</sup> et leur prétention à intervenir directement dans l'éducation»; cette funeste doctrine, selon lui, ne pouvait être bonne que pour les temps de Minos, de Lycurgue et de Robespierre<sup>17</sup>. En 1849, au sein de la commission extraparlamentaire<sup>18</sup> formée pour préparer la nou-

<sup>12</sup> Le Comte de Montalembert, pair de France, *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement*, Bureau de l'Univers, Paris 1843, p. 24.

<sup>13</sup> Le 8 février 1841, Mgr Donnet publia une note par laquelle il faisait savoir que le clergé ne revendiquait pas le monopole de l'enseignement, mais «le droit commun et la faculté d'enseigner sous la surveillance de l'État»: les idées de l'archevêque de Bordeaux étaient voisines de celles de Mgr Affre. Les conceptions des deux prélats étaient approuvées par les archevêques de Reims et de Besançon et par les évêques d'Auch, Luçon, Amiens, Gap Périgieux et du Mans. D'après Louis Grimaud, on peut considérer que Mgr Affre et Mgr Donnet parlaient au nom de l'épiscopat: *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, t. VI, *La Monarchie de Juillet*, cit., pp. 301-303. En 1846, Mgr Parisis publia une instruction pastorale, dans laquelle il affirmait que l'Église n'a besoin «ni de protection, ni de privilège», mais simplement de la liberté: *Instruction pastorale de Mgr l'évêque de Langres sur le droit divin de l'Église*, A. Sirou et Desquers, Paris 1846, p. 10.

<sup>14</sup> OCM, t. I, *Discours (1837-1844)*, Jacques Lecoffre, Paris 1860, p. 348.

<sup>15</sup> Ce discours est reproduit dans «L'Univers» du 27 avril 1844.

<sup>16</sup> Chambre des Pairs, *Second discours de M. le Comte de Montalembert, pair de France, sur la question de la liberté de l'enseignement*, séance du 26 avril 1844, extrait du *Moniteur* du 27 avril 1844, A. Sirou, Paris 1844, p. 11 [BnF: 8 Le<sup>61</sup> 211 (A)].

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Primitivement deux commissions avaient été formées, l'une pour l'enseignement primaire, l'autre pour l'enseignement secondaire, mais «les deux commissions décidèrent tout de suite de siéger ensemble, et de n'en former qu'une», H. Michel, *La loi Falloux*, cit., p. 100.

velle loi, la célèbre loi connue sous le nom de loi Falloux, ses heurts les plus sérieux avec Cousin et Thiers portèrent précisément sur le rôle de l'État. En mars 1849, Montalembert nota dans son journal: «Je réponds à la théorie de Cousin sur le gouvernement de l'instruction publique par l'État: je rétablis le vrai sens du mot d'éducation publique, c'est-à-dire donnée en commun, et non donnée par l'État: je dénonce l'immense responsabilité qui pèse sur l'État par suite de sa prétention nouvelle»<sup>19</sup>. Dans cette même commission, Thiers défendit au contraire la mission de l'État, placé «au-dessus de tout», contre la doctrine qui le mettait «en dessous de tout», commenta Henry Michel<sup>20</sup>. Montalembert reprochait en outre à l'État de méconnaître la volonté des pères de famille et de s'emparer de l'esprit des enfants. «Depuis quand la liberté que l'on reconnaît à des pères pour eux-mêmes leur est-elle refusée lorsqu'il s'agit de ce qu'ils aiment mille fois mieux qu'eux-mêmes», demanda-t-il le 19 septembre 1831, durant une audience de son procès devant la Chambre des Pairs<sup>21</sup>. Bien des années après, le 18 septembre 1848, lors de la discussion des articles 8 et 9 de la Constitution, il récusait le droit de l'État à former l'esprit et la conscience des enfants: «de même qu'il ne lui est pas permis d'imposer ses idées, ses croyances, sa manière de voir au père de famille, à l'homme fait, il n'a pas non plus ce droit, cette mission à l'égard de l'enfant»<sup>22</sup>. Pour lui, la disparition du monopole serait bénéfique à l'État, car la concurrence serait une source d'amélioration de l'enseignement: «L'État ne sera ni affaibli ni humilié, mais au contraire fortifié et honoré par le concours indépendant et reconnaissant de toutes les forces religieuses du pays»<sup>23</sup>.

Mais, pour Montalembert, la lutte contre le monopole universitaire était sans doute motivée essentiellement par la défense des intérêts de l'Église et de la religion. Comme il le nota en 1843 dans son opuscule intitulé *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement*, «le rai-

<sup>19</sup> Ch. de Montalembert, *Journal intime inédit*, texte établi, présenté et annoté par Louis Le Guillou et Nicole Roger-Taillade, [désignée ci-dessous *JII*], t. V: 1849-1853, Honoré Champion, Paris 2006, 2 mars 1849, p. 40.

<sup>20</sup> H. Michel, *La loi Falloux*, cit., pp. 152-153.

<sup>21</sup> OCM, t. I, *Discours (1837-1844)*, cit., p. 23.

<sup>22</sup> OCM, t. III, *Discours (1848-1852)*, cit., p. 55.

<sup>23</sup> Le Comte de Montalembert, pair de France, *Du devoir des catholiques dans les élections*, «Le Correspondant», t. 15, 1846, p. 53.

sonnement et l'expérience démontrent à l'envi que la raison principale et permanente de l'irrégion publique en France se trouve dans l'éducation actuelle de la jeunesse, telle que l'État en a constitué le monopole»<sup>24</sup>. À ses yeux, celui-ci était «la source où les générations successives [allaient] boire le poison qui détruit la disposition naturelle de l'homme à servir Dieu et à l'adorer, [allaient] apprendre l'art de mépriser philosophiquement le joug de la loi du Seigneur et se convaincre que l'homme sérieux ne s'adonne à aucun culte»<sup>25</sup>. Il attribuait aussi à l'irrégion d'immenses conséquences sociales qu'il dénonça avec vigueur. Dans la brochure mentionnée ci-dessus, il insista sur le bienfait social du christianisme, dont il souligna avec plus d'insistance les avantages après la révolution de février 1848, et surtout après les journées de juin. En 1849, dans une circulaire publiée à l'occasion des élections législatives, il se dit convaincu que la société tout entière était menacée par le communisme, que la population était fanatisée par une presse la poussant chaque jour vers la philosophie du vol et l'apothéose de la révolte; plus que jamais, écrivit-il, «nous croyons que le remède à tous les maux, même politiques de notre époque, est dans cette vérité catholique que nous n'avons ni inventée ni révélée, mais dont nous avons essayé d'être les humbles disciples et les loyaux soldats». Le 17 janvier 1850, il déclara à l'Assemblée législative que l'on avait cru «ne détruire que la foi religieuse», alors que l'on avait aussi «détruit, sans le vouloir, la foi sociale». L'esprit de négation compromettant la liberté politique et la liberté de conscience ne pouvait que conduire à l'anarchie et au despotisme intellectuel aussi bien que matériel. Il compara la société au Niagara dont le cours se transforme brusquement en de «formidables chutes» et lança un avertissement: une oreille, même inattentive, affirmait-il, pouvait «entendre de loin les mugissements de la cataracte qui doit nous engloutir tous». Il convenait donc de remonter le courant pour échapper à cette descente aux abîmes; or cela ne serait possible qu'avec l'aide de l'Église, totalement désintéressée en la matière, car elle se sait «surnaturelle et éternelle». Il mit en lumière le rôle du curé, défenseur «de l'ordre et de la propriété dans nos campagnes» et utile contrepoids à «l'influence néfaste de l'instituteur»<sup>26</sup>. Henry Michel re-

<sup>24</sup> Le Comte de Montalembert, pair de France, *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement*, cit., p. 14.

<sup>25</sup> *Ivi*, p.15.

<sup>26</sup> Ce discours est reproduit intégralement dans OCM, t. III, *Discours (1848-1852)*, cit., pp. 341-384.

leva le caractère utilitaire de ce discours, frappant chez un orateur capable, plus que quiconque, de se lancer «dans une belle apologie idéaliste de la religion» et qui avait, vingt ans plus tôt, fait entendre des paroles nobles et élevées sur la liberté d'enseignement, présentée «comme un droit supérieur et antérieur à tous les droits humains»<sup>27</sup>. D'après Henry Michel, Montalembert s'y prit ainsi afin de rallier le plus grand nombre de députés au projet de loi; il lui fallait non seulement convaincre les catholiques que ce texte – repoussé par tous les partisans de «L'Univers», qui réclamaient une liberté absolue et immédiate et blâmait un projet condamnable à leurs yeux – leur apporterait la liberté, mais aussi persuader les députés indifférents et hostiles que la religion était utile à la société.

### *La mission des laïcs et celle de l'épiscopat*

Montalembert pensait que *tous* les catholiques, y compris les laïcs, devaient s'engager dans l'action pour rendre à l'Église les libertés auxquelles elle aspirait et auxquelles elle avait droit; son point de vue, critiqué par certains évêques, fut au contraire soutenu par d'autres. Le 24 juillet 1844, il rencontra Mgr Affre, qui lui exposa ses idées relatives à l'attitude des laïcs: d'après l'archevêque de Paris, ceux-ci n'avaient «rien à faire» et leur silence présentait l'avantage de ne pas «trahir leur petit nombre partout»; mais, à l'opposé de cette conduite prudente, Montalembert privilégiait au contraire l'action des minorités<sup>28</sup>. Pire encore, Mgr Olivier, évêque d'Évreux, prétendait que les projets de Montalembert le rejetaient en dehors du catholicisme<sup>29</sup>. Sans doute soucieux d'éclairer sa conscience, Montalembert interrogea alors Mgr Parisis<sup>30</sup> pour savoir quelle part les laïcs devaient prendre «aux grandes

<sup>27</sup> H. Michel, *La loi Falloux*, cit., pp. 373-374.

<sup>28</sup> *JII*, t. IV: 1844-1848, texte établi, présenté et annoté par Louis Le Guillou et Nicole Roger-Taillade, Honoré Champion, Paris 2004, 24 juillet 1844, p. 94.

<sup>29</sup> L. Grimaud, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, t. VI, *La Monarchie de Juillet*, cit., p. 436.

<sup>30</sup> Mgr Pierre-Louis Parisis (1795-1866). Vicaire, puis curé dans diverses paroisses du Loiret (Orléans, Gien), Pierre-Louis Parisis fut nommé évêque de Langres en 1834. Après la révolution de 1848, il siégea à l'Assemblée constituante et fut réélu à l'Assemblée législative en 1849. Il fut transféré sur le siège d'Arras en 1851. Tout d'abord libéral, il évolua vers des positions autoritaires en religion comme en politique.

luttés» se préparant pour la liberté d'enseignement. Le prélat lui répondit que leur action devait demeurer «réservée et timide» tant que les points de dogme, de morale ou de discipline n'étaient pas clairement explicités, afin de ne pas faire naître des risques d'embarras ou de scandale, mais que, lorsque «la voie de la vérité et du devoir [était] tracée», chacun devait non seulement y marcher pour son propre compte, mais y diriger les autres selon le degré d'influence qui entre dans sa part d'obligations sociales. Or, poursuivit l'évêque de Langres, 80 évêques s'étant prononcés contre le monopole universitaire, les laïcs pouvaient agir légitimement et Montalembert lui-même se regarder comme investi de la mission dévolue à tous les chrétiens dans tous les temps, de l'Antiquité à nos jours, à savoir «travailler à l'extension du règne de Dieu, à l'édification de leurs frères et à la défense du trésor». D'ailleurs, le silence des catholiques ne servirait qu'à encourager les passions révolutionnaires: le devoir des laïcs était donc bien de parler et d'agir, sous peine d'être «complices de la ruine de la religion, complicité terrible devant Dieu et devant les hommes». Mgr Parisis conclut ainsi sa lettre:

Persévérez donc, Monsieur le Comte, dans la voie où vous êtes courageusement entré [...] Soyez tout ensemble le centre et l'âme de l'action catholique dans toute la France [...] Vos plus dures épreuves ne vous viendront peut-être pas de vos adversaires naturels; vous vous rappellerez alors ce que saint Paul eut à souffrir de ses compatriotes et de ses faux frères. Mais le jour de la justice viendra en ce monde, et alors la honte sera pour les aveugles et les lâches, la gloire et la récompense pour les hommes de cœur et de foi<sup>31</sup>.

En 1845, Montalembert affirma que les membres du Comité électoral pour la défense de la liberté religieuse ne compteraient jamais parmi «ces catholiques timides» pour qui «tout bruit [était] un scandale»<sup>32</sup>.

Pendant, Montalembert ne comptait guère sur les catholiques de France, sur lesquels il tint parfois les propos les plus sévères. Il poursuivait surtout de sa vindicte les «demi-catholiques», les «faux catholiques» siégeant «au premier rang des ennemis de la liberté religieuse», toujours prêts à raviver les vieilles thèses gallicanes et jansénistes, à cou-

<sup>31</sup> Lettre reproduite dans «L'Univers», 28 décembre 1844.

<sup>32</sup> Comité électoral pour la défense de la liberté religieuse, *Circulaire n. 2*, Paris, le 20 mars 1845 [BnF: Ld<sup>4</sup> 5018].



rir sus aux jésuites, en compagnie de Thiers et d'Eugène Sue, à exhiler leur haine de Rome. Pour lui, cette espèce de catholiques constituait, aux côtés des fils des Croisés et des fils de Voltaire, une troisième catégorie de Français: «celle des fils de Pilate»<sup>33</sup>. En 1843, il regretta que les catholiques français eussent «depuis longtemps l'habitude de compter sur tout, excepté sur eux-mêmes»; ils avaient beau être riches et estimés, y compris par leurs adversaires, il leur manquait une chose: le courage. Le 20 mars 1845, dans la deuxième circulaire du comité électoral pour la liberté religieuse, il releva que «beaucoup de catholiques [étaient] obstinément résolus à ne faire aucun effort pour la défense de l'Église menacée». L'année suivante, s'interrogeant – ou affectant de s'interroger – sur ce que signifiait «être catholique», il apporta cette réponse très sévère: «c'est rester en dehors de tout, se donner le moins de peine possible et se confier à Dieu pour le reste, c'est s'occuper de sa fortune, de sa famille, de ses intérêts, de ses terres, ses industries, ses plaisirs et, s'il reste du temps, des moyens, envisager de soutenir l'Église». Dans le même opuscule, il dénonça l'odieuse nonchalance, le manque de générosité, la sécheresse de cœur des catholiques français.

Quant à son regard sur l'épiscopat, il était tantôt très laudateur, tantôt très sévère, sa rigueur devant sans doute être appréciée à l'aune de ce qu'il attendait des évêques. À ses yeux, leur rôle dans la bataille pour la liberté d'enseignement était fondamental; comme il l'écrivit le 8 avril 1839 à l'abbé Delor, curé de Saint-Pierre de Limoges, cette question était «tout entière entre les mains des évêques; ils y sont plus intéressés que personne et c'est à eux que Dieu en demandera compte»<sup>34</sup>. En certaines circonstances, il loua tel ou tel évêque. Par exemple, en janvier 1841, après avoir rencontré Mgr Donnet, archevêque de Bordeaux, il

<sup>33</sup> Le Comte de Montalembert, pair de France, *Du devoir des catholiques dans les élections*, «Le Correspondant», t. 15, 1846, p. 24. En mentionnant les fils des Croisés et ceux de Voltaire, Montalembert faisait référence à un passage du discours qu'il avait lui-même prononcé à la Chambre des Pairs le 16 avril 1844; il avait alors dit: «Au milieu d'un peuple libre, nous ne voulons pas être des ilotes; nous sommes les successeurs des martyrs, et nous ne tremblons pas devant les successeurs de Julien l'Apostat; nous sommes les fils des Croisés, et nous ne reculerons pas devant les fils de Voltaire», *OCM*, t. I, *Discours (1831-1844)*, cit., p. 401. Le dernier membre de cette citation est gravé sur le tombeau de Montalembert (Paris, cimetière de Picpus).

<sup>34</sup> Cité par L. Grimaud, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, t. 6, *La Monarchie de Juillet*, cit., p. 299.



nota dans son journal: «ce prélat est excellent, plein de tact, de zèle et d'énergie: il entend à fond la question de la liberté d'enseignement; il a extorqué de très bonnes promesses à Villemain, notamment en ce qui touche à la liberté des ordres religieux»<sup>35</sup>. En mars 1844, il sut gré à Mgr Affre – dont certaines conceptions tactiques le rebutaient, comme nous l'avons dit plus haut –, d'avoir adressé au roi, qualifié de «lâche couronné», un mémoire «magnifique et complet» sur le projet de loi du ministre Villemain<sup>36</sup>; en avril, il apprécia la résolution dont Mgr Affre faisait preuve, se disant prêt à aller jusqu'à la suppression de son traitement<sup>37</sup>. En 1846, dans l'article intitulé *Du devoir des catholiques dans les élections*, il couvrit d'éloges l'épiscopat, grâce à qui la question de la liberté d'enseignement avait évolué de la manière la plus favorable en quelques années. D'après lui,

la postérité n'aura[it] pas assez d'admiration, pas assez d'éloges, pour [sa] magnifique unanimité, [sa] suavité dans la force, [son] éloquence à la fois si contenue et si concluante, [son] amour si sincère de la justice, de la vérité et de la liberté chrétienne. Elle dira qu'il était impossible de remplir avec plus de majesté un si impérieux devoir. Devançons cette justice de l'avenir, et saluons avec respect et avec reconnaissance cette gloire si pure de l'épiscopat français<sup>38</sup>.

Mais Montalembert déplora aussi souvent le caractère timoré de l'épiscopat<sup>39</sup>, son manque d'initiative, sa timidité en matière de défense des congrégations – notamment de la compagnie de Jésus, dont il fut un ardent défenseur<sup>40</sup> –, et son défaut de clairvoyance; dans son journal, il lui arriva plus d'une fois de coucher des notes sévères sur l'évêque de tel ou tel diocèse. Ainsi, le 2 août 1841, après avoir rendu visite à l'évêque de Quimper, Mgr Graveran, qu'il avait cependant contribué à

<sup>35</sup> *JII*, t. III: 1834-1843, texte établi, présenté et annoté par Louis Le Guillou et Nicole Roger-Taillade, Honoré Champion, Paris 2003, 7 janvier 1841, p. 495.

<sup>36</sup> *JII*, t. IV: 1844-1848..., cit., 17 mars 1844, p. 39.

<sup>37</sup> *Ivi*, 8 avril 1844, p. 50.

<sup>38</sup> Ch. de Montalembert, *Du devoir des catholiques dans les élections*, cit., p. 6.

<sup>39</sup> D'après Louis Grimaud, l'inaction des évêques était même une «idée fixe» chez Montalembert: *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, t. 6, *La Monarchie de Juillet*, cit., p. 298, note 225.

<sup>40</sup> Voir notamment *Discussion à la Chambre des Pairs sur l'existence légale des jésuites, dans les séances des 11 et 12 juin 1845*, publiée par le Comité électoral pour la défense de la liberté religieuse, Jacques Lecoffre, Paris 1845.

faire nommer l'année précédente, il en traça ce portrait: «homme froid et sec qui ne comprend rien à ce pays dont un véritable évêque saurait tirer un si grand parti»<sup>41</sup>. S'il appréciait la détermination de Mgr Affre, il regrettait d'autres dispositions de l'archevêque de Paris; en avril 1844, il tenta de le convaincre de renoncer à ses «tendances gallicanes et anti-monastiques» et chercha vainement à le faire adhérer au Comité pour la liberté d'enseignement<sup>42</sup>; en 1845, il releva que Mgr Affre refusait de défendre les jésuites, contrairement à 23 autres prélats<sup>43</sup>. Le 24 juillet 1844, il déplora l'«inintelligence complète», en matière d'enseignement, de l'évêque de Rouen, Mgr Blancart de Bailleul, dont il admirait par ailleurs la bonté et la piété<sup>44</sup>; ce prélat était hostile à l'action des laïcs, estimant que leur rôle devait être cantonné à la prière, la défense active des droits de l'Église incombant uniquement aux évêques<sup>45</sup>.

## Les méthodes préconisées par Montalembert

### *L'énergie de Montalembert*

Les raisons et les justifications de Montalembert étant exposées, restent à présenter ses méthodes. Il convient tout d'abord d'insister sur l'énergie qu'il déploya pendant vingt ans, au cours desquels il dut parfois se mettre en retrait pour des raisons d'ordre privé, notamment lorsqu'il partit séjourner à Madère avec sa femme, dont l'état de santé exigeait cette expatriation. Le combat, estimait-il, était une nécessité, car la vie est faite de travail et de peine, et sans l'engagement de l'homme, le ciel n'est d'aucun secours. Montalembert faisait sienne la vieille devise chrétienne «aide-toi, le ciel t'aidera», qu'il commenta ainsi en 1846: «Aide-toi seul est la marque de l'orgueil et du rationalisme, le ciel t'aidera, celle de la paresse et du fatalisme, tandis qu'«aide-toi, le ciel t'aidera» est la vraie devise des gens de cœur qui croient au Ciel et

<sup>41</sup> *JII*, t. III: 1834-1843, cit., 2 août 1841, p. 527.

<sup>42</sup> *JII*, t. IV: 1844-1848, cit., 8 avril 1844, p. 50.

<sup>43</sup> *Ivi*, 2 juillet 1845, p. 262.

<sup>44</sup> *Ivi*, 24 juillet 1844, p. 94.

<sup>45</sup> Voir L. Grimaud, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, t. VI, *La Monarchie de Juillet*, cit., pp. 435-436.

qui savent que pour y avoir une place il faut l'avoir gagnée»<sup>46</sup>. Une autre devise s'imposait encore à son esprit, le cri de guerre des temps chevaleresques: «Jamais arrière», qui devait, disait Montalembert, redevenir «le nôtre» et signifiait «jamais de retraite, jamais de repos»<sup>47</sup>. Si lui-même put obéir à de tels impératifs, c'était, expliqua-t-il au ministre Villemain le 26 avril 1844, parce que sa «foi à des choses qui ne vieillissent jamais, parce qu'elle sont immortelles» lui permettait de conserver une «jeunesse de cœur et de courage»<sup>48</sup>. Poussé par une telle détermination, Montalembert combattit en tant qu'orateur et qu'écrivain, que journaliste, en se fondant sur les libertés garanties par la Charte, «la liberté de la presse, la liberté de la tribune et le droit de pétition»<sup>49</sup>.

### *Par la parole et par la plume*

Il n'est pas excessif de parler de «combat», car Montalembert se considérait bien comme un combattant. Le 2 septembre 1849, à Besançon, il affirma à ses auditeurs qu'il n'était pas un orateur, mais «un soldat qui monte à la tribune, comme à la brèche, pour planter un principe ou une vérité, en présence de l'ennemi»<sup>50</sup>. Il prononça de grands discours, dont certains furent imprimés et diffusés sur une grande échelle. Celui qu'il tint à la Chambre des Pairs le 16 avril 1844 fut ainsi tiré à 45.000 exemplaires «à un sol»<sup>51</sup>; il s'agit probablement de l'édition assurée par le *Mémorial catholique* et la Société de Saint-Nicolas; dans une brève présentation, les éditeurs expliquèrent qu'ils vendaient «ce remarquable discours» au prix de cinq centimes, pour pouvoir le diffuser «à un nombre très considérable d'exemplaires», afin que tous les catholiques sussent quelle position leur faisaient «les sophistes universitaires» et apprissent à connaître leurs droits<sup>52</sup>. En outre, «plusieurs milliers» de bro-

<sup>46</sup> Le comte de Montalembert, *Du devoir des catholiques dans les élections*, cit., p. 60.

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 60-61.

<sup>48</sup> OCM, t. I, *Discours (1837-1844)*..., cit., p. 417.

<sup>49</sup> Le Comte de Montalembert, pair de France, *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement*..., cit., p. 75.

<sup>50</sup> OCM, t. III, *Discours (1848-1852)*, cit., p. 241.

<sup>51</sup> Le sol était la dernière subdivision de la monnaie de l'Ancien Régime; le mot mit longtemps à disparaître. Vingt sous équivalaient à un franc; un franc comptait cent centimes..

<sup>52</sup> *JII*, t. IV: *1844-1848*..., cit., 19 avril 1844, p. 55. Dans cette édition, le discours de Montalembert fut publié sous le titre de *Manifeste catholique*; il ne s'agit pas d'une version intégrale et le corps des caractères compte peu de points [BNF: 8 Le<sup>61</sup> 212].

chures reproduisant ce même discours furent vendues 25 ou 10 centimes<sup>53</sup>. Montalembert mit ses nombreux correspondants de France, d'Allemagne, d'Italie, d'Angleterre, d'Amérique au service de la cause qu'il défendait; «M. de Montalembert, écrivit Louis Veuillot, possède une arme permanente, contre laquelle la défense est difficile et dont il a souvent le tort de ne pas calculer la portée: c'est sa correspondance, d'une activité et d'une étendue peu communes»<sup>54</sup>. Il rédigea des articles, notamment pour «Le Correspondant», des circulaires, des brochures.

### *Les comités et le pétitionnement*

En 1831, Montalembert joua un rôle très actif dans l'Agence générale pour la défense religieuse. Durant les années 1840, il forma, ou contribua à former, des comités, du type du Comité de défense de la liberté d'enseignement en 1843, qui se transforma en Comité électoral pour la défense religieuse en août 1844 et fut l'épine dorsale du parti catholique dont le véritable chef, selon le comte de Falloux, était Charles de Montalembert<sup>55</sup>. Ce comité avait des correspondants dans les départements et pouvait compter sur l'appui de divers organes, comme *La Gazette de Lyon*, *Le Français de l'Ouest*, à Saint-Brieuc, *Le Spectateur*, à Dijon, *La Champagne catholique*, à Reims...<sup>56</sup>. Parallèlement au Comité pour la défense de la liberté religieuse, existait un Comité central des pétitions pour la liberté d'enseignement, présidé par le vicomte de Bonneuil, par ailleurs membre du Comité pour la défense de la liberté religieuse; favorable au pétitionnement, Montalembert finit par penser que les pétitions n'avaient de sens qu'à la condition de rassembler des millions de signatures, faute de quoi elles provoquaient les risées des adversaires; en 1843, il fit observer que «les orateurs universitaires se moquaient avec assez de raison du nombre presque imperceptible

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> L. Veuillot, *Le parti catholique*. Réponse à M. le comte de Falloux, L. Vivès, 2<sup>e</sup> édition, Paris 1856, p. 125.

<sup>55</sup> Comte de Falloux, *Le parti catholique. Ce qu'il a été. Ce qu'il est devenu*, Ambrôise Bray, Paris 1856, pp. 13-14.

<sup>56</sup> Voir L. Grimaud, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, t. VI, *La Monarchie de Juillet*, cit., pp. 438-439.

des pétitionnaires qui sollicitaient la liberté»<sup>57</sup>. Mais le pétitionnement demeura à ses yeux un droit fondamental, dont il fallait savoir user en direction des Chambres, des conseils généraux, des conseils d'arrondissements et des conseils municipaux, car il permettait d'agir sur «le législateur [qui] n'écrit que ce que le pays lui dit d'écrire»<sup>58</sup>.

### *Les élections*

Montalembert attachait une extrême importance à l'accomplissement de leur devoir électoral par les catholiques; en 1847, il employa cette forte formule: «les votes sont la foi en action»<sup>59</sup>. Il eut l'occasion de manifester cet intérêt en 1846, année durant laquelle se déroulèrent des élections législatives âprement disputées. Plusieurs mois avant l'ordonnance de dissolution de la Chambre basse (6 juillet), les députés savaient que cette menace pesait sur leurs travaux<sup>60</sup>; dès le 10 mars, une circulaire du Comité pour la défense de la liberté religieuse, signée de Montalembert (ainsi que du vice-président de Vatimesnil, et du secrétaire de Riancey), insista sur le devoir électoral, devoir d'autant plus grand que le suffrage pour les élections législatives étant censitaire, les électeurs catholiques votaient non seulement pour eux, mais aussi pour tous leurs coreligionnaires moins fortunés qu'eux<sup>61</sup>. Dans son opuscule consacré aux élections, Montalembert traita d'«insensés» les électeurs catholiques qui estimaient que communier à Pâques, manger du poisson le vendredi, se conformer à tous leurs «devoirs d'état» était bien suffisant, qui préféraient améliorer

<sup>57</sup> Le Comte de Montalembert, pair de France, *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement*, cit., p. 73.

<sup>58</sup> Comité électoral pour la défense de la liberté religieuse, *Circulaire n. 14*, 10 août 1847, p. 3. [BNF: 4 Ld<sup>4</sup>5149]. Les signataires sont Charles de Montalembert et Henri de Riancey.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>60</sup> Voir Comité électoral pour la défense de la liberté religieuse, *Compte rendu des élections de 1846 avec des pièces justificatives contenant des professions de foi, déclarations ou engagements des candidats et des députés en faveur de la liberté religieuse* par Henri de Riancey, Jacques Lecoffre, Paris 1846, p. 10.

<sup>61</sup> Comité électoral pour la défense de la liberté religieuse, *Circulaire n. 7*, 10 mars 1846.

leurs terres, augmenter leur fortune, préparer la dot de leurs enfants plutôt que de se commettre avec des «agitateurs catholiques»; leur comportement y était qualifié d'«odieuse nonchalance»<sup>62</sup>. Ce texte est scandé par une série de questions – «voulez-vous empêcher..., voulez-vous obtenir...» – toutes suivies de cette exhortation neuf fois réitérée: «Allez aux élections»<sup>63</sup>.

En 1846, le Comité demanda donc à tous ses correspondants de se trouver sur «le terrain électoral», car voter est «moins un droit qu'un devoir» et s'abstenir relèverait non seulement de la «faute», mais encore de la «trahison». Tous les correspondants devaient aussi veiller à bien choisir les candidats: qu'ils fussent «pour ou contre le Ministère» importait peu, ce qui comptait était leur volonté de défendre la liberté d'enseignement sur la base d'engagements fermes et précis. Pour Montalembert, il convenait de s'intéresser aux hommes eux-mêmes plus qu'au parti auquel ils appartenaient et, à un catholique allant à la messe, mais votant pour M. Thiers ou M. Dupin, il convenait de préférer un protestant libéral ou un juif libéral<sup>64</sup>. La circulaire de mars 1846 citée ci-dessus préconisait de faire signer aux candidats une «formule d'engagement» et une «formule spéciale relative à la liberté d'enseignement»<sup>65</sup>. Deux ans plus tard, à l'occasion de l'élection présidentielle, Montalembert préconisa la même méthode pour choisir entre Cavaignac et Louis-Napoléon Bonaparte; à ses questions sur la liberté d'enseignement, le premier apporta une réponse réservée, et même assez raide, tandis que le second, qui ne semblait pas connaître grand chose à la question, sembla se montrer favorable, l'emportant ainsi dans l'esprit de Montalembert<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> Le comte de Montalembert, *Du devoir des catholiques dans les élections*, cit., pp. 34-35.

<sup>63</sup> *Ivi*, pp. 38-42.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>65</sup> Comité électoral pour la défense de la liberté religieuse, *Circulaire n. 7*, 10 mars 1846 [BNF: 4 Ld<sup>4</sup> 5321]. Le texte de ces formulaires est reproduit dans OCM, t. II, *Discours (1845-1848)*, cit., pp. 410-411.

<sup>66</sup> *JII*, t. V: 1844-1848, cit., 30 octobre 1848, p. 602 et R.P. É. Lecanuet, *Montalembert d'après son journal et sa correspondance*, t. II, *La liberté d'enseignement (1835-1850)*, cit., p. 416.

## Les références européennes de Montalembert

### *Des pays repoussoirs*

Tout ce que Montalembert cherchait vainement dans sa patrie, il pensa le trouver dans quelques pays d'Europe, qu'il jugeait exemplaires, tandis que d'autres, la Russie, la Prusse, l'Autriche, étaient à ses yeux de véritables repoussoirs. En Russie, écrivit-il, «la main de fer du pouvoir, depuis 1834, [avait] éteint jusqu'à l'éducation domestique» et personne ne pouvait y être «précepteur sans autorisation du ministre»<sup>67</sup>; par ailleurs, demandait Montalembert, les mesures que la France entendait prendre contre la Compagnie de Jésus ne traduisait-elle pas sa volonté d'imiter «Sa Majesté l'autocrate de toutes les Russies» et de réserver aux jésuites un sort comparable à celui des missionnaires catholiques du Caucase? Quant à la Prusse, l'État y avait graduellement remplacé le clergé dans l'éducation publique et le caractère despotique de ce pays «devait interdire d'imiter [son] système d'enseignement»<sup>68</sup>. À ses yeux, l'Autriche ne jouissait pas d'une plus grande considération, puisqu'il lança aux catholiques français: «Allez donc vous faire autrichiens. Là on ne vous demandera ni sollicitude, ni sacrifice, ni dévouement à une cause morale, rien que de payer vos impôts à l'empereur et de respecter sa police»<sup>69</sup>.

### *Les valeureux catholiques irlandais, anglais et belges*

En revanche, Montalembert admirait le catholicisme tel qu'il était pratiqué en Irlande, «cette Palestine moderne», où il était pur «de l'attouchement du pouvoir», où les prêtres, persécutés pendant trois cents ans, avaient compris que «pour enraciner le catholicisme dans les cœurs, il fallait l'enlacer à un amour acharné de la liberté et de la nationalité». Les catholiques irlandais étaient pour lui «tout le contraire des

<sup>67</sup> Chambre des Pairs, *Second discours de M. le Comte de Montalembert, pair de France, sur la question de la liberté de l'enseignement*, séance du 26 avril 1844, extrait du *Moniteur* du 27 avril 1844, cit., p. 1104.

<sup>68</sup> OCM, t. I, *Discours (1837-1844)*, cit., p. 439.

<sup>69</sup> Ch. Montalembert, *Du devoir des catholiques dans les élections*, cit., p. 57.

catholiques français»; sous la conduite de Daniel O'Connell, ils avaient su entretenir une agitation qui produisit «des résultats si surprenants et si heureux»<sup>70</sup>.

Car, dit-il, ce ne fut pas «le pur amour de la justice» qui poussa sir Robert Peel<sup>71</sup> à émanciper les catholiques en 1829. S'il prit cette décision, qu'il avait tout d'abord longtemps repoussée, c'est que, une fois sortis de leur torpeur, les catholiques irlandais devinrent «la grande difficulté de l'Angleterre»<sup>72</sup>; dès lors sir Robert Peel sut trouver «sans peine dans l'arsenal de la justice et de la raison des arguments en faveur de la liberté religieuse». Les ministres français – y compris les plus éminents comme Guizot ou Thiers –, pensait Montalembert, feraient de même quand ils y seraient obligés, c'est-à-dire quand les catholiques les y contraindraient. Thiers n'avait-il pas été amené à reconnaître qu'il était «le très humble serviteur des faits?»; aussi Montalembert lança-t-il aux catholiques: «C'est assez dire qu'il sera le vôtre, si vous le voulez, et quand vous le voudrez. Soyez seulement un fait, au lieu d'être une ombre, un bruit ou une ruine»<sup>73</sup>.

L'émancipation des catholiques anglais le conduisit à louer ceux-ci d'avoir supporté durant trois siècles sacrifices, affronts et persécutions. La liberté politique avait fini par les libérer: «sans la liberté politique, ils [seraient] demeurés impuissants; avec elle, tout est devenu impuissant contre eux»; «à partir du moment où ils n'[avaient] réclamé que le droit commun, où ils [avaient] retourné contre leurs adversaires le principe de la liberté de conscience, toute la puissance et tous les préjugés de l'Angleterre [avaient] essayé en vain de comprimer leur effort». Et Montalembert se disait certain que, si les catholiques anglais avaient pu conquérir cette liberté politique si précieuse, c'était parce

<sup>70</sup> Comité électoral pour la défense de la liberté religieuse, *Circulaire n. 2*, cit., p. 2.

<sup>71</sup> Robert Peel (1788-1850) fut secrétaire pour l'Irlande de 1812 à 1818 et réprima alors l'agitation des catholiques irlandais. Figure montante du parti tory, il fut nommé ministre de l'intérieur en 1822, il démissionna en 1827, mais revint peu après à l'Intérieur dans le gouvernement Wellington; après l'élection de Daniel O'Connell sur l'un des sièges du comté de Clare, il prit conscience de l'acuité du problème catholique en Irlande et fit voter l'acte d'émancipation des catholiques dans l'ensemble des îles britanniques en 1829.

<sup>72</sup> Expression de sir Robert Peel lui-même, en 1840, note de Montalembert, *Du devoir des catholiques*, cit., p. 33.

<sup>73</sup> *Ivi*, pp. 33-34.



qu'ils possédaient tout ce qui faisait défaut aux catholiques français: «la volonté, l'esprit de sacrifice et d'action, sans lequel le droit n'est qu'une chimère»<sup>74</sup>. Offrant d'«immortelles leçons», ayant remporté sur le pouvoir quatre légitimes victoires en moins de vingt ans<sup>75</sup>, et ce, sans faire couler la moindre goutte de sang, l'Angleterre devait donc, concluait Montalembert, inspirer aux catholiques français «une confiance indomptable». La liberté d'enseignement y était entière et «tout le monde» y était «parfaitement libre d'ouvrir des collèges et d'y enseigner»<sup>76</sup>. En 1845, la discussion «sur l'existence légale des jésuites» l'amena à déclarer «humiliant» le contraste existant entre les deux pays<sup>77</sup>.

Les catholiques belges nourrirent également son admiration, car ils surent résister aux Nassau et lutter pour maintenir leurs droits «contre les libérâtres» dès la naissance de la Belgique. Ils obtinrent la liberté d'enseignement, qui fut proclamée par le Gouvernement provisoire le 12 octobre 1830, puis confirmée par l'article 17 de la Constitution; puis, en 1842, fut enfin votée une grande loi organique sur l'enseignement qui demeura en vigueur jusqu'en 1877<sup>78</sup>. Le système belge n'était pas admiré du seul Montalembert. En 1841, lors de la discussion du premier projet Villemain, qui fixait de nouvelles exigences pour les petits séminaires, Mgr de Bonald, archevêque de Lyon, réclama «la liberté comme en Belgique», revendication qui fut reprise en 1843 par Mgr Monyer de Prilly, évêque de Châlons<sup>79</sup>. La même année, le marquis de Régnon affirma dans son journal *L'Hermine* qu'en matière d'enseignement, il n'y avait pas «de conditions plus convenables que celles de la Belgique, où la liberté d'enseignement était considérée

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>75</sup> À l'émancipation des catholiques, Montalembert ajoutait trois autres victoires: la réforme parlementaire (1830), l'abolition de l'esclavage (1833), la liberté du commerce des blés (1840).

<sup>76</sup> Chambre des Pairs, *Second discours sur la question de la liberté d'enseignement* (26 avril 1844), A. Sirou, Paris 1844, p. 17.

<sup>77</sup> *Discussion à la Chambre des Pairs sur l'existence légale des jésuites dans les séances des 11 et 12 juin 1845*, publiée par le Comité électoral pour la défense de la liberté religieuse, Jacques Lecoffre, Paris 1845, p. 46.

<sup>78</sup> Voir A. Melot, *L'enseignement en Belgique depuis 1830, Histoire de la Belgique contemporaine. 1830-1914*, t. III, A. Dewit, Bruxelles 1928-1930.

<sup>79</sup> Voir la lettre de ce prélat adressée au rédacteur de «L'Univers», le 8 décembre 1843 et «L'Univers», 12 décembre 1843.

«comme une conséquence rigoureuse et immédiate de la liberté des cultes», alors qu'en France elle en était indûment séparée<sup>80</sup>. En 1844, le marquis de Régnon fonda à Nantes un journal précisément intitulé *La Liberté comme en Belgique*, qui fut transféré à Paris à la fin de l'année. Il se mit en relation avec Montalembert, mais, en 1846, il condamna ses conceptions et ses méthodes, lui reprochant d'accorder trop d'importance au système anglais, au détriment du système belge, de vouloir transformer les Français «en ilotes irlandais»<sup>81</sup> et de «ne combattre que le monopole et non le droit de l'Université»<sup>82</sup>. Ces critiques s'apparentent à celles que Louis Veillot portera ultérieurement contre la loi Falloux.

La liberté d'enseignement finit par s'imposer dans le secondaire – comme cela était le cas dans le primaire, depuis 1833, grâce à la loi Guizot (28 juin 1833), mais elle ne le sera qu'en 1875 pour le supérieur –, cependant, le nom de Montalembert n'est pas attaché à la loi du 15 mars 1850 qui opéra cette réforme si longtemps attendue. Pour des raisons d'opportunité, il avait semblé préférable de ne pas donner le portefeuille de l'Instruction publique à Montalembert, trop marqué par ses engagements antérieurs, notamment par sa défense des jésuites. La fonction échut au comte de Falloux, que Montalembert et l'abbé Dupanloup durent tout d'abord convaincre d'accepter cette charge. Falloux rendit ultérieurement hommage à Montalembert: «Non, ce n'est pas moi qui ai fait la loi de 1850. Je m'en vais vous dire qui l'a faite. Ce sont trois hommes, M. de Montalembert d'abord et avant tout autre. J'ai souvent, à cet égard,

<sup>80</sup> Marquis de Régnon, *Liberté d'enseignement*. Extrait de «L'Herminette» du 57 février 1843, pp. 1-2.

<sup>81</sup> *Lettre à M. de Montalembert sur l'urgente nécessité d'unir tous les catholiques de France, en les ralliant sur le terrain neutre de la Charte*, «La liberté ou la défense constitutionnelle des droits civils consacrés par la Charte», revue mensuelle, politique et religieuse, publiée sous la direction de M. le marquis de Régnon, Nantes-Mazeau 1846, p. 193. Sur le marquis de Régnon, voir M. Faugères, *Le diocèse de Nantes sous la Monarchie censitaire*, Imprimerie Lussaud Frères, Fontenay-le-Comte 1964, pp. 354-367 et F. Naud, *Le marquis de Régnon, maire de 1827 à 1830*, «Histoire et mémoires locales, départementales, régionales», revue publiée par la mission pour la mémoire et la recherche historique locale dans la ville de Saint-Herblain, n. 1, hiver-printemps 1994, pp. 37-53.

<sup>82</sup> *Lettre à M. de Montalembert sur l'urgente nécessité d'unir tous les catholiques de France, en les ralliant sur le terrain neutre de la Charte*, cit., p. 180.

usurpé des hommages qui ne m'appartiennent pas, et je suis heureux d'en soulager ma conscience»<sup>83</sup>.

Si Montalembert ne fut pas, pour le grand public, associé à la loi de 1850, cela présenta du moins l'avantage d'épargner à son nom les malédictions qui frappèrent durablement le nom de Falloux dans tous les milieux républicains hostiles à l'école libre.

<sup>83</sup> M. de La Rocheterie, *Le discours de Falloux du 3 septembre* [au congrès de Malines de 1867], «Le Correspondant», t. 72, 1867, p. 38.

V. L'INGHILTERRA DI MONTALEMBERT: ESEMPIO,  
MODELLO, MIRAGGIO?

REGINA POZZI

**La Francia nello specchio dell'Inghilterra**

Nell'aprile 1857 Hippolyte Taine, già affermato saggista, dedicava una lunga recensione sul «Journal des Débats» a un'opera di Montalembert che era uscita in volume l'anno precedente con il titolo *De l'Avenir politique de l'Angleterre*<sup>1</sup>. In realtà – il dettaglio non è insignificante – la sua recensione riguardava, oltre che quest'opera, anche uno scritto di Troplong sulla *Chute de la République romaine*. Ciò che accomunava i due autori secondo Taine era l'uso strumentale che essi avevano fatto della storia:

Si les auteurs parlent tout haut de Rome ou de l'Angleterre, c'est pour parler tout bas d'autre chose. [...] La vérité est qu'ils n'ont cherché dans l'histoire que des arguments pour leur doctrine et des armes pour leur cause. De ce que le gouvernement absolu était nécessaire et durable à Rome, il ne suit pas qu'ils soit nécessaire et durable partout. De ce que l'aristocratie libérale est utile et durable en Angleterre, il ne suit pas qu'elle soit utile et durable ailleurs<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Pubblicato a Parigi nel gennaio 1856 presso l'editore Didier, il saggio di Montalembert era uscito dapprima, sotto forma di due lunghi articoli, su «Le Correspondant» del 25 novembre e 25 dicembre 1855. Nell'aprile 1856 se ne ebbe una terza edizione (che viene utilizzata nel presente lavoro), accresciuta di un articolo, *La Paix et la Pairie à vie en Angleterre*, apparso su «Le Correspondant» del 25 marzo del medesimo anno.

<sup>2</sup> H. Taine, *M. Troplong et M. de Montalembert*, in *Essais de critique et d'histoire*, Hachette, Paris 1866<sup>2</sup>, p. 351 ss. (il passo citato si legge a pp. 352 e 359). La recensione, uscita sul «Journal des Débats» del 28, 29 e 30 aprile 1857, venne raccolta nel 1858 nel volume di *Essais de critique et d'histoire*.

Montalembert s'è difeso dall'idea d'aver parlato allusivamente, e d'aver parlato d'altro che dell'Inghilterra<sup>3</sup>. Non si può dire tuttavia che l'osservazione di Taine non colpisse nel segno. Raymond-Théodore Troplong, oltre che un insigne giurista, era un fervente sostenitore del regime imperiale e il suo *excursus* nel campo della storia romana era tutto volto a spiegare la "necessità" che aveva presieduto al passaggio dalla Repubblica all'Impero. Non c'è dubbio che il suo saggio partecipasse a una campagna, in atto da tempo in campo bonapartista, che utilizzava l'analogia storica per fare di Luigi Napoleone un novello Cesare, chiamato anch'egli a salvare la sua patria dal disordine e dal conflitto civile<sup>4</sup>. E non sfuggiva certo al pubblico colto quale fosse la posta in gioco in un dibattito solo apparentemente storiografico: ben lo vedeva, tra gli altri, anche Montalembert<sup>5</sup>. Ma altrettanto chiaro era anche il significato politico del suo saggio sull'Inghilterra.

Dopo la breve parentesi dell'adesione al regime bonapartista, Montalembert era infatti presto tornato sui suoi passi, e già con lo scritto del 1852, *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, s'era collocato nelle file degli oppositori liberali. Le sue argomentazioni erano tuttavia in quest'opera calibrate sul pubblico a cui si rivolgeva: ossia quella larga parte del mondo cattolico che in Francia sosteneva il regime imperiale, e alla quale egli intendeva mostrare che gli interessi del cattolicesimo, lun-

<sup>3</sup> «Vous auriez tort de voir – ha scritto a Cesare Cantù – dans mon livre sur l'Angleterre des allusions *cherchées*; j'y ai dit la vérité *toute entière*. Tant pis pour la France actuelle, si l'on ne peut parler d'un pays resté libre et grand dans sa liberté, sans avoir l'air de faire un réquisitoire contre sa mobilité et sa résignation» (F. Kaucisvili Melzi d'Eril, a cura di, *Carteggio Montalembert-Cantù. 1842-1868*, Editrice Vita e Pensiero, Milano 1969, p. 132. Lettera da La Roche-en-Breny del 27 gennaio 1856: i corsivi sono dell'autore).

<sup>4</sup> La campagna, fondamentale per la nascita del termine e della categoria di «cesarismo», era stata aperta nel 1850 dal pamphlet di Auguste Romieu su *L'ère des Césars*. Sul tema si rinvia a I. Cervelli, *Cesarismo: alcuni usi e significati della parola (secolo XIX)*, «Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento», 1996, pp. 61-197. Spunti suggestivi si trovano in A. Momigliano, *Per un riesame della storia dell'idea di cesarismo* [1956], in Id., *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino 1984, pp. 378-388.

<sup>5</sup> In una lettera a Cantù dell'11 gennaio 1856, come anche in quella già citata del 27 gennaio, Montalembert, che sta leggendo la sua *Storia d'Italia*, e precisamente la parte che tratta della storia romana, gli rimprovera d'aver denigrato l'aristocrazia repubblicana e abbellito la figura di Cesare, ed essersi così fatto, involontariamente, «le complice des Troplong, des Granier de Cassagnac, des Amédée Thierry, et autres scribes du despotisme, qui voient dans l'Empire Romain le type de ce que doit être l'Empire Français selon eux» (*Carteggio Montalembert-Cantù*, cit., p. 127).

gi dal trovare sponda in un governo illiberale, coincidevano con quelli della libertà politica e delle istituzioni rappresentative. Nella nuova opera invece, anche se non viene meno la sollecitudine per la causa del cattolicesimo, di cui Montalembert segnala con soddisfazione i progressi in Inghilterra dopo le leggi di emancipazione, non è questo il tema principale del suo discorso, come egli stesso dichiara<sup>6</sup>. Il problema che l'autore ora indaga è il funzionamento delle istituzioni liberali nel paese che ha dato loro la nascita; ed è anche, più in generale, la natura della libertà nel mondo moderno. Si direbbe che l'autore dismetta qui i panni del cattolico liberale, indossati fin dagli esordi nell'«Avenir», per vestire quelli del liberale *tout court*.

Che Montalembert conduca questa riflessione, come gli ha rimproverato Taine, parlando «tout haut» dell'Inghilterra, non è peraltro una circostanza che possa stupire. Nella Francia dell'Ottocento la famiglia liberale, nella diversità dei suoi rami, aveva tenuto gli occhi costantemente rivolti al modello d'Oltremania. Non solo aveva continuato l'anglofilia del secolo precedente (per la quale basterà fare i nomi di Voltaire e di Montesquieu: ma l'elenco potrebbe essere lungo). Da quando, chiusa l'età della Rivoluzione e di Napoleone, la Francia s'era avviata sulla strada del regime rappresentativo in cui era stata preceduta dall'Inghilterra, le istituzioni politiche di quel paese – il parlamentarismo, la divisione dei poteri, il decentramento – erano ancor più diventate oggetto di studio. Come scrive Charles de Rémusat nel 1852, «étudier l'Angleterre et la comparer à la France, on peut dire que ce fut pendant trente années [a partire dal 1815] le travail de toutes les intelligences ouvertes et consacrées à la politique réalisable»<sup>7</sup>. E tale interesse non era venuto meno nemmeno più avanti, anzi s'era alimentato dell'instabilità istituzionale della Francia e delle difficoltà esperite dai due successivi tentativi d'impiantarvi una monarchia costituzionale à l'*anglaise*<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> «Je prie [...] instamment mes lecteurs – egli scrive (Ch. de Montalembert, *De l'Avenir politique de l'Angleterre*, Didier, Paris 1856<sup>3</sup>, p. 186) – de vouloir bien ne pas oublier que j'ai entrepris de parler de l'Angleterre au point de vue politique, et non au point de vue religieux».

<sup>7</sup> Cfr. C. de Rémusat, *L'Angleterre au XVIII<sup>e</sup> siècle. Études et portraits* [1856], Didier, Paris 1865<sup>2</sup>, I, p. 10.

<sup>8</sup> Cfr. soprattutto P. Rosanvallon, *La Monarchie impossible. Les Chartes de 1814 et 1830*, Fayard, Paris 1994.

Tentare una ricognizione anche solo esemplificativa delle opere in cui il tema compare sarebbe impresa temeraria, perché equivarrebbe a ripercorrere una larga parte della letteratura politica del tempo<sup>9</sup>. Tra gli iniziatori del genere s'incontrano i nomi di Mme de Staël e di François Guizot, ovvero dei capostipiti del pensiero liberale nelle due principali configurazioni che esso ha avuto nella Francia del secolo XIX<sup>10</sup>. La figlia di Necker aveva chiuso le sue *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, uscite postume nel 1818, con un elogio della libertà dell'Inghilterra e della sua costituzione, alla quale andava attribuito, essa sosteneva, tutto il merito della sua prosperità<sup>11</sup>. Guizot, nel corso di storia moderna tenuto alla Sorbona nel 1820-1822 sull'*Histoire des origines du gouvernement représentatif*, aveva esaltato il sistema elettorale introdotto in Inghilterra nel quattordicesimo secolo, individuandovi «presque tous les principes fondamentaux d'un système électoral raisonnable et libre»<sup>12</sup>. È chiaro che a questa letteratura si applica un'osservazione (di cui si dovrà tener conto anche per l'opera di Montalembert): il suo interesse non sta nella fedeltà all'originale della descrizione delle istituzioni inglesi, ma nella funzione cui essa assolve nei riguardi della Francia. (Nella fattispecie, Guizot si sta

<sup>9</sup> Per una ricca panoramica rinvio a due studi che mi sono stati assai utili: T. Zeldin, *English Ideals in French Politics During the Nineteenth Century*, «The Historical Journal», 2, I (1959), pp. 40-58 e J. R. Jennings, *Conceptions of England and its Constitution in Nineteenth-Century French Political Thought*, «Historical Journal», 29, I (1986), pp. 65-85.

<sup>10</sup> Sul punto è da vedere L. Jaume, *L'Individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Fayard, Paris 1997. L'autore individua nel liberalismo francese due correnti fondamentali: la prima che fa capo a Mme de Staël e Benjamin Constant (dottrina dei diritti dell'individuo), la seconda a Guizot (dottrina della costruzione della sovranità).

<sup>11</sup> Maggiori riserve si trovano invece in Benjamin Constant, anche se è stato soprattutto lui durante la Restaurazione a tradurre in teoria costituzionale l'osservazione del sistema inglese. Recensendo le *Considérations* di Mme de Staël su «La Minerve» del 15 giugno 1818, egli si chiedeva se la costituzione attuale fosse ancora quella lodata dalla sua amica. E concludeva: «Au reste, j'aime assez qu'on exalte la constitution de l'Angleterre. J'ai toujours pensé que les Anglais devaient les qualités qui leur ont long-temps valu la considération de l'Europe, principalement à cette constitution. Or, sans vouloir faire le moindre tort à un peuple qui a offert au monde de grands exemples durant à peu près 126 ans, ma conviction est, que si une constitution libre a eu pour lui de si bons effets, elle en aura pour nous de meilleurs encore» (ora in B. Constant, *Recueil d'articles, Le Mercure, La Minerve et La Renommée*. Introduction, notes et commentaires par É. Harpaz, Droz, Genève 1972, I, pp. 450-459).

<sup>12</sup> F. Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, Didier, Paris 1851, pp. 264-265.

interrogando sul modo in cui le istituzioni politiche debbano emergere “naturalmente” dalla società selezionando una classe di governo: ciò che sta a cuore al liberale dottrinario è trovare argomenti per la sua teoria della sovranità della Ragione). Lo ha detto benissimo Jennings: «It is a debate that tells us more about France and the response of French political thinkers in the nineteenth century to France's problems than it does about England»<sup>13</sup>. È così nella Francia che sta facendo le sue prove per una monarchia costituzionale; e sarà così anche più avanti nel secolo. Un solo, ma significativo esempio. Allorché negli anni Sessanta il Secondo Impero comincia ad evolvere verso istituzioni liberali (con quale lontananza dal modello d'Oltremania non è nemmeno il caso di precisare), ecco ricomparire l'elogio delle istituzioni inglesi, e in un autore in cui non ci si aspetterebbe di trovarlo: è l'ex sansimoniano Michel Chevalier, che coglie nel 1867 l'occasione di una recensione al saggio di Walter Bagehot su *The English Constitution*, per dire che «la constitution anglaise doit être comptée parmi les plus beaux produits de la civilisation» e che la Francia, «qui depuis trois quarts de siècle est en quête d'une bonne organisation politique, tirerait de grands avantages d'une connaissance approfondie» della medesima<sup>14</sup>.

Nella Francia del secolo diciannovesimo il riferimento al costituzionalismo inglese è dunque, prima di tutto, un modo per parlare delle istituzioni politiche di casa propria, e soprattutto del deficit di libertà che sembra connotarle. L'evocazione dell'Inghilterra apre però alla riflessione liberale anche altri scenari, che sono molto più vasti. Perché la nazione insulare sembra offrire, con la sua stessa esistenza, l'esempio di un matrimonio ben riuscito tra tradizione e modernità, tra gerarchia e libertà: perché, come scrive Montalembert in apertura del suo saggio, questo paese ha l'audacia «de repousser la révolution et d'échapper au despotisme»<sup>15</sup>. Per carpire il segreto di una così felice riuscita, si guarda allora al suo assetto sociale e a quella che viene considerata la sua vera peculiarità, ossia l'esistenza di un'aristocrazia che appare al tempo stesso solidissima e dai contorni indefiniti. In una prospettiva sempre presente di comparazione con la Francia, si rivolge l'attenzione al punto di

<sup>13</sup> Cfr. J. R. Jennings, *Conceptions of England*, cit., p. 66.

<sup>14</sup> M. Chevalier, *La Constitution de l'Angleterre*, «Revue des Deux Mondes», LXXII, 1 dicembre 1867, pp. 529-555.

<sup>15</sup> Ch. de Montalembert, *De l'Avenir politique de l'Angleterre*, cit., p. 3.



divergenza che s'individua nella storia dei due paesi, che è la differente evoluzione avuta, qui e là, da questo gruppo sociale. E ci si interroga, di conseguenza, sul rapporto che storicamente intercorre tra aristocrazia e istituzioni liberali. L'opera *De l'Avenir politique de l'Angleterre* è tutta interna a questa problematica. Essa permette di situare il suo autore – a prescindere dalle battaglie politiche da lui condotte in nome delle libertà dei cattolici, a cui deve soprattutto la sua fama – in quel ramo della variegata famiglia liberale che fa ascendere il nucleo della dottrina a un lascito tipicamente aristocratico. Si tratta di una concezione che può dar adito a due diverse posizioni (che si ritrovano talora intrecciate nello stesso autore): essa può risolversi nella riproposizione nostalgica di un modello inattuale o, al contrario, farsi strumento per la comprensione del mondo contemporaneo. Nel saggio di Montalembert – dirò subito anticipando la mia analisi – il primo tratto sembra prevalere. Nella fosca congiuntura politica degli anni Cinquanta, il suo scoramento per le sorti della libertà in Francia lo fa volgere all'amata Inghilterra; e in questo specchio egli trova più ragioni di rimpianto che proposte per il presente.

### **Dell'avvenire politico dell'Inghilterra**

Il saggio pubblicato nel 1856 da Montalembert è un'opera composita, che richiede una lettura a più livelli. Non è in prima istanza – ma sarebbe più giusto dire che non è affatto – un'opera di riflessione teorica; anzi, per molti aspetti, si tratta di uno scritto di circostanza, originato dall'attualità. La disastrosa condotta tenuta dall'Inghilterra nel corso della guerra di Crimea, sul piano sia militare che organizzativo, aveva sollevato un mare di critiche e spinto molti commentatori, anche inglesi, a parlare di un suo prevedibile declino<sup>16</sup>; e molte pagine del saggio si riferiscono proprio a queste polemiche, per minimizzarle e per smentire tali previsioni. Non erano però soltanto gli ultimi avvenimenti a sollecitare l'intervento di Montalembert. In Francia, dove il partito degli anglofobi contava

<sup>16</sup> Per una ricognizione efficace di tali umori si veda Ch. de Rémusat, *La Réforme administrative en Angleterre*, «Revue des Deux Mondes», XII, 15 ottobre 1855, pp. 241-284.

pure numerosi adepti<sup>17</sup>, da tempo si segnalava la comparsa nella “felice” Inghilterra di fenomeni che apparivano come fattori d’instabilità: si trattasse della crescente agitazione democratica, che aveva raggiunto il suo acme negli anni Quaranta con il movimento cartista e la campagna per l’abolizione dei dazi sul grano; o dell’impetuoso sviluppo industriale, che stava modificando la tradizionale struttura agricola dell’economia e concentrava nei grandi centri manifatturieri una numerosa popolazione operaia (di cui non si avevano abbastanza parole per denunciare le misere condizioni). A seconda dei commentatori, la democratizzazione dell’Inghilterra era da considerarsi un evento temuto o auspicato (Montalembert giustamente nota una singolare convergenza tra «assolutisti» e ultrademocratici in queste critiche): ma la previsione, in ogni caso, era che il paese stesse entrando in una fase di decadenza e di perdita della sua preminenza internazionale. A questo pronostico aveva dato voce, in particolare, un’opera del 1850 di Ledru-Rollin, che portava l’emblematico titolo *De la décadence de l’Angleterre*. Il socialista francese, che scriveva dall’esilio londinese, affermava che «ce mot de *décadence* est sortit tout naturellement des faits». «S’il sert de titre à mon livre, – diceva – c’est qu’il est de ces faits le résumé vivant»<sup>18</sup>.

Di madre inglese e nutrito di letture inglesi, profondo conoscitore del paese che aveva visitato a varie riprese, l’ultima volta proprio nel 1855, Montalembert non intende negare questi fatti. E che l’Inghilterra sia sulla strada di profondi mutamenti è per lui un indubitabile dato di fatto<sup>19</sup>:

L’œuvre de la vieille politique est achevée. Les vieux partis sont usés: whigs et tories ont fait leur temps. C’est en vain qu’on essayerait de galvaniser ces cadavres. De nouveaux intérêts, de nouveaux problèmes ont surgi. Les grandes questions d’humanité, de charité, de travail, de justice au dehors et au dedans, sont posées par la main de Dieu. Elles attendent de l’intelligence et du dévouement de la classe supérieure ces solutions qui préoccupent déjà tous les esprits jeunes, perspicaces, généreux.

<sup>17</sup> Cfr. J. R. Jennings, *Conceptions of England*, cit., pp. 80 ss. Tra gli scrittori ostili all’Inghilterra sono citati, oltre a Ledru-Rollin, Flora Tristan (*Promenades dans Londres, ou l’aristocratie et les prolétaires anglais*, 1840), Lamartine, Michelet.

<sup>18</sup> A. A. Ledru-Rollin, *De la décadence de l’Angleterre*, Escudier Frères, Paris 1850, I, p. III (corsivo dell’autore).

<sup>19</sup> Ch. de Montalembert, *De l’Avenir politique de l’Angleterre*, cit., pp. 290-291.

Tutto sta allora, egli sostiene, come avverrà questo processo di trasformazione e se l'Inghilterra saprà cambiare restando se stessa.

Per rispondere a questa domanda l'autore analizza le istituzioni politiche e sociali del paese. Ma fa anche qualcosa di più: da una parte, mette a confronto la sua storia e quella della Francia, osservando il punto in cui i loro cammini si divaricano – e che spiega il diverso presente – e interrogandosi sulle modalità con cui è avvenuto, o sta avvenendo, in entrambi i paesi il passaggio alla modernità; dall'altra, nell'indicare gli antidoti che, a suo dire, salveranno l'Inghilterra dai pericoli connessi a questo passaggio, propone una riflessione politica che, senza essere troppo originale, offre spunti suggestivi. Montalembert sostiene che il paese d'Oltremania possiede più di qualsiasi altro al mondo «les conditions essentielles de la vie sociale, morale et matérielle»<sup>20</sup>: prima fra tutte la sua forma di governo, più adatta di qualunque altra a produrre «le juste et le raisonnable», a far evitare l'errore e a ripararlo. Avendolo osservato da vicino, specialmente nel corso del suo ultimo viaggio, egli descrive il funzionamento del Parlamento, le sue regole e le sue consuetudini, sia alla Camera dei Comuni che alla Camera dei Pari. Illustra la libertà con cui vi ha luogo il dibattito e perfino lo scontro politico. Mostra come, a garantire la regolarità del gioco istituzionale, svolga un ruolo determinante la libertà di cui gode la stampa<sup>21</sup>. L'autore si sofferma poi sulla riforma parlamentare del 1832. Se, egli sostiene, essa è stata necessaria per ristabilire una giusta proporzione tra la rappresentanza degli interessi antichi e quella degli interessi nuovi e venire incontro all'accrescimento di lavoro e ricchezza prodottosi nelle città e nei distretti manifatturieri<sup>22</sup>, il punto essenziale è che s'è proceduto

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>21</sup> Tanto da concludere: «En parlant des institutions et des traditions de l'Angleterre, de celles qu'on peut non seulement lui envier, mais même lui emprunter au profit de notre société démocratique, si l'on recherche attentivement quel est le principal instrument de ce mécanisme social si solide en même temps que si compliqué, la garantie la plus efficace de la possession de tant de biens anciens et nouveaux, je penche à croire qu'elle réside dans la *publicité*» (*ivi*, p. 263, corsivo dell'autore). Come non leggere, in questo come in tanti altri passi, una presa di posizione contro la democrazia illiberale della Francia, nella fattispecie contro il regime fortemente restrittivo ivi fatto alla libertà di stampa?

<sup>22</sup> «Au point de vue moral et historique, – dice l'autore (*ivi*, p. 118) – on peut déplorer cet accroissement, mais du moment où il a été un fait accompli, il était interdit à la politique de n'en pas tenir compte».

con misura, e che, mentre si ammettevano all'elettorato questi elementi nuovi, «on renforçait l'élément ancien et vital de la puissance publique, en augmentant le nombre des fermiers électeurs, et surtout celui des membres du Parlement nommés par les comtés, c'est-à-dire par la propriété foncière, constituée et consolidée par l'indivision des terres»<sup>23</sup>. E così, com'è giusto, è la grande proprietà terriera che, anche dopo il 1832, ha continuato a mantenere la preminenza alla Camera dei Comuni (oltre che a formare interamente la Camera dei Pari).

Si è qui al nocciolo dell'analisi. La garanzia fondamentale su cui l'Inghilterra può contare è ricondotta a una peculiarità della sua struttura sociale, che è l'esistenza di una solida aristocrazia assisa sulla grande proprietà terriera. Classe di governo partecipe del potere al centro, questo gruppo, grazie al suo radicamento sul territorio e ai suoi legami con le classi rurali, è nel paese il perno di quella rete di *self government* di cui – come mostra l'autore – si alimenta nella pratica quotidiana lo spirito di libertà. In essa s'incarna l'ideale di quel liberalismo dei poteri intermedi e del bilanciamento delle forze che s'ispira ancora una volta a Montesquieu. Sarebbe arduo ad ogni modo sintetizzare in poche righe tutti gli effetti che Montalembert vede derivare da questa presenza aristocratica (e che vengono descritti, oltre che nella vita politica, nelle Università, nella società, nel mondo degli affari): tanto più che questo gruppo sociale gli si presenta sotto una duplice veste, senza che venga mai sciolta l'ambiguità. Da una parte l'aristocrazia inglese è presentata come una realtà concreta, protagonista della dinamica sociale, attiva nelle istituzioni e nei luoghi del comando; dall'altra, però, egli sembra suggerire che si tratti di un elemento residuale, ciò che sopravvive di un glorioso passato. E l'aristocrazia di cui parla diventa allora una figura astratta, quasi uno spirito capace d'insufflare a tutto il paese la sua essenza, sotto forma di spirito di moderazione, di capacità di collaborare allo sforzo comune, di orgoglioso senso di individualità.

L'aristocratie en Angleterre – egli scrive, con una frase che potrebbe essere presa ad epigrafe del saggio<sup>24</sup> – est partout, parce que partout il y a le sentiment de l'indépendance et de l'énergie, de la valeur personnelle qui est le propre de la nature aristocratique, c'est-à-dire du pouvoir donné à ceux qui valent le plus et qui font le mieux.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 84.

È comunque questa presenza che autorizza l'autore a trarre fausti auspici per l'avvenire del paese, malgrado esso gli appaia sulla via di una democratizzazione che sempre più l'avvicina alle società del continente; e malgrado dalla democrazia egli non s'attenda nulla di buono.

Se la protagonista del saggio del 1856 è l'aristocrazia, la parte dell'antagonista è svolta infatti dalla democrazia, per la quale Montalembert non nasconde una profonda avversione, sia che gli si presenti sotto la forma di furore rivoluzionario che di invidia egualitaria<sup>25</sup>. Le recenti vicende della democrazia francese, che per sottrarsi all'anarchia era caduta nelle braccia di un despota, non possono del resto che aver consolidato in proposito il giudizio che egli aveva maturato da tempo: lo si trova espresso, con una chiarezza ben maggiore che negli scritti pubblici, in tre importanti lettere indirizzate all'amico Lacordaire tra la fine del 1839 e l'inizio del 1840. Alle simpatie "democratiche" di questi, egli aveva allora opposto i due esempi recenti di democrazia realizzata, quello sanguinoso del 1793 e quello della repubblica americana, per il quale traeva argomenti da Tocqueville (come ancora avrebbe fatto nel 1856). «Il démontre – aveva scritto<sup>26</sup> – avec une effrayante logique que la démocratie moderne en nivelant tout prépare la société à un despotisme tel que le monde n'en a jamais connu jusqu'à présent: l'Amérique y échappera longtemps à cause de l'absence de toute force militaire, mais la France!...».

Democrazia-dispotismo, aristocrazia-libertà. Queste due coppie a contrasto, che nella *Démocratie en Amérique* erano state chiamate da Tocqueville a giocare una partita molto complessa, costituiscono il filo conduttore anche del saggio di Montalembert. Esse collocano l'autore

<sup>25</sup> «Son génie – egli scrive per esempio (*ivi*, pp. 34-35) – consiste surtout à contester et à détruire toutes les supériorités qui sortent de la nature des choses, telles que la vie historique des peuples les constitue et les proclame. Elle est l'ennemie de tout ce qui dure, de tout ce qui résiste, de tout ce qui grandit. [...] Elle fait de la vie des nations un orage perpétuel; elles les réduit à chercher éperdues un refuge dans le premier port venu, et à s'y donner pour servantes ou pour otage à celui qui les sauvera du naufrage».

<sup>26</sup> *Lacordaire-Montalembert. Correspondance inédite. 1830-1861. Textes réunis, classés et annotés par L. Le Guillou. Révision du texte et des notes par A. Duval. Préface de J. Cabanis, Les Éditions du Cerf, Paris 1989, p. 478 (lettera del 28 febbraio 1840; le due lettere precedenti portano la data del 20 settembre e 7 dicembre 1839). Prima di questa pubblicazione, le tre lettere si leggevano in A. Trannoy, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843*, Librairie Bloud et Gay, Paris 1942, pp. 517-541.*

nell'ambito di quel liberalismo aristocratico al quale anche Tocqueville appartiene<sup>27</sup>.

Lorsqu'autrefois, au sortir du moyen âge, – leggiamo nell'*Avenir politique de l'Angleterre*<sup>28</sup> – l'usage du canon et la formation des armées permanentes et plébéiennes annula le rôle exclusivement militaire de la noblesse, seule en Europe l'aristocratie anglaise sut découvrir et comprendre la mission civile et politique des héritiers de la féodalité; et seule en Europe, elle sut sauver du naufrage des institutions qui avaient été communes à toute la chrétienté pendant cinq siècles, tout ce qui méritait d'être sauvé. Seule, elle voulut garder son rang à la tête de la nation, et seule elle y réussit en consacrant à la défense, à l'exercice des libertés publiques, sa richesse, son influence, son esprit de suite et de persévérance.

È su questo nesso tra aristocrazia e libertà che dovremo ora soffermarci, perché esso iscrive il saggio in una vicenda "lunga" della cultura politica francese dell'Ottocento. Con un'avvertenza: la libertà, categoria polisemica e declinata in tanti modi nell'Ottocento, ha per Montalembert, come per Tocqueville essenzialmente un'accezione repubblicana. «L'aristocratie – egli lo aveva scritto in una delle sue lettere a Lacordaire – ne consiste pas dans un certain nombre de privilèges de blason ou de cour, mais dans une participation directe et permanente au pouvoir suprême»<sup>29</sup>.

### Dell'aristocrazia in Inghilterra (e in Francia)

Scrive Montalembert che l'aristocrazia inglese, malgrado se ne sia tanto parlato e scritto, è un soggetto che non ci si deve stancare di sondare, «car l'histoire politique du monde n'offre pas un second exemple

<sup>27</sup> Su questo punto cfr. L. Jaume, *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté*, Fayard, Paris 2008.

<sup>28</sup> Ch. de Montalembert, *De l'Avenir politique de l'Angleterre*, cit., pp. 289-290.

<sup>29</sup> *Lacordaire-Montalembert*, cit., p. 441 (lettera del 20 settembre 1839). In questo senso, egli dice anche, la nobiltà francese, degenerata e asservita, ridotta «à l'état de domesticité royale» (*ivi*, p. 439), aveva perso a partire del XVI secolo i caratteri di un'aristocrazia. «L'élément républicain [...] – scrive a sua volta Tocqueville (A. de Tocqueville, *Œuvres complètes* [OC], II, 1, Gallimard, Paris 1953, p. 287) – forme comme le fond de la constitution et des moeurs anglaises». Cfr. su questo punto S. Drescher, *Tocqueville and England*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1964, pp. 193 ss.

d'une institution aussi bien combinée et aussi durable, d'un instrument aussi souple et aussi énergique»<sup>30</sup>. Egli stesso non era la prima volta che se ne interessava, anzi l'aveva trattato ampiamente nelle lettere a Lacordaire (che aveva, significativamente, denominato «sur l'aristocratie»).

È però fuor di dubbio che, nella Francia degli anni Cinquanta, caduta, come deplorava Montalembert, nell'avvilimento della servitù, la curiosità e il desiderio di sondare quest'oggetto siano tornati a farsi più forti. Colpisce che nel 1856, contemporaneamente al suo saggio, siano uscite, per la penna di due liberali di forte tempra, altre due opere che ponevano il problema dell'aristocrazia inglese, comparandone natura e ruolo storico con quelli della nobiltà francese: *L'Angleterre au XVIII<sup>e</sup> siècle*, di Charles de Rémusat, e, soprattutto, *L'ancien régime et la Révolution*, di Alexis de Tocqueville. E poiché, come nel caso del saggio di Montalembert, non si trattava certo di lavori di pura erudizione, non possiamo fare a meno di riflettere su questa circostanza, e chiederci quale significato dessero gli autori alle loro indagini e quali indicazioni ne ricavassero per il presente.

C'era già stato un momento, nella Francia degli anni Venti, in cui s'era manifestata una forte attenzione per questa tematica, e il confronto con la congiuntura degli anni Cinquanta è assai istruttivo. In quel caso due scrittori e uomini politici vicini alla scuola dottrinarina – Prosper de Barante con l'opera *Des communes et de l'aristocratie* (1821) e Auguste de Staël, il figlio di Germaine, con delle *Lettres sur l'Angleterre* (1825) – avevano discusso delle diverse caratteristiche dell'aristocrazia inglese e della nobiltà francese; e anche il loro interesse non aveva avuto nulla di accademico. I loro contributi vanno anzi letti in stretta relazione con il dibattito parlamentare, e più in generale con il discorso politico, che negli anni della Restaurazione ha incrociato a più riprese e da diverse angolazioni questa problematica.

Lo scritto di Barante, che faceva seguito a un progetto di legge aborrito sulle municipalità, mostrava come si fosse persa l'occasione di dare infine alla Francia «des institutions à la fois libérales et aristocratiques», facendovi crescere, attraverso un reale decentramento amministrativo, un'"aristocrazia" nuova, una classe politica sul modello della *gentry*,

<sup>30</sup> Ch. de Montalembert, *De l'Avenir politique de l'Angleterre*, cit., p. 61.

nerbo di quel *self government* che aveva fatto la prosperità dell’Inghilterra. Invece in Francia, egli deplorava, «cette combinaison si favorable à la liberté qui consisterait à propager l’esprit de délibération et à confier une portion du pouvoir à une aristocratie réelle et librement reconnue par les citoyens n’a pas été essayée un seul jour»<sup>31</sup>. Un’aristocrazia “nuova”, un’aristocrazia “reale”: nelle pagine del liberale dottrinario questa classe non era un gruppo sociale codificato giuridicamente; essa assumeva anzi la figura di una moderna élite, vero e proprio serbatoio della classe di governo, quale gli appariva essere l’aristocrazia inglese. In questo soprattutto consiste l’interesse del suo scritto. Quanto alla nobiltà francese, in un dolente *excursus* storico Barante mostrava, assai prima di Tocqueville, la distruzione che ne aveva operato la monarchia assoluta, per concludere all’impossibilità di resuscitarla sotto qualche forma.

L’opera di Auguste de Staël ha preceduto di poco il progetto di legge Peyronnet, discusso nel 1826 alla Camera dei Pari, che prevedeva un parziale ristabilimento del diritto di primogenitura e l’ampliamento delle sostituzioni ammesse dal Codice civile. Il tema del diritto di successione è in effetti strategico in relazione alla problematica sull’aristocrazia, come ben illustra il dibattito parlamentare. Ufficialmente il progetto Peyronnet doveva ovviare alla divisione delle proprietà fondiarie e veniva incontro alla preoccupazione espressa da Carlo X, nel discorso d’apertura della sessione, circa la penuria di eleggibili e di elettori censitari in cui ci si sarebbe presto venuti a trovare. Di fatto esso aveva per scopo, come scrive Lucien Jaume, di rendere “decifrabile” l’ordine sociale, «de sorte que ceux qui participeraient à l’avenir à la vie politique le feraient en vertu d’un statut juridique et économique privilégié»<sup>32</sup>, aveva insomma per scopo di costituire la grande proprietà terriera in un ordine codificato. Era quanto veniva detto esplicitamente, per esempio, nell’intervento del barone di Montalembert, padre di Charles: «La forme de notre gouvernement exige qu’il y ait une classe intermédiaire, que j’appellerai *classe politique*; et c’est cette classe que le projet de loi, en arrêtant le morcellement des terres et en reconstituant le patrimoine

<sup>31</sup> P. de Barante, *Des communes et de l’aristocratie*, Ladvocat, Paris 1821, p. 64.

<sup>32</sup> Cfr. L. Jaume, *L’individu effacé*, cit., p. 298. Tutta l’analisi di Jaume su questo dibattito (pp. 288 ss.) è particolarmente illuminante, e me ne sono largamente servita.



des familles, est destiné à fonder et à maintenir»<sup>33</sup>. Ed egli deplorava le disposizioni successorie del Codice civile, come trent'anni più tardi ancora avrebbe fatto suo figlio. Nella temperie politica degli anni Venti, queste argomentazioni erano dichiaratamente passatiste, proprie di coloro che si sarebbero di lì a un po' chiamati legittimisti; e, contro di loro, s'era mossa a combatterle tutta la schiera dei dottrinari – Barante, Molé, Pasquier, e in particolare Victor de Broglie, genero di Mme de Staël. Il progetto, questi aveva sostenuto, aveva il difetto di rifare la società a priori e di voler ricostituire una sorta di aristocrazia intermedia (era la definizione che ne aveva dato il barone di Montalembert) per diritto di nascita, senza tener conto del merito, del lavoro e delle capacità personali. Sotto i loro colpi, il progetto di legge era stato affossato.

Le *Lettres sur l'Angleterre* di Auguste de Staël anticipano i temi di questo dibattito, al quale forniscono anzi molti argomenti. L'autore mostra quanto vano sarebbe il tentativo di creare in Francia artificialmente una classe proprietaria come la *gentry* inglese; e irride a «ceux dont le projet favori serait de couvrir la France de petits majorats bourgeois, comme si l'aristocratie se faisait à la main, et comme si elle pouvait naître d'autres éléments que du temps, des moeurs, et du libre développement des forces individuelles»<sup>34</sup>. Quanto all'esempio da costoro invocato dell'Inghilterra, il figlio di Germaine ha buon gioco a smontare ogni facile automatismo nel rapporto tra il suo regime della proprietà, la sua struttura sociale, le sue istituzioni politiche. La sua descrizione – quanto ammirata! – del paese insulare ha come filo conduttore la categoria della complessità, o della compresenza di principi opposti. Esempiare, da questo punto di vista, la bellissima Lettera VII, intitolata *Aristocratie et démocratie*.

L'Angleterre – egli scrive<sup>35</sup> – est un pays éminemment aristocratique: elle l'est par ses institutions, par ses opinions, par ses moeurs. [...] Division inégale des propriétés, primogéniture, substitutions, pairie héréditaire, influence électo-

<sup>33</sup> Cit. *ivi*, p. 299. Per cogliere il senso del discorso, bisogna dire quali erano le altre due classi secondo il barone di Montalembert: la prima, favorevole alla repubblica, era composta dal commercio, dall'industria e dal lavoro manuale; la seconda, favorevole al potere assoluto, era composta dal funzionariato.

<sup>34</sup> A. de Staël-Holstein, *Lettres sur l'Angleterre* [1825], Treuttel et Würtz, Paris 1829<sup>2</sup>, p. 65.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 114-115.

rale, distinction des rangs, prérogatives honorifiques, corporations privilégiées, partout se trouve l'élément aristocratique. Mais règne-t-il seul? Non, sans doute. S'il est vrai de dire que l'aristocratie a de plus profondes racines en Angleterre que dans aucun pays du continent, il ne l'est pas moins d'affirmer que nulle part en Europe la démocratie n'est aussi réelle et active.

Le *Lettres sur l'Angleterre* costituiscono un modello cui forse solo la morte prematura del loro autore nel 1827, a trentasette anni, ha impedito che fosse dato il giusto riconoscimento; costituiscono soprattutto una miniera cui hanno attinto, per lo più senza dichiararlo<sup>36</sup>, gli scrittori di cose inglesi delle generazioni successive. Vi troviamo un'idea capitale che orienterà sia Tocqueville che Montalembert nel loro interrogarsi sul rapporto aristocrazia-libertà. È il carattere "aperto" attribuito all'aristocrazia inglese. Non essendo stata separata da barriere giuridiche dal resto della popolazione, osserva Auguste de Staël, essa aveva potuto via via assimilarsene gli elementi più capaci: ed è questa peculiarità che le ha permesso di mantenersi alla testa «du mouvement social vers les lumières et la liberté».

C'est que cette aristocratie, – egli scrive<sup>37</sup> – loin d'être exclusive, comme sur le continent, est toujours accessible à quiconque devient digne d'y prendre place; c'est qu'elle n'est pas soustraite au principe fécond de la concurrence, c'est que l'opinion publique d'un peuple libre est plus puissante pour stimuler les facultés, que les privilèges de naissance et de fortune ne sont habiles à les éteindre.

Questo tema costituisce il filo conduttore dell'*Ancien régime et la Révolution* di Tocqueville. Se i destini dei due paesi erano stati tanto diversi – lo storico dirà, ritornando di continuo su una comparazione tra Francia e Inghilterra che è come il *leitmotiv* dell'opera – ciò era avvenuto perché l'aristocrazia inglese, diversamente dalla nobiltà francese che s'era arroccata in casta, aveva saputo aprirsi alle forze migliori

<sup>36</sup> Fa eccezione Rémusat, che cita le *Lettres sur l'Angleterre*, proprio per il principio della compresenza di elementi opposti nella realtà inglese (Ch. de Rémusat, *L'Angleterre au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., I, p. 30).

<sup>37</sup> «Voilà – egli aggiunge – le secret de la supériorité morale de l'aristocratie anglaise, et non point les majorats, non point les droits de primogéniture» (A. de Staël-Holstein, *Lettres sur l'Angleterre*, cit., pp. 90-91).

che emergevano dalla società e assimilarle a sé, trasformandosi in una moderna classe dirigente<sup>38</sup>. Analoghe considerazioni sul carattere aperto dell'aristocrazia inglese si trovano in Montalembert, che descrive a più riprese «ce mouvement de va-et-vient qui introduit sans cesse dans les rangs suprêmes de l'aristocratie des éléments jeunes et vigoureux et qui la débarrasse des éléments superflus et inutiles»<sup>39</sup>. Quanto alla causa di questo fenomeno, Auguste de Staël, che l'aveva osservato nel presente, l'aveva indicata nella libera concorrenza sociale e nella libertà dell'opinione pubblica. È interessante vedere che trent'anni più tardi Tocqueville e Montalembert si arrovellano soprattutto sulle sue origini storiche, confessandosi incapaci di decifrarle<sup>40</sup>. Nell'*Ancien régime et la Révolution* Tocqueville attribuisce ad ogni modo anch'egli la natura aperta dell'aristocrazia inglese alla libertà politica. In Inghilterra – è la sua risposta – ciò che aveva impedito alle classi sociali di chiudersi in gruppi separati era stata la sopravvivenza delle libere istituzioni di origine medievale al naufragio che le aveva travolte in Francia<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Per l'analisi dell'*Ancien régime et la Révolution* mi sia consentito rinviare a R. Pozzi, *Tocqueville e i dilemmi della democrazia*, Plus, Pisa 2006, soprattutto pp. 89 ss.

<sup>39</sup> Ch. de Montalembert, *De l'Avenir politique de l'Angleterre*, cit., p. 65. In Tocqueville si ritrova anche un'interessante osservazione lessicale che era già di Auguste de Staël (ma è verosimile che, come altri spunti d'analisi di cui parlo qui, fossero temi diffusi nel discorso pubblico: lo dimostrerebbe l'insistenza con cui certi tratti discorsivi rimbalzano da un autore all'altro). Si tratta del diverso significato che aveva preso in Francia e in Inghilterra la stessa parola: qui *gentilhomme*, là *gentleman*, in un caso termine esclusivo applicato al privilegio di nascita, nell'altro termine adoperato, dice de Staël, per chiunque unisse a qualche vantaggio di nascita, di fortuna o di talento, buone maniere e abitudini liberali (cfr. A. de Staël-Holstein, *Lettres sur l'Angleterre*, cit., pp. 125-126; A. de Tocqueville, OC, II, 1, pp. 148-149).

<sup>40</sup> Lo fanno quasi con le stesse parole. Scrive Tocqueville: «Comment s'est fait, en Angleterre surtout parmi tous les pays d'origine plus ou moins germanique, ce changement, à quelle époque, comment la naissance a-t-elle cessé d'être une vraie démarcation entre les classes? Je l'ignore. Ce serait un point bien intéressant à éclaircir, car il est capital, si capital que pour moi tout ce qui caractérise aujourd'hui l'Angleterre, la liberté politique, la décentralisation, le self-government en un mot, en découle» (OC, II, 2, p. 358; appunto preparatorio per *Ancien régime et la Révolution*). E Montalembert a sua volta si chiede: «Quand et comment s'est opérée cette renonciation salutaire [ai diritti feudali]? Par quelle loi le *gentleman* anglais a-t-il cessé de former une classe à part, d'avoir des juridictions privilégiées, d'infliger à ses inférieurs des obligations onéreuses et humiliantes, d'exiger de ses vassaux des corvées lucratives pour lui seul? C'est ce qu'on ignore.» (Ch. de Montalembert, *De l'Avenir politique*, cit., p. 93).

<sup>41</sup> «Si les Anglais, – egli scrive (A. de Tocqueville, OC, II, 1, p. 159) – à partir du moyen âge, avaient entièrement perdu comme nous la liberté politique et toutes les

Da questa breve analisi retrospettiva un dato risulta evidente. Nell'età della Restaurazione il discorso sull'aristocrazia inglese era stato per i liberali dottrinari un modo per parlare della classe dirigente di cui il paese avrebbe avuto bisogno. Il modello che essi avevano proposto alla Francia, in alternativa al tentativo di richiamare in vita una casta nobiliare, era quello della superiorità sociale aperta al merito e di istituzioni politiche atte a far emergere dalla società le "capacità" per farne una classe di governo. Se si parlava di aristocrazia, era nel senso di questo progetto politico. Quanto alla rovinosa caduta della nobiltà francese, nessun dubbio per loro che questa sorte fosse stata meritata, e che la Rivoluzione avesse segnato un passaggio storico non soltanto irreversibile, ma anche progressivo. La nostalgia, nella temperie politica degli anni Venti, era stata appannaggio dei reazionari.

È questo un tratto che differenzia dai loro predecessori gli autori degli anni Cinquanta, e che basterebbe a connotare diversamente il loro liberalismo. O meglio, si deve distinguere. La nostalgia non è certamente nelle corde di Charles de Rémusat, che era nato abbastanza presto – nel 1797 – da aver fatto in tempo durante la Restaurazione a militare nelle file dei liberali dottrinari. È vero che, dopo l'esito infausto della Seconda Repubblica, egli si volge all'Inghilterra con l'interrogativo che era stato formulato, nel 1850, da Guizot: «Pourquoi la révolution d'Angleterre a-t-elle réussi?»<sup>42</sup>; ed è chiaro che questa domanda presuppone una constatazione, che in Francia la rivoluzione avesse invece fallito (nel 1789, nel 1830, nel 1848). Tuttavia l'antico dottrinario non intende ripudiare i principi della Rivoluzione francese, e anzi sostiene che, se la Francia non riesce ad uscire dall'instabilità politica, è perché essi aspettano ancora di passare dalla filosofia nei fatti. Di più: egli oppone agli argomenti di Burke – «l'immortel Burke», come lo chiama invece Montalembert, lungamente citando il suo elogio della tradizione<sup>43</sup> – che la rottura rivoluzionaria sia stata una necessità di fondazione, poiché dal suo passato di assolutismo la Francia non aveva ereditato nessu-

franchises locales qui ne peuvent exister longtemps sans elle, il est très probable que les différentes classes dont l'aristocratie se compose se fussent mises chacune à part, ainsi que cela a eu lieu en France, et, plus ou moins, sur le reste du continent, et que toutes ensemble se fussent séparées du peuple. Mais la liberté les força à se tenir toujours à la portée les uns des autres afin de pouvoir s'entendre au besoin.

<sup>42</sup> Cfr. Ch. de Rémusat, *L'Angleterre au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., I, p. 12.

<sup>43</sup> Ch. de Montalembert, *De l'Avenir politique de l'Angleterre*, cit., pp. 81-82.

na massima, nessun istituto, che potesse svilupparsi in un moderno assetto liberale<sup>44</sup>. Se dunque Rémusat guarda alle istituzioni inglesi, se in particolare si sofferma sull'aristocrazia, descrivendola come una classe aperta e una classe di governo<sup>45</sup>, è sì per trarne indicazioni utili, per far tesoro di quel genio pragmatico che egli attribuisce agli inglesi opponendolo allo spirito filosofico dei francesi. Ma l'ipotesi storica che lo sorregge è ancora quella sviluppata un tempo da Guizot: che, pur con percorsi diversi – più lineare quello dell'Inghilterra, più tortuoso ma anche più completo quello della Francia, – le due nazioni avessero camminato verso uno stesso traguardo, la realizzazione nelle istituzioni dei principi della libertà moderna<sup>46</sup>. È la stessa lettura della storia dei due paesi, sia detto per inciso, che si ritrova anche nelle *Lettres sur l'Angleterre* di Auguste de Staël<sup>47</sup>.

Montalembert e Tocqueville, invece, dalla comparazione storica non traggono nessuna ragione di conforto per il loro paese. Senza dubbio gli anni Cinquanta non inducono all'ottimismo, e queste opere riflettono anche la loro personale sconfitta politica. Tuttavia è da ben prima del 1848 che

<sup>44</sup> «Tout cela est vrai; – egli dice, a proposito delle osservazioni di Burke sulle caratteristiche “storiche” della libertà inglese (Ch. de Rémusat *L'Angleterre au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., II, pp. 389-390) – seulement, qu'en conclure contre la France? Avait-elle le passé de l'Angleterre? Burke omet une chose, c'est de lui découvrir des traditions dont elle pût se faire des droits. Comme on invente des aïeux à qui veut vieillir sa noblesse, il fallait lui refaire son histoire pour que sa liberté fût historique, mais en France la liberté est une nouvelle venue qui devait être la fille de ses œuvres».

<sup>45</sup> «Ce qui sert d'anoblissement, c'est le succès du talent. Il n'y a point de parvenus, ou du moins les parvenus sont tout de suite des aristocrates, l'aristocratie n'étant que la société du gouvernement» (*ivi*, I, p. 32).

<sup>46</sup> Osservando la più precoce realizzazione in Inghilterra dei principi della libertà moderna, nel 1823 Guizot aveva scritto: «Avant notre révolution, cette différence pouvait attrister un Français; maintenant, malgré les maux que nous avons soufferts, malgré ceux que nous souffrirons peut-être encore, il n'y a point lieu pour nous de telles tristesses; les progrès de l'égalité sociale et les lumières de la civilisation ont précédé en France la liberté politique; elle en sera plus complète et plus pure. La France peut considérer sans regret toutes les histoires; la sienne a toujours été glorieuse, et l'avenir qui lui est promis la dédommagera, à coup sûr, de ce qui lui a manqué jusqu'à présent» (F. Guizot, *Essais sur l'histoire de France* [1823], Charpentier, Paris 1841<sup>5</sup>, pp. 380-381). Mi sia consentito rinviare su questo punto a R. Pozzi, *Guizot et Tocqueville face à l'histoire anglaise*, «The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville», XXII, 2, 2001, pp. 155-172.

<sup>47</sup> «En parcourant par la pensée l'histoire des deux pays, – egli aveva scritto (A. de Staël-Holstein, *Lettres sur l'Angleterre*, cit., pp. 21-22) – je suis frappé d'un parallélisme remarquable; je retrouve dans l'une et dans l'autre des séries d'événements presque semblables, et chacune des phases de l'histoire d'Angleterre précède d'un siècle et demi la phase correspondante en France».

essi hanno in mente un'altra storia della Francia; e ben diverso è l'atteggiamento che hanno nei confronti del passato. Accomunati dalla concezione che ho chiamato di liberalismo aristocratico, essi guardano con nostalgia all'epoca – è superfluo dirlo: fortemente mitizzata – in cui anche in Francia l'aristocrazia non aveva ancora perduto le sue prerogative politiche e condivideva il potere con il re, *primus inter pares*. La storia dei due paesi aveva però preso strade diverse. L'Inghilterra aveva visto la sua aristocrazia trasformarsi in classe dirigente aperta alla competizione e al merito; e sotto la sua guida aveva saputo diventare una nazione moderna in continuità con la tradizione e senza strappi con il passato. Diversamente le cose erano andate in Francia. E qui la cifra interpretativa dei liberali aristocratici divergeva radicalmente da quella impostasi nella prima metà del secolo, che aveva attribuito alla monarchia assoluta il merito d'aver favorito lo sviluppo di una classe generale, il Terzo Stato, il quale si sarebbe poi fatto carico, una volta venuto il suo turno, di assicurare la libertà al paese. Nessuna indulgenza essi trovano invece per il ruolo storico svolto dai re degli ultimi secoli. Una volta per tutte era stato Chateaubriand ad esprimere magistralmente la loro concezione. «Le siècle de Louis XIV – egli aveva detto – fut le superbe catafalque de nos libertés»<sup>48</sup>. La nobiltà francese, dunque, era stata esautorata e aveva ceduto la libertà (sua e di tutti) in cambio del privilegio. Orfana della sua guida, priva di idee salutari sull'utilità delle superiorità sociali, la Francia era approdata alla modernità attraverso il trauma di una rottura lacerante e nel vuoto della tabula rasa.

Sono tesi note, e a tentare di riassumerle in qualche frase si corre il rischio di banalizzarle. Quello che resta da chiedersi è quale funzione la figura della libertà aristocratica abbia in questi scritti degli anni Cinquanta (perché è chiaro che ne ha una). Ho indagato altrove il problema nella complessa formulazione che ne ha dato Tocqueville, e mi sia consentito condensarne qui i punti più significativi<sup>49</sup>. Ho mostrato che quest'autore – che nei due volumi

<sup>48</sup> Cfr. R. de Chateaubriand, *Analyse raisonnée de l'histoire de France*, in OC, Ladvocat, Paris 1826-1831, t. Vter, p. 434. Cfr. R. Pozzi, *Chateaubriand et Tocqueville, ou le modèle aristocratique de la liberté*, in *Chateaubriand, penser et écrire l'Histoire*, sous la direction d'I. Rosi et de J.-M. Roulin, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2009, pp. 159-171.

<sup>49</sup> Rinvio al volume già citato *Tocqueville e i dilemmi della democrazia*, e in particolare al cap. 5, *La storia (non scritta) della Rivoluzione francese* (pp. 89-119), e al cap. 7, *Tocqueville, Burke e il liberalismo tradizionalista* (pp. 137-152).

della *Démocratie en Amérique* aveva cercato come far rivivere nel mondo atomizzato della democrazia la funzione “liberale” svolta un tempo dall’aristocrazia (e aveva contato soprattutto sull’associazionismo) – nell’opera storica del 1856, dal confronto con l’Inghilterra, è stato portato a concludere che nel 1789 nulla del suo recente passato poteva aiutare la Francia a diventare un paese liberale moderno, e meno che mai la presenza di una classe aristocratica come quella inglese, che quivi era stata distrutta. Tocqueville è su questo punto pienamente d’accordo con Rémusat e polemizza anch’egli con Burke: fatta salva una differenza, che ai suoi occhi la Rivoluzione appare nello stesso tempo inevitabile ma anche, per le modalità che ha avuto, gravida di effetti perversi. Ho però anche mostrato come, proseguendo nella redazione del seguito dell’*Ancien régime et la Révolution* (che la morte nel 1859 non gli ha permesso di portare a termine), sempre più lo storico sembri aprirsi all’ipotesi di Burke secondo cui nel 1789 sarebbe stata possibile una trasformazione per via pacifica degli istituti francesi tradizionali. Sembri insomma vagheggiare per la Francia la possibilità di una diversa storia, in cui la nobiltà avrebbe potuto assumersi il compito di traghettare il paese verso la libertà moderna, recuperando, si vorrebbe dire in extremis, la sua antica vocazione liberale. Negli anni del Secondo Impero, la cifra sentimentale con cui il nobile normanno guarda al passato sempre più appare quella del rimpianto per ciò che avrebbe potuto essere e che non è stato. Se l’*Ancien régime et la Révolution* è una pietra miliare nella riflessione storica e politica, va però aggiunto, è perché l’autore fa ben altro che proporre una nostalgica rivisitazione della storia. Dietro le figure dell’aristocrazia inglese e della nobiltà francese, la categoria che egli sta elaborando è quella delle élites. (Uso il termine «élite» che non appartiene al vocabolario di Tocqueville, ma che è centrale per il suo pensiero). Il problema di cui egli parla è quello della necessità delle élites e della loro natura dopo la fine del mondo aristocratico.

Quanto a Montalembert, è istruttivo ritrovare nel suo saggio del 1856 la stessa concezione storica e perfino le stesse osservazioni sociologiche e culturali. È il segno che entrambi gli autori, pur senza appartenere, né l’uno né l’altro, alle file dei legittimisti, anzi avendone preso politicamente le distanze, hanno attinto a un complesso di idee che, nella prima metà del secolo, sono appannaggio della loro classe d’origine<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Ho già fatto il nome di Chateaubriand; vorrei aggiungere quello di Hervé de Tocqueville, padre di Alexis, autore di due saggi storici, un’*Histoire philosophique du*



In lui tuttavia queste idee sono per lo più giocate su un registro passatista: e quest'aspetto, che resta occultato nella rielaborazione che ne ha fatto Tocqueville, rivela il loro carattere profondamente inattuale. Basti pensare al capitolo VII dell'*Avenir politique de l'Angleterre*, che porta il titolo *De la liberté de tester* ed è dedicato al problema sul quale già s'era speso il barone suo padre negli anni della Restaurazione, quando aveva aspramente attaccato le leggi successive del Codice civile. Come sempre la critica alla Francia scaturisce dal confronto con l'Inghilterra, e a proposito di questa ecco cosa scrive Montalembert<sup>51</sup>:

La stabilité des biens fonciers, garantie par le droit de tester librement, est le palladium de la société anglaise, le double boulevard qui l'a défendue jusqu'à présent contre l'omnipotence monarchique et contre les envahissements de la démagogie.

Malgrado l'elogio che anch'egli ha fatto della natura aperta dell'aristocrazia in Inghilterra e della mobilità sociale di questo paese dai ranghi apparentemente così rigidi, è l'inalienabilità della proprietà terriera ciò che ai suoi occhi, alla fin fine, costituisce l'aristocrazia. Insomma è difficile sottrarsi all'impressione che in Montalembert la riflessione sull'aristocrazia si presenti inseparabile dall'idea dell'ereditarietà del rango<sup>52</sup>.

*règne de Louis XV* (1847) e un *Coup d'oeil sur le règne de Louis XVI* (1850), che ben esemplificano questa concezione.

<sup>51</sup> Ch. de Montalembert, *De l'Avenir politique de l'Angleterre*, cit., p. 110. Si potrebbe dire che Auguste de Staël abbia risposto in anticipo a queste argomentazioni, quando ha scritto che non si può stabilire un nesso automatico tra il ruolo storico sostenuto dall'aristocrazia inglese in difesa della libertà e il regime successorio o della proprietà: «Je suis loin de contester les services que l'aristocratie anglaise a rendus à la liberté de son pays, mais encore vaudrait-il la peine d'examiner pourquoi ces substitutions auxquelles on attribue de si heureux résultats en Angleterre, n'ont produit en Espagne ou en Italie que la dégradation des propriétés et l'abrutissement des possesseurs» (A. Staël-Holstein, *Lettres sur l'Angleterre*, cit., pp. 15-16).

<sup>52</sup> Vorrei ricordare quanto egli aveva affermato, discutendo con Lacordaire di aristocrazia e democrazia. «La démocratie triomphante dans l'esprit moderne – aveva scritto (*Lacordaire-Montalembert*, cit., pp. 459-460: lettera del 7 dicembre 1839) – ne pourra se maintenir que par la hiérarchie, et [...] nulle part la hiérarchie n'a pu s'établir sans créer en même temps une aristocratie. [...] Je crois donc que la société moderne engendrera une aristocratie, laquelle n'aura rien de commun, quant aux personnes du moins, avec l'ancienne, et qui surtout ne reposera pas uniquement sur la naissance. Comme l'aristocratie anglaise, elle devra être accessible à tous ceux que les services, les



O forse bisognerà concludere che il saggio del 1856 segna un punto estremo nelle oscillazioni dell'autore intorno al problema, il punto in cui s'è spinto su posizioni più desuete. Passerà appena qualche anno e nei celebri discorsi di Malines, egli prenderà le distanze da quell'ideale di libertà aristocratica che nell'*Avenir politique de l'Angleterre* sembrava invece aver fatto interamente suo.

Quand je parle de liberté – dirà allora<sup>53</sup> –, j'entends la liberté tout entière. [...] Non pas la liberté civile, sans la liberté politique, détestable hypocrisie qui consacre l'égalité sous le joug de n'importe quel maître. Non pas la liberté illimitée qui aboutirait au désordre universel. Non pas enfin la liberté ancienne, la liberté aristocratique, très vénérable, très solide et très robuste, mais fondée sur le privilège. Rien de tout cela, mais simplement et uniquement la liberté moderne, la liberté démocratique, fondée sur le droit commun et sur l'égalité, réglée par la raison et la justice.

### Un discorso inattuale

Nella Francia del secolo XIX qualsiasi discorso che sembrasse proporre la ricostituzione della società in corpi urtava il comune sentire politico ed era destinato a cadere nel vuoto: lo ha sostenuto, con grande forza persuasiva, Pierre Rosanvallon<sup>54</sup>.

Che dire allora del saggio di Charles de Montalembert? Esso non poteva non apparire, già prima del 1870, un'opera fuori tempo, ed è soltanto una curiosità storica che se ne ritrovi l'eco nell'ennesimo libro sull'Inghilterra, scritto nel 1863 da Charles de Franqueville, con il titolo *Les Institutions politiques, judiciaires et administratives de l'Angleterre*. Questo giurista, avvocato e uditore al Consiglio di Stato, cita copiosa-

talens ou la fortune acquise élèvera [sic] au-dessus de la masse et ne diffèrera de l'état actuel qu'en ce que les enfans de ces hommes là au lieu de retomber comme aujourd'hui dans la masse, resteront à l'élévation sociale où seront montés leurs pères».

<sup>53</sup> Cfr. Ch. de Montalembert, *L'Église libre dans l'État libre*. Précédé de *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*. Textes publiés et présentés par J.-N. Dumont et D. Moulinet, Les Éditions du Cerf, Paris 2010, p. 292 (citazione tratta dal primo Discorso di Malines, del 20 agosto 1863).

<sup>54</sup> Tra i suoi numerosi studi sul tema citerò soltanto P. Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, Paris 1998 [tr. it., il Mulino, Bologna 2005].

mente l'*Avenir politique de l'Angleterre*, mescolandolo con gli scritti di Napoleone I e Napoleone III (e l'effetto è curioso e disorientante). Non manca tra le idee prese a prestito dal liberale cattolico proprio quella che s'è vista emergere, in controluce, dalla sua Inghilterra idealizzata: se non sarebbe stato possibile costituire in Francia, per via normativa, una *gentry* sul modello di quella inglese, combinando insieme decentramento amministrativo e libertà testamentaria<sup>55</sup>.

La realtà tuttavia s'è incaricata di mandare in soffitta, come cose vecchie, tutti questi progetti. L'Inghilterra, in cui i francesi s'erano ostinati a vedere, ben oltre la metà del secolo, la patria della tradizione e della conservazione, era ormai un paese industriale, a capo di un Impero mondiale, in cui le leggi del 1867 e del 1885 avrebbero dato il diritto di voto a (quasi) tutti i cittadini maschi adulti. In Francia, se la crisi del 1870 ha per un periodo riportato al potere l'aristocrazia fondiaria e ridato spazio agli umori più nostalgici, il consolidamento della Terza Repubblica avrebbe consentito al paese di voltare pagina e di "chiudere" finalmente, com'è stato detto, la Rivoluzione. Voglio ricordare un'osservazione di Lucien Jaume che mi sembra pertinente al nostro tema. C'è un'analogia, egli dice, tra l'«aristocrazia nuova» di cui erano in cerca Barante e de Staël negli anni Venti e le «couches nouvelles» di cui parla Gambetta alla fine del secolo; ma se il problema è simile – nelle parole dello storico, «faire apparaître une élite de pouvoir après une période dictatoriale» – il fatto nuovo è il suffragio universale e la prova che esso ha nel frattempo dato d'essere una grande forza conservatrice<sup>56</sup>.

Tuttavia, se è stata definitivamente estromessa dal dibattito politico come esempio concreto e imitabile, l'Inghilterra, nella forma che ho fin qui descritto – modello idealizzato di uno sviluppo sociale e politico

<sup>55</sup> «Cette pensée – scrive l'autore (C. de Franqueville, *Les Institutions politiques, judiciaires et administratives de l'Angleterre*, Hachette, Paris, 1863, p. XXVIII) – pourrait se formuler ainsi: pour créer un esprit public, il faut favoriser la propriété foncière, et affranchir le pays des entraves administratives qui l'accablent. Car s'il paraît difficile de reconstituer en France une noblesse à l'image de celle de l'Angleterre, du moins pourrait-on désirer d'y voir se former une classe semblable à cette *gentry*, qui est, nous l'avons dit, une des principales forces de l'Angleterre, mais qui n'existe plus en France. Les moeurs, sans doute, pourraient beaucoup pour la rétablir, mais la loi ne serait pas impuissante à atteindre ce but. La réforme du régime des successions et la proclamation du principe de la liberté testamentaire auraient, sur ce point, une incontestable influence».

<sup>56</sup> Cfr. L. Jaume, *L'Individu effacé*, cit., p. 297.

capace di fondere insieme tradizione e innovazione, continuità e trasformazione, – non è sparita dalla scena. È diventata anzi il riferimento obbligato per quegli intellettuali che, sotto la Terza Repubblica, hanno fatto divorzio dal loro paese e dalla sua storia. Penso in particolare a Hippolyte Taine – a suo tempo recensore di Montalembert – che nelle *Origines de la France contemporaine* ha poggiato la sua aspra requisitoria contro la Francia, e contro la strada sbagliata che questa aveva intrapreso, sulla continua, quasi ossessiva, evocazione del cammino “normale” seguito dall’Inghilterra: un cammino saggio, guidato dalle sue élites, che aveva portato il paese alla modernità senza lo strappo sanguinoso della tabula rasa. Penso a Ernest Renan, che, ancor prima dell’«année terrible», ha dato forma paradigmatica a questa figurazione<sup>57</sup>:

[La France] procéda philosophiquement en une matière où il faut procéder historiquement: elle crut qu’on fonde la liberté par la souveraineté du peuple et au nom d’une autorité centrale, tandis que la liberté s’obtient par de petites conquêtes locales successives, par des réformes lentes. L’Angleterre, qui ne se pique de nulle philosophie, l’Angleterre, qui n’a rompu avec sa tradition qu’à un seul moment d’égarement passager suivi d’un prompt repentir, l’Angleterre qui, au lieu du dogme de la souveraineté du peuple, admet seulement le principe plus modéré qu’il n’y a pas de gouvernement sans le peuple, ni contre le peuple, s’est trouvée mille fois plus libre que la France, qui avait si fièrement planté le drapeau philosophique des droits de l’homme.

Il dato nuovo, rispetto ai temi fin qui incrociati, è che il modello dell’Inghilterra, nel quale la Francia è stata invitata ancora una volta a specchiarsi, è diventato con questi autori e nei decenni finali dell’Ottocento un modo per condannare la filosofia dei diritti e la libertà moderna. Morto nel marzo 1870, alla vigilia della catastrofe, Montalembert non ha conosciuto questa deriva.

<sup>57</sup> Cfr. E. Renan, *Œuvres complètes*, I, Calmann-Lévy, Paris 1947, p. 481. Il saggio, dal titolo *De la monarchie constitutionnelle en France*, pubblicato nella «Revue des Deux Mondes» del 1° novembre 1869, fu poi inserito nel 1871 nel volume *La Réforme intellectuelle et morale de la France*.

## VI. “LA SUBLIME IRLANDE”: LE METAMORFOSI DEL MITO IRLANDESE IN MONTALEMBERT

MANUELA CERETTA

Dal 1828 al 1868, cioè per quarant’anni dei sessanta della sua vita, l’Irlanda ha continuato ad essere per Montalembert non solo ragione di apprensioni, per le miserevoli condizioni della sua popolazione, ma motivo di interesse teorico per l’eccezionale anomalia, nel bene e nel male, della sua vita religiosa e della sua struttura ecclesiastica, per le peculiarità della sua storia nazionale e del suo legame con l’Inghilterra. Quali motivazioni siano state all’origine di questa “passione” irlandese di Montalembert e come essa si sia trasformata in relazione alle grandi battaglie ideali e politiche da lui combattute in Francia è quanto si cercherà di far emergere nelle pagine che seguono.

### **Una storia non scritta, uno scritto “non storico”**

Il 9 luglio 1830, dopo essersi intrattenuto in conversazione con Victor Cousin e avergli presentato il progetto di scrivere una storia d’Irlanda, Montalembert registrava nel *Journal Intime* l’opinione del più celebre filosofo francese dell’epoca: «pour lui les Irlandais sont indignes de la liberté, parce qu’ils ont été esclaves; et puis c’est un peuple étranger au mouvement européen»<sup>1</sup>. Non pago di questo giudizio, Cousin ne aveva aggiunto un altro ancora più *tranchant*, sempre riportato da Mon-

<sup>1</sup> Ch. de Montalembert, *Journal Intime*, Texte établi par L. Le Guillou et N. Roger-Taillade, CNRS, Paris 1990, t. II, p. 37. D’ora in poi citato come *Journal Intime*.

talembert: l'Irlanda «c'est une animalcule qu'il faut grossir au moyen d'une loupe pour en tirer quelque chose»<sup>2</sup>.

La tesi espressa da Cousin, ancorché singolare nella forma, era tutt'altro che originale nei contenuti. A livello europeo era all'epoca impressione diffusa che l'Irlanda fosse un'incomprensibile anomalia: pur essendo stata integrata istituzionalmente con l'Atto di Unione del 1801 nel cuore metropolitano dell'impero britannico, restava disperatamente, vergognosamente, arretrata<sup>3</sup>. Opinione senza dubbio legittima, dunque, quella di Cousin, peraltro non priva di voci dissonanti nella Francia orleanista. Pochi anni più tardi, infatti, Gustave de Beaumont, il compagno di viaggio, l'amico, il lettore attento e il collaboratore alla *Democrazia in America* di Tocqueville, in una poderosa opera in due volumi insignita del prix Montyon, avrebbe al contrario affermato essere proprio l'Irlanda il teatro principale di quella battaglia fra democrazia e aristocrazia che stava scuotendo l'Europa e portando l'Inghilterra sull'orlo di un cambiamento epocale. In Irlanda si stava cioè giocando, nell'opinione di Beaumont, una partita il cui esito non sarebbe stato indifferente per alcun paese, visto il peso che l'Inghilterra manteneva «dans les destinées du monde»<sup>4</sup>. A Beaumont, come del resto a gran parte dell'opinione pubblica liberale sotto la Monarchia di Luglio, il "minuscolo animale" di Cousin sarebbe apparso perfettamente integrato nel movimento europeo, cioè in quel processo che testimoniava allora il progresso verso la democrazia intesa come «fait dominant de la société moderne»<sup>5</sup>.

Lo stesso Montalembert si sarebbe del resto rivelato impermeabile al giudizio di Cousin, suo professore alla Sorbona, e avrebbe caparbiamente mantenuto il progetto di redigere una storia d'Irlanda che, attraverso il *Journal Intime* e le lettere all'amico d'infanzia Léon Cornudet, è possibile seguire dalla nascita all'epilogo. Il 31 ottobre 1828, all'età di diciotto anni, Montalembert scriveva: «Aujourd'hui j'ai conçu

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Sul tema cfr. G. Hooper, *Travel Writing and Ireland, 1760-1860. Culture, History, Politics*, Palgrave, London 1995, pp. 59-99.

<sup>4</sup> Cfr. G. de Beaumont, Préface, in *L'Irlande sociale, politique et religieuse*, Hauman et Ce, Bruxelles, 2 voll., 1839, t. I, pp. 1-16, p. 5.

<sup>5</sup> Ch. de Montalembert, *De l'Avenir politique de l'Angleterre* (1856), in *Œuvres polémiques et diverses*, Jacques Lecoffre, et Cie, Paris 1860, t. 2, p. 270.

le plan d'une histoire d'Irlande, dont mon père m'a fortement conseillé l'exécution»<sup>6</sup>. L'idea avrebbe continuato ad essere coltivata anche nel corso del soggiorno in Svezia (al seguito del padre, allora ambasciatore), come testimonia una lettera inviata da Stoccolma: «l'intérêt que l'on porte généralement aujourd'hui à l'Irlande et les circonstances remarquables où elle se trouve m'ont inspiré l'idée de découvrir aux Français qui s'occupent de l'Irlande les annales vraiment intéressantes et les révolutions nombreuses de son histoire»<sup>7</sup>.

Insieme a una genuina curiosità per la storia irlandese, dietro l'intenzione di Montalembert stava anche un elemento di pragmatismo: rimarcando l'«interesse che si nutre in generale al giorno d'oggi per l'Irlanda», il giovane conte sembrava nutrire la convinzione che l'Irlanda costituisse allora un argomento “di moda”, capace di procurare alle sue ambizioni pubbliche una tribuna. In effetti, il romanticismo aveva in quegli anni fortemente contribuito a rinsaldare il legame storico che aveva unito i due paesi: l'Irlanda era stata asilo di ugonotti in fuga dalla Francia sul finire del Cinquecento; mentre la Francia aveva rappresentato il rifugio per le *wild geese* sconfitte nella *williamite war* della fine del XVII secolo e nel Settecento avrebbe accolto nei suoi seminari e collegi quei cattolici irlandesi in cerca di un'istruzione che era ad essi preclusa in patria<sup>8</sup>. Difficile sottostimare anche il peso e l'importanza che in epoca romantica il celtismo e il “mythe gaulois”, discorso sulle origini e sull'identità collettiva nazionale, ebbero nell'approfondire l'interesse per l'universo gaelico di cui l'Irlanda sembrava mantenere più tracce che ogni altro paese europeo. La fascinazione per il mondo celtico, che diventerà negli anni Trenta vera e propria “celtomanie” per usare un'espressione di Jules Michelet<sup>9</sup>, diretta conseguenza della *querelle* con i

<sup>6</sup> Id., *Journal Intime*, 9 luglio 1830, t. I, cit., p. 211.

<sup>7</sup> Ch. de Montalembert a L. Cornudet, , 21 novembre 1828, in *Lettres à un ami de Collège, 1827-1830*, Lecoffre, Paris 1873, p. 114.

<sup>8</sup> Cfr. M.H. Pauly, *Les voyageurs français en Irlande au temps du Romantisme*, Enault, Paris 1938, pp. 1-89; *France-Ireland. Literary Relations*, Université de Lille III, Éditions Universitaires, 1974; H. Gough et D. Dickinson (a cura di), *Ireland and the French Revolution*, Irish Academic Press, Dublin 1990, *passim*; E. Maher, G. Neville (a cura di), *France-Ireland: Anatomy of a Relationship. Studies in History, Literature and Politics*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2004.

<sup>9</sup> Cfr. Ch. Croisille, *Michelet et les Gaulois ou les séductions de la patrie celtique*, in P. Viallaneix, J. Ehrard (a cura di), *Nos ancêtres les Gaulois. Actes du colloque interna-*

sostenitori delle tesi aristocratiche e “germaniste”, aveva allora colpito in primo luogo gli storici. Valgano per tutti tre nomi, quello dei due fratelli Thierry: Augustin, che nell'*Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands* (1825), vero e proprio bestseller della storiografia romantica, rievocando la grande epopea della razza anglosassone, aveva gettato uno sguardo simpatetico su un altro popolo sconfitto, i celti, popolo di «saints», «savants» e «voyageurs»<sup>10</sup> e Amédée, che nell'*Histoire des Gaulois* (1828), si era soffermato a descrivere le peculiarità culturali e nazionali di questa razza<sup>11</sup>, e poi quello di Michelet che in quella «fatal remora de l'Irlande que l'Angleterre ne peut ni traîner ni jeter à la mer», aveva intravisto la terra dei celti, ultimo rifugio di una nobile razza destinata a scomparire<sup>12</sup>. Al fascino del celtismo non erano rimasti indifferenti nemmeno i letterati da Chateaubriand<sup>13</sup> a Eugène Sue<sup>14</sup>, né va dimenticata la grande voga letteraria di cui beneficiò in questo periodo il romanzo storico<sup>15</sup>, che concorse ad accrescere la fama degli irlandesi Thomas Moore e Lady Morgan, le cui novelle patriottiche esercitarono un notevole fascino sui salotti parigini<sup>16</sup>.

*tional de Clermont-Ferrand*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, 1982, pp. 211-219.

<sup>10</sup> A. Thierry, *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, de ses causes et de ses suites jusqu'à nos jours en Angleterre, en Écosse, en Irlande et sur le continent*, 4 voll., Firmin Didot, Paris 1825, III, libro X, p. 2.

<sup>11</sup> A. Thierry, *Histoire des Gaulois*, 3 voll., A. Sautet, Paris 1828. Sul tema, C. Lacoste, *Les Gaulois de Amédée Thierry*, in *Nos ancêtres les Gaulois*, cit., pp. 203-210.

<sup>12</sup> J. Michelet, *Introduction à l'histoire Universelle suivie du Discours d'ouverture prononcé en 1834 à la Faculté des lettres et d'un Fragment sur l'éducation des femmes au moyen-âge*, L. Hachette, Paris 1843 (1831), p. 90. Sul tema, H. Pauly, *Les voyageurs français en Irlande au temps du Romantisme*, cit., pp. 141-169; J. Conroy, *Changing Perspectives: French Travellers in Ireland, 1785-1835*, in J. Conroy (a cura di), *Cross-cultural Travel*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2003, pp. 131-142.

<sup>13</sup> B. Didier, *Le mythe des Gaulois chez Chateaubriand*, in *Nos ancêtres les Gaulois*, cit., pp. 145-152.

<sup>14</sup> Cfr. J.T. Leerssen, *Inner and outer others: the auto-image of French identity from Mme de Staël to Eugène Sue*, «Yearbook of European Studies», II, 1989, pp. 35-52.

<sup>15</sup> Sul successo dei romanzi irlandesi a sfondo storico e, più in generale, sulla moda dei romanzi storici: P. Rafroidi, *L'Irlande et le romantisme. La littérature irlandaise-anglaise de 1789 à 1850 et sa place dans le mouvement occidental*, Éditions universitaires, Paris 1972; P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Gallimard, Paris 1985, pp. 194-203; R. Pozzi, *I romantici alla scoperta del passato: voga letteraria o rivoluzione epistemologica*, in Id., *Tra storia e politica. Saggi di storia della storiografia*, Morano editore, Napoli 1996, pp. 67-80.

<sup>16</sup> L. Queffelec, *Notice*, in A. de Tocqueville, *Voyages en Angleterre et en Irlande*, in A. Jardin, F. Mélonio, L. Queffelec (a cura di), *Œuvres*, Gallimard, Paris 1991, pp. 1402-1403.

Al di là di queste motivazioni di natura culturale cui era per formazione personale sensibile, Montalembert ne aveva individuata una più specificamente politica, che a suo dire, doveva aver sensibilizzato l'opinione pubblica francese per l'Irlanda: le «circonstances remarquables» cui alludeva altro non erano se non l'agitazione per ottenere l'abrogazione delle misure antipapiste che ancora permanevano in Irlanda<sup>17</sup>. Per questo motivo non gli sfuggiva l'importanza di pubblicare l'opera «si cela se peut, avant que la question vitale de l'émancipation soit décidée»<sup>18</sup>. L'attenzione per la terra di Edmund Burke<sup>19</sup>, il cui ritratto Montalembert avrebbe appeso nella biblioteca del castello di la Roche-en-Brenil, segno tangibile dell'ammirazione per l'autore delle *Reflections on the Revolution in France* e per la sua eloquenza, che aveva «préservée du torrent révolutionnaire» l'Inghilterra<sup>20</sup>, non può tuttavia essere ridotta all'abile mossa di un uomo che sentiva l'urgenza e la responsabilità di costruirsi una carriera pubblica e un prestigio culturale. Sua ambizione era

de remplir dans cette entreprise un double but: d'abord celui de offrir à la France des modèles constitutionnels et l'exemple d'une nation qui perdit sa liberté par sa complaisance pour le trône; ensuite celui de rendre justice au catholicisme, en déployant le tableau de vertus et surtout de patriotisme qu'il a engendrés en Irlande<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> La convinzione di Montalembert trova conferma, ad esempio, nelle tesi espresse da Maillard de Chambure nel 1828 secondo cui l'interesse ispirato in Francia dall'Irlanda era legato alla posizione particolare che essa rivestiva in quel momento: «La questione dell'emancipazione, dell'elezione di Clare, la prosperità dell'Inghilterra, la sua tranquillità, la sua stessa esistenza sono compromessi in questo dibattito»: C.-H. M.D.C. [Maillard de Chambure], *Coup-d'oeil historique et statistique sur l'Irlande*, Paris-Londres 1828, p. V.

<sup>18</sup> Ch. de Montalembert a L. Cornudet, 21 novembre 1828, cit., p. 115.

<sup>19</sup> Montalembert aveva letto le *Reflections on the Revolution in France* a soli sedici anni, restandone molto impressionato: «cet ouvrage est le livre politique le plus remarquable que j'aie encore lu. On y voit le plus ferme attachement à la monarchie et à la légitimité uni à l'amour le plus vif de la liberté constitutionnelle. [...] Il nous manque des Burke en France»: citato in A. Trannoy, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843*, Librairie Bloud et Gay, Paris 1942, pp. 91-92.

<sup>20</sup> Ch. de Montalembert, *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, in Ch. de Montalembert, *Œuvres polémiques et diverses*, cit., t. 2, p. 6.

<sup>21</sup> Ch. de Montalembert a L. Cornudet, 21 novembre 1828, cit., p. 116.



Nel clima reazionario del regno di Carlo X, Montalembert intendeva dare alla sua storia d'Irlanda un senso politico evidente: dimostrare i rischi che la libertà correva là dove il potere dispotico non trovava né argini né freni e spezzare una lancia a favore del cattolicesimo indicando l'esempio della Chiesa cattolica irlandese da opporre a quella francese compromessa con il trono. L'obiettivo polemico era chiaro: gli ultras, e lo strumento individuato era quel tipo di scrittura storico-politica che nella Francia del XIX secolo stava sempre più venendo a costituire un'arma nella lotta per la libertà<sup>22</sup>.

Sensibile alle influenze della storiografia francese a lui più vicina, Montalembert si sarebbe risolto di avere come modelli per la stesura della sua storia «l'admirable Thierry»<sup>23</sup> e Jules Michelet<sup>24</sup>, che aveva conosciuto già ai tempi di Sainte-Barbe<sup>25</sup>. Nelle intenzioni la sua non sarebbe stata unicamente una storia parlamentare, che intendeva illuminare la «grande leçon constitutionnelle»<sup>26</sup> irlandese, ma anche una storia di «moeurs» e di «peuple»<sup>27</sup>, che nel solco dell'impresa storiografica dell'autore della *Conquête* avrebbe riscattato dalla polvere e dall'ombra la storia del popolo irlandese<sup>28</sup>. Il compito si sarebbe scontrato presto con numerose difficoltà: dal problema di reperire i testi, difficilmente oltrepassabile a Stoccolma, alle mancate consegne di libri attesi da Londra che, segnando le prime battute d'arresto, lo indurranno a concentrarsi, nell'attesa, sulla lettura di romanzi irlandesi e sulla traduzione dei discorsi di Henry Grattan<sup>29</sup>, il campione dell'indipendenza parlamentare irlandese e il fautore dell'emancipazione cattolica. Nonostante gli impedimenti il suo entusiasmo non verrà meno: «Mon projet me

<sup>22</sup> Cfr. J. Walch, *Les Maîtres de l'histoire, 1815-150. Augustin Thierry, Mignet, Guizot, Thiers, Michelet, Edgar Quinet*, Champion-Slatkine, Paris-Genève 1986.

<sup>23</sup> Ch. de Montalembert a L. Cornudet, 9 gennaio 1829, in *Lettres à un ami de Collège*, cit., p. 137.

<sup>24</sup> Ch. de Montalembert a L. Cornudet, 30 gennaio 1829, in *Lettres à un ami de Collège*, cit., p. 150.

<sup>25</sup> A. Trannoy, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843*, cit., p. 61.

<sup>26</sup> Ch. de Montalembert a L. Cornudet, 30 gennaio 1829, in *Lettres à un ami de Collège*, cit., p. 150.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 150-151.

<sup>28</sup> Sul tema: R. Pozzi, *Augustin Thierry e la nascita della nuova storia*, in A. Thierry, *Scritti storici*, Utet, Torino 1983, pp. 9-61.

<sup>29</sup> Ch. de Montalembert a L. Cornudet, 9 gennaio 1829, in *Lettres à un ami de Collège*, cit., pp. 134-137.

plaît de plus en plus tous les jours: rien ne pouvait être plus conforme à mes croyances et à mes goûts», radicandosi nella convinzione che «nul n'a embrassé avant moi la défense des Irlandais»<sup>30</sup>. Anzi, al piano così concepito il giovane Montalembert si dedicherà con uno slancio che egli stesso finirà per reputare quasi eccessivo, tanto da dover poi raccomandare all'amico Cornudet di pregare perché la «passion pour l'Irlande ne devienne pas criminelle»<sup>31</sup>.

Nonostante avesse sperato, senza riuscirci, di battere sul tempo l'emancipazione cattolica, Montalembert la saluterà come «une immense victoire pour l'humanité et la religion, et surtout pour la prospérité future de l'Angleterre»<sup>32</sup>. Lo storico evento non lo tratterrà dal proseguire comunque nel suo lavoro; scriverà ancora a Cornudet: «Que dis-tu de l'émancipation? C'est là, j'espère, une fameuse victoire de l'esprit nouveau. Quoique je devienne d'une mollesse effroyable, je travaille toujours à mon Irlande», forse sostenuto nello sforzo dal favore espresso per il suo progetto da niente di meno che l'autore del *Génie du Christianisme*<sup>33</sup>. Ben diversa reazione avrebbe invece provocato la scoperta dell'imminente apparizione della *History of Ireland* di Thomas Moore: vedendo eclissata la prospettiva di guadagnarsi una reputazione come campione della causa irlandese e intimorito dal confronto con il bardo d'Irlanda, Montalembert desisterà dall'impresa<sup>34</sup>, ma nel frattempo avrà compiuto quel viaggio in Irlanda, già procrastinato per via della

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 137.

<sup>31</sup> Ch. de Montalembert a L. Cornudet, Dublin, 9 settembre 1830, in *Lettres à un ami de Collège*, cit., p. 267. Cfr. anche la lettera da Stoccolma del 5 giugno 1829, p. 198: «j'avais concentré ma vie dans l'Irlande; je m'étais identifié avec son passé; mon coeur ne palpait que pour elle; je n'avais presque que ses émotions et ses intérêts».

<sup>32</sup> Ch. de Montalembert, *Journal Intime*, tome I, cit., p. 254.

<sup>33</sup> «M. Lemarcis a parlé de mon projet, sans me nommer, à M. de Chateaubriand, qui l'a fort approuvé»: Ch. de Montalembert a L. Cornudet, 27 febbraio 1829, in *Lettres à un ami de Collège*, cit., p. 169.

<sup>34</sup> P. de Lallemand, *Montalembert et ses relations littéraires avec l'étranger jusqu'en 1840*, Champion/Rodez, Paris 1927, pp. 16-17. Montalembert lascerà nei suoi archivi una notevole mole di carnets, schedature, appunti e lettere redatte in vista dell'opera: cfr. A. Trannoy, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843*, cit., pp. 9-10. Analogo sarà il motivo che lo dissuaderà dal terminare anche la traduzione dei discorsi di Grattan. Venuto a conoscenza attraverso il «Journal des Débats» di un'imminente traduzione in francese dei discorsi del patriota irlandese, scriverà con sconforto nel *Journal Intime*: «Me voilà donc encore une fois devancé, eclipsé!»: Ch. de Montalembert, *Journal Intime*, 6 settembre 1830, t. II, cit., p. 60.

malattia e poi della morte della sorella, che lo tratterrà sull'isola di San Patrizio dal 4 settembre al 23 ottobre 1830<sup>35</sup>.

Le pagine del diario tenuto da Montalembert durante il soggiorno irlandese, cioè le pagine di un testo originariamente privo di ambizioni storiografiche, rivestono più di un motivo d'interesse storico, rivelando un momento di passaggio rispetto alla letteratura di viaggio del secolo precedente. Nell'opinione di Conroy<sup>36</sup>, il diario di Montalembert rifletterebbe l'emergere di un nuovo modo, tipicamente ottocentesco, di guardare la realtà, segnando l'avvio del cosiddetto "turismo politico", ove lo sguardo del viaggiatore si estende fino ad abbracciare in maniera non più accidentale il popolo, che insieme alla sua storia avranno da questo momento un posto di primo piano nella narrazione<sup>37</sup>. Per quanto si mostri attento alle bellezze naturali e antiquarie, il diario di Montalembert ci restituisce, in effetti, immagini di un paesaggio profondamente storicizzato e politicizzato, che porta scritte ovunque le tracce di un passato fatto di lotte e di conquiste. L'incanto per i luoghi cede di frequente il passo ad amare riflessioni sulla natura politica e sociale del paese: la Chiesa di Stato irlandese esibisce agli occhi di Montalembert dei tratti «révoltans», essa e il governo dell'*ascendancy* protestante gli appaiono come un «joug oppressif», che lo convince della «absurdité et l'iniquité flagrante du système»<sup>38</sup>. La decima pagata dai cattolici alla Chiesa anglicana lo spinge ad annotare: «quel système monstreuse»<sup>39</sup>, mentre la *vestry tax*, che impone ai papisti di contribuire alle spese per

<sup>35</sup> Un compendio delle vicende che hanno accompagnato il progetto di Montalembert di stendere una storia d'Irlanda si trova in: S. Rivière, *In Defence of Irish Catholicism: Charles de Montalembert's Aborted History of Ireland and Journal Intime*, in *France-Ireland: Anatomy of a Relationship*, cit., pp. 147-162. Il testo è ripubblicato con lievi modifiche in: M.S. Rivière, J. O'Connor, *A French Catholic Liberal view of Ireland in 1830: Charles de Montalembert's Journal Intime*, in *Cross Cultural Travel*, cit., pp. 143-153.

<sup>36</sup> J. Conroy, *Changing Perspectives: French Travellers in Ireland, 1785-1835*, cit., pp. 131-142.

<sup>37</sup> Questo aspetto della letteratura di viaggio diventerà col tempo sempre più pronunciato, come conferma, ad es., anche il diario d'Irlanda di Tocqueville: cfr. A. de Tocqueville, *Viaggio in Inghilterra e in Irlanda del 1835*, in Id., *Viaggi*, a cura di U. Coldagelli, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 577-684.

<sup>38</sup> Ch. de Montalembert, *Journal Intime*, t. II, cit., p. 77; cfr. anche p. 97 «le sacerdoce anglican est tout à fait oppressif et héréditaire comme le sacerdoce de l'ancien Egypte».

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 74.

il rinnovamento e la manutenzione di templi in cui non pregano, è definita un balzello «odieux»<sup>40</sup>. Eppure, nonostante l'ingiustizia politica e sociale che domina la patria di Thomas Moore, le cui poesie leggerà proprio in Irlanda, il viaggiatore Montalembert è così pieno di entusiasmo che nemmeno il tempo irlandese («atroce» e «abominable»<sup>41</sup> sono gli aggettivi che ricorrono con più frequenza nel *Journal Intime* di questo periodo), scalfisce la sua gioia. In nuce, sembra già di intravedere fra queste pagine l'uomo che farà della conservazione dei beni artistici una delle sue battaglie, là dove l'ammirazione per i castelli gotici si traduce in particolareggiate descrizioni, dall'indubbia coloritura romantica, della loro architettura e in puntuali rilievi sullo stato di conservazione di tali rovine<sup>42</sup>.

Al termine di questo viaggio, sarà lo stesso Montalembert a interrogarsi sulla sua esperienza, a fare un primo bilancio, domandandosi al momento di lasciare la baia di Dublino cosa contenga il bagaglio che sta riportando con sé: «je n'ai pas entrepris le moindre travail sérieux, je ne rapporte point de matériaux pour mon histoire»<sup>43</sup>, ma «ma foi et mon fervent attachement au Catholicisme auront seuls profité de ce voyage: sous ce rapport je crois que j'ai puisé dans mon séjour en Irlande dix ans de vie et de force»<sup>44</sup>. Rientrato in patria, Montalembert modificherà in parte questo giudizio. Non era stata solo la sua fede religiosa a uscire rafforzata dall'esperienza irlandese, le sue stesse convinzioni politiche ne erano state modificate. L'Irlanda gli aveva lasciato di più: gli aveva trasmesso la convinzione che l'unione di cattolicesimo, patriottismo e liberalismo potesse essere qualcosa di diverso da una chimera o da un principio regolatore. Il 31 ottobre del 1830, scriverà a Lemarois «*mes illusions m'apparaissent sous la forme de faits positifs et incontestables, mes croyances instinctives sont devenues des convictions raisonnées*»<sup>45</sup>. Due anni dopo, in una lettera al barone d'Anckarsvärd, tornerà a riba-

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>41</sup> Si veda, ad es., Ch. de Montalembert, *Journal Intime*, t. II, cit., pp. 74, 81, 108.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 61, dove Montalembert rileva: «ces débris sont admirablement conservés» o anche p. 65.

<sup>43</sup> Ch. de Montalembert, *Journal Intime*, t. II, cit., p. 109.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> M.H. Pauly, *Les voyageurs français en Irlande au temps du Romantisme*, cit., p. 136, corsivo dell'Autore.

dire: «Vous me demandez ce que j'entends par émancipation du clergé. Je vais tâcher de l'expliquer en deux mots: c'est l'indépendance absolue et réciproque du spirituel et du temporel, de l'Église et de l'État, du pouvoir et du clergé. Cet état si désirable, seul port de salut pour le catholicisme, existe parfaitement dans la sublime Irlande»<sup>46</sup>. Ed è proprio sotto la categoria dell'utopia concreta, che l'Irlanda riceverà, grazie alla penna di Montalembert, la sua consacrazione sulle pagine de «l'Avenir».

### **La *Lettre sur le catholicisme en Irlande*: la nascita del mito irlandese sotto la Monarchia di luglio**

I primi editoriali di Lamennais dovevano lasciare un'impressione profonda su Montalembert, rientrato da appena due giorni dal viaggio in Irlanda. In *De la séparation de l'Église e de l'État*, Lamennais, aveva indicato nella rinuncia da parte del clero al sostegno economico dello Stato il primo passo da compiere per imboccare la strada della separazione fra potere spirituale e temporale, in vista della piena conquista della libertà da parte della Chiesa. Il clero irlandese veniva eletto ad "exemple" per quello francese, grazie al coraggioso rifiuto da esso opo-  
posto di accettare uno stipendio statale:

chiunque è pagato dipende da chi lo paga. E ciò hanno ben capito i cattolici dell'Irlanda, i quali hanno sempre rifiutato una tale servitù che il governo inglese ha più volte cercato di imporre loro. Finché noi non imiteremo il loro esempio, il cattolicesimo non avrà fra noi se non un'esistenza debole e precaria. Il pezzo di pane che si getta al clero sarà il titolo della sua servitù<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Ch. de Montalembert al barone d'Anckarsvärd, 29 ottobre 1832, «Revue d'histoire Diplomatique», gennaio 1906, pp. 25-73, pp. 57-58.

<sup>47</sup> «l'Avenir», 18 ottobre 1830; ora anche in F.R. Lamennais, *Scritti Politici*, a cura di D. Novacco, Utet, Torino 1964, pp. 79-86, in particolare p. 84. La Chiesa irlandese viene menzionata di nuovo poco oltre come esempio di una Chiesa che vive della carità del popolo, cfr. p. 85. Su «l'Avenir» si veda G. Verucci, *Introduzione: «l'Avenir» nelle lotte politiche della Monarchia di Luglio*, in G. Verucci (a cura di), «l'Avenir» 1830-1831. *Antologia*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1967, pp. XI-LXIV.

La lettura dei primi «admirables» numeri de «l'Avenir» suscitò in effetti l'«effervescence»<sup>48</sup> di Montalembert, che scrisse immediatamente a Lamennais proponendosi come collaboratore per il quotidiano in nome del suo amore per Dio e per la libertà, offrendosi, innanzitutto, di portare un contributo alla conoscenza dell'Irlanda: «J'ai recueilli sur l'Irlande quelques notes précieuses, quelques détails qui pourraient n'être pas sans fruit autant pour vos lecteurs ecclésiastiques que laïcs»<sup>49</sup>. La risposta di Lamennais non si farà attendere e sarà in perfetta sintonia con le aspettative di Montalembert:

Il serait très important que l'on connut mieux l'Irlande qu'on ne la connaît généralement en France, et en particulier tout ce qui concerne l'état du clergé catholique dans ce pays me paraîtrait une chose sur la quelle il serait extrêmement utile d'appeler en ce moment l'attention<sup>50</sup>.

Dopo un paio di settimane, nel corso del primo colloquio con Lamennais, i due discuteranno anche del progetto di fondare un'associazione cattolica sul modello di quella istituita con successo da Daniel O'Connell in Irlanda<sup>51</sup>. Nel gruppo di combattenti per «Dieu et la liberté» iniziava allora a serpeggiare la speranza – come ricorderà Lacordaire – che l'abate Lamennais potesse «être l'O'Connell de la France et obtenir après de glorieux combats l'acte d'émancipation»<sup>52</sup>.

Il 1° gennaio 1831 su «l'Avenir» apparirà la prima puntata de *La lettre sur le catholicisme en Irlande* firmata dal ventenne Charles de Monta-

<sup>48</sup> Cfr. Ch. de Montalembert, *Journal intime*, 26 ottobre 1830, t. II, cit., p. 110.

<sup>49</sup> Ch. de Montalembert a Lamennais, 26 ottobre 1830, in L. Le Guillou (a cura di), *Correspondance générale de Lamennais*, Armand Colin, Paris 1973, IV (juillet 1828-juin 1831), p. 702.

<sup>50</sup> Lamennais a Montalembert, 2 novembre 1830, in *Correspondance générale de Lamennais*, cit., p. 369.

<sup>51</sup> Cfr. Ch. de Montalembert, *Journal Intime*, 5 novembre 1830, t. II, cit., p. 112. Sulla fascinazione e sul disincanto di Lamennais per O'Connell, cfr. P. Byrne, *Daniel O'Connell vu par Lamennais et par Flora Tristan*, in S. Michaud (a cura di), *Un fabuleux destin. Flora Tristan. Actes du I Colloque International Flora Tristan, Dijon 3 et 4 Mai 1984*, EUD, Dijon 1985, pp. 52-64.

<sup>52</sup> *Le Testament du P. Lacordaire*, publié par Le Comte de Montalembert, Charles Douniol, Paris 1870, p. 54. A quarant'anni di distanza, l'intera esperienza de «l'Avenir» e la sua lotta per spezzare l'unione fra trono e altare verranno rievocate da Lacordaire nel *Testament* attraverso il continuo parallelo con i successi ottenuti da O'Connell in Irlanda: cfr. *ivi*, pp. 54-59.

lombert, a cui faranno seguito una seconda e una terza e ultima puntata, pubblicate il 5 e il 18 gennaio. Alla prima parte della *Lettre* Montalembert aveva lavorato agli inizi di dicembre, intervenendo sul testo per la revisione finale dopo averne letto una prima versione a Lamennais il 6 dicembre 1830<sup>53</sup>. La pubblicazione della *Lettre* confermerà – con la felice accoglienza che sarà ad essa riservata – che il giovane conte e il suo mentore non si stavano sbagliando: l'Irlanda era diventata un tema capace di fare risuonare delle corde. La lettera, tradotta in tedesco<sup>54</sup>, ripubblicata come testo autonomo a Lione<sup>55</sup>, apparsa sul «Cork Mercantile Chronicle»<sup>56</sup>, susciterà non solo l'approvazione di Cousin<sup>57</sup>, tutt'altro che scontata, ma anche quella di Victor Hugo, che indirizzerà a Montalembert «la lettre la plus flatteuse»<sup>58</sup>. Che esistesse un terreno d'incontro fra i due era apparso chiaro a Montalembert nel corso di un colloquio avuto in precedenza con il futuro autore di *Notre Dame de Paris*. Nelle parole di Montalembert, Hugo «regarde le catholicisme régénéré comme la seule chose qui peut régénérer l'Europe»<sup>59</sup>. Non stupiscono dunque le parole che venivano indirizzate all'autore a seguito della lettura della *Lettre*. Il romanziere scrisse al suo autore:

Vous êtes éloquent Monsieur, et vous plaidez des belles causes. Sur cinq révolutions d'émancipation et de liberté qui ont éclaté en Europe depuis quarante ans: la française, la grecque, l'irlandaise, la belge, la polonaise, le christianisme en a quatre, le catholicisme romain en a trois [...]. Dès 1823, il y a huit ans

<sup>53</sup> Cfr. Ch. de Montalembert, *Journal Intime*, 1 dicembre 1830, 6 dicembre 1830, 7 dicembre 1830, t. II, cit., pp. 122-123. Alla seconda parte della lettera Montalembert lavorerà il 4 gennaio 1831 «journée passée à composer un second article pour l'Avenir sur l'Irlande, ce qui m'a donné le fièvre», p. 134 e poi ancora il 17 gennaio 1830, p. 138.

<sup>54</sup> Cfr. M.H. Pauly, *Les voyageurs français en Irlande au temps du Romantisme*, cit., p. 125. Per l'interesse coevo che anche in Germania si nutrì per l'Irlanda cfr. l'articolo di Ponso con la bibliografia di riferimento: M. Ponso, *Oltre Beaumont. L'immagine dell'Irlanda in Germania, tra esotismo e realpolitik*, in M. Ceretta e M. Tesini (a cura di), *Gustave de Beaumont. La schiavitù, l'Irlanda, la questione sociale nel XIX secolo*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 217-242.

<sup>55</sup> Ch. de Montalembert, *Lettre sur le Catholicisme en Irlande*, P. Sauvignet, Lyon 1831.

<sup>56</sup> «Cork Mercantile Chronicle», 26 ottobre 1831.

<sup>57</sup> Ch. de Montalembert, *Journal Intime*, 20 gennaio 1831, II, cit., p. 139: «visite à Cousin que j'ai trouvé malade, qui m'a fait le plus grande éloge de mes articles».

<sup>58</sup> *Ivi*, 19 gennaio 1831, p. 138. Per gli elogi ricevuti cfr. anche le pagine 139 e 142.

<sup>59</sup> *Ivi*, 18 novembre 1830, p. 117.



de cela, je mettais en tête de quelques vers intitulés La Liberté: Christus nos liberavit. C'est là ma pensée, c'est aussi la vôtre, à quelques nuances près, nous sommes d'accord et j'en suis heureux. J'ai lu vos beaux articles, je les ai relus, il me tarde d'en causer avec vous<sup>60</sup>.

Il rapporto fra i due, che dopo l'adesione di Montalembert al "Di-ciotto brumaio di Luigi Bonaparte", si sarebbe trasformato in un'irreparabile rottura, si alimentava alla convinzione condivisa da entrambi che nella società moderna il cattolicesimo dimostrava di avere una forza pacificamente rivoluzionaria e liberatrice: era esattamente di questo che la *Lettre* trattava, ma sullo sfondo del quadro irlandese che essa tracciava, risultava evidente una problematica tutta francese e, segnatamente, le grandi battaglie di cui Montalembert e «l'Avenir» si sarebbero fatti protagonisti.

L'Irlanda di Montalembert era l'Irlanda dei cattolici irlandesi, dei preti, dei vescovi e del loro numeroso gregge, non quella di Daniel O'Connell. Negli ultimi anni della Restaurazione, nel pieno cioè del dibattito sul ruolo rivestito dalla religione nella società che le opere di Maistre e Bonald avevano contribuito ad aprire con toni di tragica urgenza, i controrivoluzionari francesi avevano usato la figura di O'Connell per sottolineare, sulla linea del Burke delle *Reflections*<sup>61</sup>, l'indispensabile funzione sociale del cattolicesimo, «oscurandone il lato liberale»<sup>62</sup>, ma contribuendo ad accrescerne la fama. D'altro canto, anche fra i dottrinari riuniti intorno al «Globe», ammiratori della scuola inglese, convinti che «la France a

<sup>60</sup> V. Hugo a Ch. de Montalembert, 18 gennaio 1831, cit. in B. Le Drezen, "L'exil et le Royaume"? Montalembert, Hugo (1830-1875), Communication au Groupe Hugo du 16 avril 2005, reperibile on line.

<sup>61</sup> Sulle peculiarità o ambiguità della ricezione (o mancata ricezione) francese del pensiero di Burke, si veda: F. Furet, *Burke ou la fin d'une seule histoire de l'Europe*, «Débat», n. 39, 1986, pp. 56-66; F. Draus, *Burke et les Français*, in *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. III, 1989, pp. 79-99; ma anche P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, cit., pp. 271-284; L. Cafagna, *Burke e Tocqueville*, «Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900», II, n. 4, 1989, pp. 739-760; R.T. Gannet Jr., *Tocqueville Unveiled. The Historian and his sources for the Old Regime and the Revolution*, The University of Chicago Press, Chicago 2003, in particolare il cap. su "Tocqueville's Burke", pp. 57-78; R. Pozzi, *Tocqueville, Burke e il liberalismo tradizionalista*, in Id., *Tocqueville e i dilemmi della democrazia*, Plus, Pisa 2006, pp. 137-152.

<sup>62</sup> L. Colantonio, *French Interpretations of Daniel O'Connell, from the last year of the Restoration to the Second Republic*, in *France-Ireland: Anatomy of a Relationship*, cit., pp. 259-273.



encore quelques leçons à prendre chez ses voisins», vi era chi aveva visto in O'Connell lo «Chateaubriand de l'Irlande», un uomo dal talento straordinario, capace di spingere il suo paese sulla via di una rigenerazione legale, una figura politica che riassumeva in sé l'intera nazione: «c'est un miroir dans lequel l'Irlande se voit tout entière, ou plutôt il est l'Irlande elle-même»<sup>63</sup>. Nella Francia orleanista, poi, il Liberatore sarebbe divenuto una figura quasi leggendaria, di cui si sarebbero appropriati vari filoni di pensiero. Non può pertanto che sorprendere che la *Lettre* di Montalembert non lo menzionasse nemmeno una volta. Se l'opinione pubblica francese avrebbe di lì a breve riconosciuto in O'Connell colui che, guidando la transizione dell'Irlanda tra il vecchio e il nuovo, aveva affrancato «pacifiquement son pays» «par la seule force de la raison et du talent»<sup>64</sup>, se Balzac avrebbe paragonato O'Connell a Napoleone<sup>65</sup>, se Lacordaire lo avrebbe giudicato «le premier médiateur entre l'Église et la société moderne»<sup>66</sup> e John Lemoine lo avrebbe avvicinato per grandezza a Lutero<sup>67</sup>, Montalembert non spendeva neanche una parola sul “grande Dan” e licenziava il suo maggiore successo politico con un giudizio tanto rapido quanto drastico: «rien de moins fécond en résultats immédiats que cette fameuse émancipation»<sup>68</sup>.

La *Lettre* conteneva dunque molto di più della rappresentazione dell'Irlanda che Montalembert poteva aver ereditato dagli scritti redatti negli anni della Restaurazione. Eleggendo l'Irlanda a vero e proprio paradigma per la Francia, egli costruiva un ponte per

<sup>63</sup> P. Duvergier de Hauranne, *Lettres sur les élections anglaises et sur la situation de l'Irlande*, Sautelette, Paris 1827, pp. 174, 177 e 179.

<sup>64</sup> P. Duvergier de Hauranne, «Revue des Deux Mondes», 1 aprile 1840, pp. 37-38.

<sup>65</sup> H. de Balzac, *Lettres à l'étrangère. 1842-44*, Levy, Paris 1906, II, pp. 301-302.

<sup>66</sup> H.-D. Lacordaire, *Éloge funèbre de Daniel O'Connell*, Sagnier et Bray, Paris 1848, p. 34.

<sup>67</sup> J. Lemoine, *Études critiques et biographiques*, Michel Lévy Frères, Paris 1852, p. 298 ss.

<sup>68</sup> «l'Avenir», 1 gennaio 1831, 5 gennaio 1831, 18 gennaio 1831; ora in Ch. de Montalembert, *Lettre sur le catholicisme en Irlande*, in Ch. de Montalembert, *Œuvres polémiques et diverses*, Jacques Lecoffre, Paris 1860, t. I, pp. 127-163, in particolare p. 128. Ho fatto la collazione fra il testo originale e la versione ripubblicata nelle *Œuvres* e le differenze sono insignificanti eccezion fatta per un paio di note storiche inserite a margine e segnalate dallo stesso Montalembert nell'edizione del 1860. Le citazioni sono tratte dall'edizione delle *Œuvres* (per non appesantire la lettura, i rimandi ai numeri di pagina sono fra parentesi tonde nel corpo del testo).

quell'immagine destinata ad affermarsi nei successivi decenni. Essa presentava ai lettori dell'«Avenir» il viaggio di Montalembert in una «Terre sainte», «pèlerinage» nella «Palestine moderne»; viaggio nello spazio e nel tempo perché l'Irlanda, «débris vivant du moyen âge», grazie alla «jeunesse morale» dei suoi abitanti e al «fervent enthousiasme du peuple», veniva a incarnare quel «mito di una cristianità medioevale, modello di un ordine equilibrato»<sup>69</sup>, a cui, nell'opinione di Montalembert, i cattolici francesi, appartenenti ai secoli «froids et civilisés», avrebbero dovuto guardare con ammirazione – più che con rimpianto – per comprendere «ce que peut la foi quand elle sait être libre»<sup>70</sup>.

Fin dall'incipit della lettera, l'Irlanda era presentata ai lettori non come le vestigia decrepite di un mondo in via di estinzione, ma come il futuro possibile e desiderabile della Francia. D'altro canto però, rappresentando gli irlandesi come un popolo giovane<sup>71</sup>, Montalembert avviava un gioco di specchi fra la Francia e l'Irlanda, nel quale quest'ultima veniva via via ad assomigliare all'*Altro da sé* della Francia “ufficialmente irreligiosa”, violentemente rivoluzionaria, pericolosamente democratica. Nella rappresentazione della *Lettre*, l'Irlanda rifletteva l'immagine di una società che alle lacerazioni, all'atomizzazione sociale e all'individualismo, temi sui quali Lamennais aveva richiamato l'attenzione fin dai primi numeri de «l'Avenir»<sup>72</sup>, opponeva una forte coesione, al vuoto di

<sup>69</sup> M. Battini, *L'ordine della gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alle crisi della democrazia in Francia 1789-1914*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 54; sul tema: A. de Baeque, F. Mélonio, *Histoire culturelle de la France. 3. Lumières et Liberté*, Éditions du Seuil, Paris 2005, cap. 5. Sul “medioevo di Montalembert” cfr. A. Trannoy, *Le romantisme politique*, cit., pp. 219-237.

<sup>70</sup> Ch. de Montalembert, *Lettre sur le catholicisme en Irlande*, cit., pp. 127-128.

<sup>71</sup> Sulla giovinezza morale degli irlandesi come stereotipo assai diffuso all'epoca: cfr. J. Leerssen, *Irish*, in M. Beller, J. Leerssen (a cura di), *Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters*, Rodopi, Amsterdam-New York 2007, pp. 192-194.

<sup>72</sup> Cfr. ad esempio uno dei primi articoli pubblicati da Lamennais su «l'Avenir», 18 ottobre 1830: «si è detto molte volte che senza credenze comuni da cui derivano comuni doveri, non vi può essere alcuna società stabile, e neppure società possibile, perché può esserci vera società soltanto tra esseri intelligenti; e se gli interessi possono momentaneamente avvicinare gli uomini, il nodo che li unisce deve, per usare un'espressione di Pascal, prendere *ses plus et replis* in qualche cosa di più profondo, in ciò che ha rapporto con la loro natura più intima e più nobile. Questa unione degli spiriti, questa legge che, regolando i pensieri e le volontà, riporta l'individuo all'unità sociale, costituisce ciò che

gerarchie il profondo rispetto per l'ordine costituito dalla sua struttura sociale ed ecclesiastica; a un altare compromesso col trono, una Chiesa indipendente e forte della più completa libertà d'insegnamento, a un popolo sempre più distante dalla pratica religiosa, facile preda di accessi d'ira contro la Chiesa e i suoi beni, un popolo fedele alla religione dei padri e rispettoso dei luoghi di memoria da essi ereditati. Difficile evitare di vedere in questo quadro l'immagine riflessa *a contrario* della Francia.

L'affresco di questo cattolicesimo irlandese, che «s'élance, jeune et vainqueur, à de nouvelles destinées» (139), veniva preparato dal contrasto con l'immagine in negativo della Chiesa di Stato anglicana, che pur mantenendo i contorni di una polemica contro la Chiesa protestante, eretica e «fille dénaturée» (139), finiva per essere un attacco a tutte le chiese di Stato e una freccia all'arco di chi stava combattendo in Francia per risuscitare il cattolicesimo, spogliandolo dei suoi più o meno marcati residui di gallicanesimo. Avida di beni terreni, l'*Église établie* aveva depredato quel paese «qu'elle n'a pu convertir» (134). Così venale da esser disposta ad accettare la decima e la *vestry tax* imposte ai cattolici per mantenere un clero che li disprezzava ed abbellire edifici di culto nei quali non pregavano, la Chiesa di Stato irlandese si era macchiata di una grave colpa: di oltraggio nei confronti della memoria e dei monumenti cattolici, accettando di veder passare sotto la giurisdizione protestante i loro luoghi di culto e i cimiteri, andando così a rompere quel «lien funèbre» (135) che univa i cattolici ai loro padri, ai martiri della loro fede e al loro paese natale. Una Chiesa colpevole di confische, la cui sola menzione doveva ai lettori di Montalembert evocare il ricordo dei momenti più bui della rivoluzione e la memoria recente delle violenze seguite alle “tre Gloriose”, e rea di quel supplemento di crimine di chi, attaccando quelli che oggi si è soliti definire come i «lieux de mémoire», spezzava il legame con il passato. Non solo perché, come scriverà in un ben noto testo in forma di lettera a Victor Hugo<sup>73</sup>, suo mentore nella battaglia contro quel «sacrilège» che era il vandalismo, «la mémoire du passé ne devient importune que lorsque la conscience du présent est

tutti i popoli chiamano religione, vedendo in essa il fondamento primo, la condizione essenziale di ogni società», ora in F. R. de Lamennais, *Scritti politici*, cit., p. 79.

<sup>73</sup> Ch. de Montalembert, *Du vandalisme en France. Lettre à M. Victor Hugo*, «Revue des Deux Mondes», t. 1, 1833, pp. 477-524.

honteuse», ma soprattutto perché «les longs souvenirs font les grands peuples»<sup>74</sup>.

La lezione che Montalembert sembrava voler trarre dal cattivo esempio della Chiesa anglicana era la stessa che la Francia era stata costretta ad apprendere nel clima violentemente anti-clericale seguito alla rivoluzione del 1830, conseguenza anche del protervo comportamento tenuto dalla Chiesa cattolica sotto la Restaurazione: alla Chiesa di Stato protestante, che aveva rinunciato al suo magistero, rimanendo perciò impopolare e impotente, non era bastata la protezione inglese, il favore del potere politico, i privilegi e l'enormità degli abusi che le erano stati consentiti: invisa a Dio, padrona di templi disertati dai suoi fedeli, essa «se débat dans les angoisses de la mort» (139). Schizzati i turpi contorni della Chiesa di Stato, Montalembert si congedava dalla prima parte della *Lettre* anticipando ai lettori i caratteri opposti della sua ostinata antagonista:

a coté de lui s'élève un sacerdoce vraiment sublime, un sacerdoce dont la seule présence console tout un peuple de sa misère, qui n'a laissé à l'hérésie qu'une impure richesse, tache qui fait rougir la conquête étrangère de son impuissance, par cela seul qu'il a juré devant Dieu d'être pauvre et d'être libre (137).

Nel descrivere la Chiesa cattolica e il popolo sul quale essa dominava, Montalembert accreditava l'immagine di un'Irlanda che aveva riconciliato i precetti cristiani e il patriottismo, di una società coesa, capace di affrancarsi da secoli di prevaricazioni senza perdere il rispetto per le gerarchie e i valori tradizionali. Immagine tanto deformata quanto parziale, perché, in realtà, se esaminata nel suo complesso, la società irlandese esibiva i solchi della peggiore divisione sociale fra le tre *sects* che se ne contendevano il territorio; ma scegliendo di fermare lo sguardo solo sui cattolici<sup>75</sup>, Montalembert li faceva apparire come una società alie-

<sup>74</sup> Id., *Du vandalisme en France. Lettre à M. Victor Hugo*, cit., pp. 479 e 482. Nella battaglia contro il vandalismo moderno, Montalembert chiamava a raccolta ogni singolo individuo, ma nella convinzione che – senza l'appoggio del clero – la lotta sarebbe stata destinata a essere perduta, e additava anche sotto questo profilo l'esempio della “pauvre Irlande”, fedele ai canoni artistici che essa aveva ereditato: *ivi*, p. 480.

<sup>75</sup> Scriveva Montalembert: «On comprendra facilement que je ne parlerai que de la population catholique, c'est-à-dire des cinq sixièmes de la population totale. Le reste

na da laceranti divisioni, nella quale ancora intatti sembravano essere i canoni della *moral economy* e vivi i principi di carità e di assistenza. Il cattolicesimo irlandese dimostrava nel particolare una verità universale: aveva consentito che il paese si aprisse lentamente alle riforme senza pericolose derive rivoluzionarie, governava e indirizzava il popolo senza venir meno al suo magistero, continuando ad esercitare una benefica funzione civilizzatrice. In questa immagine alterata, l'Irlanda veniva a incarnare una situazione esemplare:

ceux qui refusent de croire à l'influence de la religion sur les masses populaires doivent bien se garder d'entreprendre un voyage en Irlande; leur théorie serait à leurs propres yeux trop énergiquement démentie, leur illusion trop cruellement déçue. Ils seraient forcés non-seulement de reconnaître l'influence qu'ils contestent, mais de l'admirer et de la vénérer (157).

Nel solco dell'impresa programmatica di Thierry di restituire una memoria e una storia a chi non l'aveva avuta, Montalembert faceva proprio il canone della conquista come chiave di volta della storia irlandese, salvo poi finire per dimostrare, esattamente come Thierry, il carattere incompiuto, imperfetto, provvisorio, di quella conquista: i cattolici irlandesi, come i galli di Thierry, apparentemente sconfitti, avevano saputo in realtà resistere e nel contesto irlandese grazie alla forza del cattolicesimo che aveva combattuto a fianco della libertà e per la libertà.

Facendo del clero irlandese un clero modello, Montalembert dimostrava di accettare e condividere, almeno in parte, il giudizio severo espresso da ampi settori della pubblicistica dell'epoca sul clero francese<sup>76</sup>. Al tempo stesso, però, reagiva a quell'ondata di ostilità e diffidenza nei confronti della Chiesa cattolica che la rivoluzione di Luglio aveva contribuito a rinvigorire, usando l'armamentario ideologico della propaganda anticlericale per costruire attraverso la *Lettre* un vero e proprio manifesto della resistenza all'anticlericalismo. Il cattolicesimo irlandese provava l'esistenza di una realtà nella quale il clero costituiva

n'est qu'une colonie étrangère, qu'a conquis, il est vrai, quelques traits du caractère indigène, mais qui, comme toutes les races colonisées, a une nature essentiellement incomplète et empruntée. Ce ne sont plus des irlandais, ce sont de Anglaises e de Ecossois, et, comme tels, ils sortent de mon sujet» (p. 151).

<sup>76</sup> J. Lalouette, *La séparation des églises et de l'état. Genèse et développement d'une idée 1789-1905*, éditions du Seuil, Paris 2005, pp. 127-188.

un'unione operosa, organica e armonica con il popolo e non un corpo distinto e separato da esso; mostrava che esso sapeva essere esigente con se stesso e generoso con il popolo, l'esatto contrario cioè di quel corpo ecclesiastico francese accusato di essere severo con i fedeli ma accomodante con se stesso, pronto a professare due morali, una per sé e una per gli altri<sup>77</sup>.

L'eco della battaglia che in Francia stava contrapponendo le forze "antinazionali" a quelle "patriottiche" era distintamente udibile là dove Montalembert, additando nuovamente l'Irlanda ad esempio per la Francia, osservava che «nulle part la patrie n'est aimée d'un aussi violent amour qu'en Irlande, nulle part le patriotisme n'est aussi pur, aussi ardent, aussi expressif que chez les prêtres irlandais. La patrie dispute à Dieu l'empire de leur âme» (149). Anche sotto questo profilo il ruolo giocato dalle gerarchie religiose era un ruolo di primo piano: a distinguere i sacerdoti cattolici irlandesi, bravi cittadini e onesti patrioti, era «cette intelligence politique, ce patriotisme ardente, en un mot, ce libéralisme» (149) tale per cui «nulle part la grande cause de l'affranchissement des peuples n'a trouvé des partisans plus chaleureux, des apologistes plus dévoués, que parmi le clergé» (149).

Descrivendo la vita del prete irlandese, tanto operosa quanto faticosa, Montalembert costruiva l'immagine vivente di un potere teocratico perfettamente compiuto e benefico:

c'est lui qui est le dépositaire des droits de la commune, et qui sait jusq'ou il faut porter le joug et quand il faut le secouer; c'est lui qui juge la plus part des procès, et nul n'oserait violer son arrêt; c'est lui que le gendarmes protestants viennent chercher quand il faut réprimer une émeute ou découvrir un crime; enfin c'est encore lui qui conduit les paysans aux élections, quand il faut voter pour un ami du pays et de la vieille religion (142).

Il sacerdote irlandese, che assumeva su di sé le funzioni di «père», di «consolateur», di «médicin», di «avocat» (139-140), testimoniava nelle intenzioni di Montalembert l'esemplarità del caso irlandese, data non solo dall'unione salda esistente fra il popolo e i suoi sacerdoti, ma anche dalla forza del legame che univa il clero superiore e quello inferiore. I

<sup>77</sup> Su questi temi, R. Rémond, *L'anticlericalisme en France. De 1815 à nos jours*, Éditions Complexe, Bruxelles 1985.

vescovi cattolici, che condividevano la purezza di costumi e la povertà dei curati di campagna, mantenevano infatti un «empire» «absolu» sui preti inferiori e a maggior ragione sul popolo (144), rappresentando il vertice, sia sul piano concreto che intellettuale, di una società che nella spontanea sottomissione a gerarchie ritenute naturali e funzionali a un disegno di generale emancipazione finiva per sembrare *libera* pur restando mite e remissiva, riconciliando così libertà e autorità.

Il potere e l'autorità che la religione e la Chiesa avevano conservato sul popolo avevano tenuto al riparo la società cattolica dal malessere che turbava la società moderna. Lo spirito razionalista e l'anticlericalismo, chiamati in Francia a rendere conto degli eccessi del '93 e delle violenze del '30, sembravano ad essi sconosciuti. Modello virtuoso di un popolo che sentiva intimamente il bisogno di Dio, gli irlandesi venivano presentati sulle pagine de «l'Avenir» prima da Montalembert e poi da Charles de Coux come estranei al rischio della dissoluzione, della atomizzazione e dell'anarchia sociale<sup>78</sup>. Tanto l'irlandese appariva radicato nella sua fede quanto il francese sembrava essere alla mercé dei venti ideologici più disparati; nelle lettere scritte dall'Irlanda Montalembert aveva riconosciuto di avere visto «des spectacles religieux qui toucheraient Voltaire»<sup>79</sup>; con lo spettro della marea montante della democrazia davanti agli occhi, era rimasto incantato dallo spettacolo offerto dalle «basses classes» non solo «pour leur fervente dévotion», ma anche «par leurs profond respect pour leur supérieur»<sup>80</sup>. Il popolo irlandese conteneva al clero l'ammirazione di Montalembert: «à l'enthousiasme pour les lieux a succédé dans mon âme l'enthousiasme pour les hommes. [...] Je ne sais pas ce que je dois admirer le plus, ou du peuple ou du clergé»<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> De Coux, con un giudizio storicamente infondato, in considerazione del ruolo avuto dai cattolici nel corso della rivoluzione del 1798, sosteneva che, nel pieno della tempesta rivoluzionaria della fine del Settecento, i cattolici irlandesi avevano avuto la forza di fermarsi prima che fosse troppo tardi, trattenuti dall'aderire all'ondata di violenza «par la crainte de tomber dans l'abîme où se débatoit la malheureuse France»: Ch. de Coux, *De l'état politique passé et présent de l'Irlande*, «l'Avenir», 7 febbraio 1831.

<sup>79</sup> Ch. de Montalembert a L. Cornudet, 6 ottobre 1830, in *Lettres à un ami de Collège*, cit., p. 284.

<sup>80</sup> Ch. de Montalembert a L. Cornudet, 9 settembre 1830, in *Lettres à un ami de Collège*, cit., p. 267.

<sup>81</sup> Ch. de Montalembert a L. Cornudet, 19 settembre 1830, in *Lettres à un ami de Collège*, cit., p. 277.



Se l'Irlanda *religiosa*, non *fanatica* come invece si pretendeva al di là della Manica, sembrava un possibile esempio, valido anche per la Francia, della riconciliazione fra la Chiesa e il secolo democratico: «pietra di paragone per intendere in modo diverso i rapporti tra la Chiesa e la società, tra le istituzioni ecclesiastiche e il potere civile»<sup>82</sup>, il quadro dipinto da Montalembert della Chiesa cattolica irlandese finiva però per essere lo specchio rovesciato della Chiesa gallicana. La distanza esistente fra le due aveva consentito alla prima di mantenersi libera e di conservare integra la sua posizione nella società moderna, pagando il prezzo di rinunciare a uno stipendio statale, resistendo, come Cristo, per ben tre volte alla tentazione di accettarlo (138, 143, 144) e tollerando di vedere procrastinata l'emancipazione pur di non scambiarla con il potere di veto sulla nomina dei vescovi (143). Difficile non intravedere in filigrana, dietro gli argomenti che Montalembert sceglieva di usare nella *Lettre*, una polemica contro la piega assunta dalla Chiesa in Francia sotto la Restaurazione, contro l'offensiva di un clero tanto zelante quanto remissivo ai dettami della politica. E se permanessero dei dubbi, il diario del viaggio irlandese li cancellerebbe. In data 19 settembre 1830 Montalembert aveva annotato: «quelle différence entre ces hommes et nos prêtres fanatiques, serviles, anti-nationaux»<sup>83</sup>. E ancora, anni dopo, nel corso della battaglia per la difesa della libertà religiosa, in un clima politico profondamente mutato, egli avrebbe rimproverato ai cattolici francesi non il fanatismo ma l'inerzia, continuando a vedere nei cattolici irlandesi – «tout le contraire des catholiques français» – un paradigma alternativo nella misura in cui i papisti irlandesi esercitavano i diritti che la legge aveva loro mantenuto, utilizzando senza timidezza né timore, quegli spazi di libertà che i cattolici francesi non avevano invece il coraggio di rivendicare<sup>84</sup>.

Concentrando l'attenzione su di un *lien social*, quello fra popolo e clero, che in Francia sembrava erodersi di giorno in giorno, Montalem-

<sup>82</sup> M. Tesini, *Il mito di O'Connell tra Lacordaire e Ventura*, in E. Guccione (a cura di), *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana dell'Ottocento*, Olshki, Firenze 1991, pp. 217-235.

<sup>83</sup> Ch. de Montalembert, *Journal Intime*, 19 settembre 1830, t. II, p. 75.

<sup>84</sup> Comité électoral pour la défense de la liberté religieuse, *Circulaire n. 2*, Paris, 20 marzo 1845, p. 2: citato da J. Lalouette, *Montalembert et la liberté d'enseignement (1830-1850)*, *infra*, pp. 104-123.



bert dava vita al mito irlandese imperniandolo sull'esistenza nel mondo cattolico irlandese di un tessuto sociale ancora perfettamente integro, gettando le premesse per l'affermarsi di quello che sarebbe diventato un luogo comune nella pubblicistica francese del periodo<sup>85</sup>. Nel 1835 Lamennais ad es. scriveva nella *Préface du petit traité De la servitude volontaire de La Boétie*: «L'Irlande et la Pologne ont jusqu'ici offert l'exemple d'un clergé fort par son union avec le peuple dont il a constamment défendu les droits»<sup>86</sup> e nello stesso anno Tocqueville avrebbe appuntato nelle note del suo diario di viaggio in Irlanda l'«incroyable union» fra il clero irlandese e la popolazione; ma più incline al realismo politico che non a facili idealizzazioni, Tocqueville ne avrebbe individuato la causa nel meccanismo psicologico che unisce gli esclusi, ritenendo che «le clergé, repoussé du haut de la société, se penche entièrement vers le bas: il a les mêmes instincts, les mêmes intérêts, les mêmes passions que le peuple»<sup>87</sup>.

Un mito irlandese, a cui Montalembert nella *Lettre* dava forma compiuta, rispondendo a diverse sollecitazioni intellettuali. È nella reazione allo spirito irreligioso del secolo XVIII – che si era concluso solo per gli almanacchi di storia, come aveva scritto Maistre, ma che in verità perdurava, a giudizio di Montalembert, nell'«athéisme de la loi», ed era nella convinzione che «la France, en marchant au grand galop vers la république, marche aussi à la désorganisation religieuse, sociale et morale la plus complète»<sup>88</sup> che occorre cercare i semi di questa idealizzazione. È, ancora, nel mito romantico di un medioevo segnato da un

<sup>85</sup> Gli avrebbe fatto eco Charles de Coux, scrivendo: «Un clergé admirable, clergé que l'infortune avoit rendu tout-pouissant, qui avoit partagé les périls des catholiques, et leur avoit donné l'exemple de la résignation, maintenant l'ordre parmi les masses»: Ch. de Coux, *De l'état politique passé et présent de l'Irlande*, «l'Avenir», 26 gennaio 1831.

<sup>86</sup> *Œuvres complètes de F. de La Mennais*, P. Daubrée et Cailleux, Paris 1836-37, t. XI, pp. 246-275.

<sup>87</sup> A. de Tocqueville, *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie*, a cura di J.-P. Mayer, A. Jardin, in Id., *Œuvres complètes*, a cura di J.-P. Mayer, vol. 2, p. 112. Non vi è dubbio che la differenza di accenti fra Montalembert e Tocqueville su questo punto risponda anche alla differente intenzione dei rispettivi scritti: intervento chiaramente militante la *Lettre* di Montalembert, note destinate a uso personale gli appunti di viaggio di Tocqueville.

<sup>88</sup> Ch. de Montalembert a L. Cornudet, 9 settembre 1830, in *Lettres à un ami de Collège, 1827-1830*, cit., p. 268.

ordine e un'armonia che avevano alimentato – nelle parole di Montalembert – unità di pensieri e convinzioni: «cette merveilleuse identité de goûts, de luttés, de volontés, d'institutions, qui régnait au Moyen Âge»<sup>89</sup>, quel medioevo che sarebbe tornato a vivere nella *Histoire de Sainte Élisabeth de Hongrie* e che, a giudizio del giovane Montalembert, riviveva ora in Irlanda. È nel Montalembert interlocutore di Lamennais, che riteneva che «il n'y a plus de société»<sup>90</sup> ed è, più in generale, nella preoccupazione post-rivoluzionaria per la dissoluzione dei *liens sociaux* e dell'«ordine della gerarchia», tormento che attraversa tutta la riflessione politica francese dell'Ottocento, che va cercata la spiegazione del mito irlandese. Ed è, infine, nella vera e propria passione sociologica di Montalembert (e del pensiero francese coevo), che nel 1833 gli avrebbe ispirato il progetto (abortito) di scrivere una *Histoire de la société catholique au Moyen Âge*<sup>91</sup>, che va individuata la genesi del mito irlandese<sup>92</sup>.

Ciò che nel medesimo periodo Guizot<sup>93</sup> aveva visto (e continuerà a vedere) nella protestante Inghilterra, “terra di resistenza e di libertà”, capace, al contrario della Francia, di cementare la propria unità anche sul ricordo della rivoluzione, Montalembert lo scorgeva nella cattolica

<sup>89</sup> Ch. de Montalembert, *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 129.

<sup>90</sup> Citato in A.M. Battista, *Lo “Stato sociale democratico” nelle analisi di Tocqueville e nelle valutazioni dei contemporanei*, in Id., *Studi su Tocqueville*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1989, pp. 65-145, in particolare p. 138.

<sup>91</sup> Cfr. A. Trannoy, *Le romantisme politique*, cit., p. 220.

<sup>92</sup> L'interesse di Montalembert per la società medioevale era direttamente proporzionale all'“orrore” che in alcuni momenti dichiarava di provare per la società a lui contemporanea, si veda la lettera a Lacordaire in cui scriveva: «l'horreur que m'inspire la société actuelle» poiché essa aveva «détruit la corporation, l'Église et la famille» e «n'a laissé subsister que l'individu et l'État»: Ch. de Montalembert a Lacordaire, 28 febbraio 1840, cit. in A. Trannoy, *Le romantisme politique*, cit., p. 535.

<sup>93</sup> Cfr. P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, cit., pp. 271-284; L. Theis, *François Guizot*, Fayard, Paris 2008, pp. 271-272 e pp. 263-275. Sul rapporto fra Guizot e l'Inghilterra: A. Kahan, *Guizot et le modèle anglais*, in M. Valensise (a cura di), *François Guizot et la culture politique de son temps*, préface de F. Furet, Gallimard, Paris 1991, pp. 219-231; P. Raynaud, *La Révolution anglaise*, in *François Guizot et la culture politique de son temps*, cit., pp. 69-81; O. Lutaud, *Guizot historien, politique, écrivain devant la révolution d'Angleterre*, in *Actes du colloque François Guizot*, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1976, pp. 239-276; R. Pozzi, *Élites e processi di modernizzazione: Guizot e Tocqueville dinanzi alla storia inglese*, in A. Alimento e C. Cassina (a cura di), *Il pensiero gerarchico in Europa, XVIII-XIX secolo*, Olschki, Firenze 2002, pp. 251-268; R. Pozzi, *L'Inghilterra di Montalembert: esempio, modello, miraggio?*, in *infra*, pp. 124-147.

Irlanda, che resistendo alla Riforma, aveva con ostinazione seguito le orme dei padri, mantenendosi nel solco di una tradizione che datava dalla conversione di San Patrizio. Entrambi con il medesimo problema in mente, con la sensibilità di chi, assistendo allo scompaginarsi della società, aveva scoperto che essa non era più un «solido cristallo» per usare la celebre espressione di Marx, e si domandava come rinsaldare quei legami sociali che sembravano ormai sciolti, Guizot e Montalembert trovavano l'uno in Inghilterra, l'altro in Irlanda ciò che pareva irrimediabilmente perduto per la Francia. A quel "mythe anglais", che dagli scritti di Montesquieu e di Voltaire era transitato nell'Ottocento attraverso Mme de Staël e Constant per prendere forma sotto la Restaurazione, a quel "modello inglese" e a quell'"esempio inglese", che avevano scorto al di là della Manica soluzioni costituzionali vincenti e un'aristocrazia aperta e vitale, cioè alle svariate forme assunte dall'anglofilia (o anglomania) francese del periodo<sup>94</sup>, si accosta, a partire dagli anni Trenta, un "mito irlandese", che nell'attaccamento cattolico alla religione dei padri apprende una lezione morale e politica, impartita non dallo Stato e dai suoi meccanismi costituzionali, né dall'aristocrazia, ma da un popolo intero e dalla sua Chiesa. All'Inghilterra che, nell'opinione di Guizot, aveva realizzato la sintesi di governo rappresentativo e monarchia, libertà e centralizzazione del potere, e alla grandezza di Cromwell (che affascinerà anche Hugo, Balzac e Merimée<sup>95</sup>), cui Guizot avrebbe dedicato pagine importanti, Montalembert, giudicando il padre del New Model Army, lo «scélérat Cromwell»<sup>96</sup>, opponeva nella

<sup>94</sup> Cfr. oltre ai testi già citati anche: T. Zeldin, *English Ideals in French Politics during the Nineteenth Century*, «The Historical Journal», II, 1959, n. 1, pp. 40-58; P. Reboul, *Le mythe anglais dans la littérature française sous la Restauration*, Bibliothèque Universitaire de Lille, Lille 1962; S. Drescher, *Tocqueville and England*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1964; J.R. Jennings, *Conceptions of England and its Constitution in Nineteenth Century French Political Thought*, «The Historical Journal», XXIX, 1986, pp. 65-85; L. Jaume, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Fayard, Paris 1997, pp. 288-319.

<sup>95</sup> Hugo scrisse nel 1827 un romanzo storico dedicato a Cromwell, mentre Balzac progettò un'opera, che poi non scrisse, a lui dedicata nel 1819: cfr. A. de Baeque, F. Mélonio, *Histoire culturelle de la France*, cit., pp. 311-313; A. Trannoy, *Le romantisme politique*, cit., p. 93. Al di là della Manica, è noto, Cromwell aveva goduto dell'attenzione di Thomas Carlyle.

<sup>96</sup> Ch. de Montalembert, *Journal Intime*, t. II, cit., p. 80.

*Lettre*, fedele ai modelli di scrittura storica che si era scelto, la grandezza di un popolo senza nome e l'eroismo di anonimi curati di campagna.

Restando cattolici, i nativi irlandesi avevano fatto qualcosa di più che rimanere legati alla fede dei padri: essi avevano trattenuto il legame con la loro storia. Non avendo fatto apostasia nemmeno dietro la minaccia delle confische e sotto la sferza delle *Penal laws*, avevano mantenuto un forte vincolo con le tradizioni e gli usi del passato, nonostante gli sforzi della politica britannica, che aveva cospirato per strappar loro, insieme alle terre, i luoghi di memoria. Ciò che a Montalembert e ai francesi sembrerà di vedere in Irlanda, era allora una società che non aveva commesso l'errore da essi compiuto nell'89: vedevano, per usare un'espressione di Thierry, un popolo con «la mémoire longue»<sup>97</sup>. Cattedrali protestanti erano state innalzate dove un tempo si trovavano umili chiese cattoliche, cimiteri cattolici erano passati sotto la giurisdizione anglicana, ciò nonostante, aveva rilevato Thierry, «pour maintenir cette chaîne de moeurs et de traditions contre les efforts des vainqueurs, les Irlandais se sont fait des monuments que ni les fer ni le feu ne pouvaient détruire; ils ont eu recours à l'art du chant»<sup>98</sup>. Là dove la furia protestante aveva distrutto antichi e sacri luoghi di culto, gli irlandesi continuavano a raccogliersi in preghiera fra malinconici ruderi e macerie, in granai o fossati, nel segno di una memoria che non era stata scalfita. Se, come ha scritto Furet<sup>99</sup>, la storia rappresentava per i francesi un problema a partire dalla rivoluzione francese (nel senso della sua accettazione e del suo rifiuto), l'Irlanda cattolica incarnava un luogo dove la continuità storica non si era mai spezzata e che di quella continuità portava ovunque visibili testimonianze<sup>100</sup>. Nell'epoca dei grandi storici francesi, in cui la Francia sentiva paradossalmente il problema di una società sen-

<sup>97</sup> A. Thierry, «Le Censeur Européen», 28 febbraio 1820, si tratta della recensione alla pubblicazione in francese del volume di Thomas Moore sui *Chants irlandais*.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> F. Furet, *Burke ou la fin d'une seule histoire de l'Europe*, cit., pp. 56-66.

<sup>100</sup> Si veda, ad esempio, anche la ricostruzione fatta da de Coux della storia irlandese dove l'accento viene posto esattamente sulla tenacia nel rispetto della tradizioni politiche e religiose ereditate. Nella tesi di de Coux, gli irlandesi sarebbero stati giudicati colpevoli di essere idolatri (cioè rimasti fedeli al cattolicesimo) e di essere rimasti realisti, cioè restati fedeli alla dinastia degli Stuart, nel mezzo della defezione generale: *De l'état politique passé et présent de l'Irlande*, «l'Avenir», 26 janvier 1831.

za storia, tratto distintivo della società democratica<sup>101</sup>, non stupisce che Montalembert e con lui molti suoi connazionali guardassero con ammirazione alla società cattolica irlandese, in cui i segni del passato erano tanto evidenti nel male – i segni della conquista e dell’odio – quanto lo erano nel bene. In un periodo in cui Lamennais avvertiva il rischio di società popolate da uomini «également privés d’avenir et de passé» e Tocqueville paventava l’avvento di consorzi umani dove «la trama dei tempi si spezza di continuo e l’orma lasciata dalle generazioni si cancella»<sup>102</sup>, non è difficile spiegarsi l’interesse della *Lettre* per il «saint respect des irlandais pour les monuments de leurs pères» (154). A una Francia che non aveva chiuso i conti col suo passato rivoluzionario, che ancora doveva scendere a patti con se stessa, dopo che la traumatica eversione della feudalità sembrava aver cancellato con un colpo di spugna secoli di storia, già considerati cimeli di un’epoca che, con espressione tanto nuova quanto rivelatrice, da allora in poi si sarebbe chiamata “ancien régime”, dopo che un calendario rivoluzionario con gesto tanto plateale quanto carico di conseguenze simboliche, aveva diviso il corso del tempo in due, decretando la sovranità della nazione sulla storia e sul tempo, la società cattolica irlandese con le sue mappe, che ancora riportavano gli antichi stemmi dell’aristocrazia gaelica decaduta da più di un secolo e con i testamenti cattolici, che mantenevano il riferimento alle terre da questi possedute prima delle confische del Seicento, appariva come una società segnata dalla «ténacité de mémoire»<sup>103</sup>, percorsa da

<sup>101</sup> A. Antoine, *L’impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Fayard, Paris 2003, p. 50.

<sup>102</sup> «Un mouvement prodigieux sans aucun but connu, sans direction constante agitera la société. Dans l’instabilité générale chacun sentant que tout lui échappe, que la famille même n’a plus de garantie de durée, ne regardera que soi, ne pensera qu’à soit. Également privés d’avenir et de passé, sans ancêtres dont le souvenir ait désormais quelque pris, sans postérité sur laquelle ils puissent fonder un sage espoir, isolés dans le temps comme dans la vie»: F. de Lamennais, *De la religion considérée dans ses rapports avec l’ordre politique et civil*, 1825-26, in *Œuvres*, vol. VII, p. 26; A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, a cura di M. Tesini, Città aperta, Troina (EN) 2005, 2 voll., II, p. 121. Sul tema, cfr. A.M. Battista, *Lo “Stato sociale democratico” nelle analisi di Tocqueville e nelle valutazioni dei contemporanei*, cit.

<sup>103</sup> A. Thierry, *Histoire de la conquête de l’Angleterre par les Normands, de ses causes et de ses suites jusqu’à nos jours en Angleterre, en Écosse, en Irlande et sur le continent*, cit., libro 11, p. 172.

una «mémoire locale effrayante»<sup>104</sup> e i cattolici come un popolo che «se crée une vie dans le passé, il adore des ruines, il répète avec amour de vieux chants nationaux»<sup>105</sup>. La memoria era la strenua resistenza che un popolo vinto usava, in assenza di armi più potenti, contro i suoi vincitori: «Les annales de la vieille Irlande ont été livrées aux flammes, ses monuments sont détruits, sa langue même est à moitié perdue; mais le souvenirs de sa longue oppression, de la tyrannie qui a pesé sur elle, restent aussi vivants qu'à l'époque même où la tête d'un Irlandais se payoit au soldat qui l'avoit coupée. A défaut d'autre aliment, le vengeance s'y nourrit de traditions»<sup>106</sup>.

Gli argomenti che Montalembert aveva fin qui usato erano serviti a perorare la causa della separazione fra la Chiesa e lo Stato e a combattere l'anticlericalismo nella misura in cui cercavano di dimostrare l'esistenza, in pieno XIX secolo, di un cattolicesimo che era stato vettore di emancipazione di un popolo, che aveva impedito a una nazione vinta di soccombere insieme alle sue tradizioni, che aveva combattuto a fianco della libertà, che si era «sporcat le mani» in lotte patriottiche, in breve di un cattolicesimo che aveva sposato tutte le lotte che alla generazione romantica e liberale sembreranno degne di essere combattute.

Ma la *Lettre* serviva a Montalembert per intervenire su un altro tema di scottante attualità nel dibattito francese. Per perorare la causa di quella libertà d'insegnamento che la Carta del '30 aveva riconosciuto senza concedere e che «l'Avenir» aveva rivendicato come obiettivo prioritario della sua politica, Montalembert usava di nuovo l'esempio irlandese, invitando i lettori a seguirlo nella descrizione dell'immensa e benefica opera compiuta dal clero irlandese. In un paese dove le scuole di Stato, le Hedge school, erano sistematicamente disertate dai cattolici, diffidenti degli insegnamenti lì impartiti, ma dove ancora esisteva la libertà d'insegnamento privato, i preti da soli si facevano carico dell'educazione di cinque milioni e mezzo di cattolici (146). In polemica con i «superbes régénérateurs du genre humain, ennemis anciens et victorieux de l'influence de la religion sur l'enseignement», Montalembert

<sup>104</sup> A. de Tocqueville, *Voyages en Angleterre et en Irlande*, cit., p. 152.

<sup>105</sup> A. Thierry, «Le Censeur Européen», 24 novembre 1819, si tratta della recensione a una poesia di William Duckett intitolata *Liberty*.

<sup>106</sup> Ch. de Coux, *De l'état politique passé et présent de l'Irlande*, «l'Avenir», 26 gennaio 1831.

suggeriva di «aller voir ce qui a été fait par la religion pour éclairer la plus malheureuse population de l'Europe, et cela non par une religion vague et philosophique, mais par le catholicisme dans son énergie la plus native, par des prêtres et des moines fanatiques et grossiers» (147).

Nell'aspra battaglia sulla questione dell'insegnamento<sup>107</sup>, che portava i segni di un decennio in cui i conflitti politici si erano costantemente riversati nell'arena universitaria, la *Lettre* presentava i sacerdoti cattolici come l'agguerrito avamposto di una lotta contro una conquista coloniale che era passata tanto attraverso la spoliazione delle terre, quanto attraverso una politica culturale che aveva depauperato gli irlandesi della loro lingua. Al medioevo irlandese che aveva impedito il soccombere della civiltà attraverso i suoi conventi e grazie all'opera di quegli uomini di cui nei *Moines d'Occident*<sup>108</sup> Montalembert ripercorrerà le gesta, si sovrapponeva questo medioevo moderno e patriottico, nel quale il clero, fra mille difficoltà, continuava a civilizzare e istruire in latino<sup>109</sup>, aprendo gradualmente il paese, nell'opinione di Montalembert, al liberalismo e alla democrazia. L'Irlanda cattolica, come la Polonia e il Belgio, assumeva i contorni di un paese modello perché lì i cattolici, anziché rassegnarsi alle proprie sconfitte, ritirandosi dalla vita politica, si erano gettati nell'arena con tutto il peso della loro forza numerica e della loro fede. L'Irlanda che uscirà dalla penna di Montalembert finirà per assomigliare allo stesso Montalembert: *combattente* per Dio e la libertà.

Montalembert, si è visto, aveva presentato a Lamennais l'intenzione di contribuire a «l'Avenir» con uno scritto sull'Irlanda in virtù dell'esperienza acquisita durante il viaggio in Irlanda. In realtà, i contenuti della *Lettre* ampliavano considerazioni che egli aveva elaborato già prima del suo “pellegrinaggio”, dando così l'impressione che il viaggio gli fosse servito a fissare una serie di idee che si era precedentemente formato attraverso le letture. La *Lettre* riprendeva e approfondiva considerazioni che Montalembert aveva svolto alla recensione alle *Scènes populaires*

<sup>107</sup> R. Pozzi, *Scuola e società nel dibattito sull'istruzione pubblica in Francia: 1830-1850*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

<sup>108</sup> Cfr. capitoli dedicati da Montalembert ai monaci irlandesi nei *Moines d'Occident* e per una tesi analoga: A. Thierry, *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands*, cit., III, libro X.

<sup>109</sup> Questa affermazione è alquanto dubbia e non trova riscontro alcuno nel diario di viaggio di Montalembert.



*en Irlande* di Sheil pubblicata su «Le Correspondant» nel giugno del 1830<sup>110</sup>. Un mese prima che scoppiasse la rivoluzione di luglio, che lo avrebbe colto di sorpresa a Londra, da dove rientrerà in gran fretta solo per essere immediatamente sollecitato dal padre a tornare al di là della Manica, cioè un mese prima che l'anticlericalismo rivoluzionario palesasse la solitudine del clero francese, egli indicava alla Francia il suo "bisogno" d'Irlanda. Essa era «notre étendard, fièrement déployé en face du camp ennemi» (250), ma soprattutto «elle est encore, elle sera toujours, ce qu'elle était avant de la crise de l'émancipation, une vivante solution du plus grand problème qui s'agite de nos jours, de l'alliance possible entre l'esprit de la liberté et l'esprit de foi» (250).

L'emancipazione cattolica non aveva esaurito il ruolo storico della terra di san Patrizio, «ce serait folie de croire que tout est terminé, et que l'Irlande sera désormais stérile en grand leçons» (250). In quella che Montalembert definiva una «bizarre alliance» fra «hiérarchie féodale, esprit de classe, ardeur religieuse, énergie démocratique» ravvisava una delle più alte lezioni della storia, intravedendo la possibilità che l'Irlanda compisse una «sainte et sublime mission, d'unir la liberté et la foi» (250). Il medioevo che riviveva in Irlanda «avec sa foi palpitante et sa gigantesque énergie» (251), si distingueva da quella civilizzazione che aveva portato con sé l'ateismo e guastato i francesi, risparmiando invece gli irlandesi, che nonostante la sferza delle persecuzioni e delle guerre, non avevano rotto quel patrimonio che era la continuità storica: «pour elle le présent et le passé ne font qu'un» (250). E per questo in Irlanda si poteva assistere al fenomeno «plus attrayant», «plus majestueux», «plus consolant»: l'influenza del clero sulle masse popolari irlandesi. Per Montalembert, gli irlandesi erano una lezione vivente di come un popolo intero potesse farsi tenere sotto controllo e lasciarsi guidare da Dio e dai suoi ministri: agli occhi del giovane conte la distanza fra questi uomini pii e la popolazione riottosa di Parigi era enorme. Degno di ammirazione era infatti l'«empire absolu exercé sur des hommes que la moindre restrictions irrite et aigrit» (251). Il legame profondo che univa i cattolici irlandesi ai loro preti era malinconicamente paragonato allo stato di «solitude et d'abandon où se

<sup>110</sup> «Le Correspondant», 18 giugno 1830. Sull'importanza di Sheil nell'interessare il pubblico francese alla causa irlandese, cfr. M. Drolet, *Failed States and Modern Empires: Gustave de Beaumont's Ireland and French Algeria*, «History of European ideas», 34, 2007, pp. 504-524, in particolare p. 513.



trouve bien souvent le clergé de notre patrie» (251). Contro l'isolamento del clero francese, Montalembert additava la «paternité du sacerdoce» irlandese, «cette communauté de douleurs et d'espérances qui les console tout deux de leur oppression» (251). Quegli stessi preti che così spesso avevano richiamato il loro gregge alla perseveranza, alla rassegnazione, alla sofferenza, non avevano esitato quando «le calice a débordé» a mettersi alla testa dei moti del 1798 (l'affermazione era storicamente fondata), a sacrificare le loro vite per difendere i loro diritti. E qui Montalembert che d'Irlanda voleva ferire, d'Irlanda rischiava invece di perire: non potendo negare che durante la rivoluzione del '98 i preti, invece di predicare la rassegnazione, avevano imbracciato le picche, decideva di presentarne le azioni come l'estremo simbolo dell'intima unione fra il clero e il popolo. In questo clero militante, capace di non smarrire il legame con il suo popolo, Montalembert intravedeva «de fortes et utiles leçons» per «l'Europe et surtout la France» (252).

La differenza fra l'immagine dell'Irlanda che Montalembert aveva qui ricostruito e quella di cui solo pochi anni prima aveva scritto Duvergier de Hauranne, autore pur sempre liberale, era enorme: l'Irlanda delle *Lettres sur les elections anglaises et sur la situation de l'Irlande* era ancora tutta compresa fra la grandezza di O'Connell e la bontà delle istituzioni inglesi, che – pur nella profonda iniquità del sistema dell'*ascendancy* – avevano salvaguardato la libertà di stampa e di associazione. Era ancora una terra percorsa da settarismo e intolleranza e divisa fra cattolici, protestanti appartenenti alla Chiesa di Stato e *dissenters*. Le tre *sects* occupavano a pieno titolo le pagine delle descrizioni inviate da Duvergier de Hauranne, mentre di tutto questo la *Lettre* non recava traccia. Montalembert aveva perentoriamente stabilito che non intendeva spendere parole per occuparsi di protestanti e *dissenters*, essendo costoro una «colonie étrangère». Né meno eclatante era la distanza fra la *Lettre* e il *Coup-d'oeil historique et statistique sur l'Irlande* di Charles-Hippolite Maillard de Chambure pubblicato nel 1828 dove l'Irlanda veniva raffigurata come un paese anacronistico, abitato da un popolo «accablé» in pieno XIX secolo, «sous le poids des institutions du XVI<sup>e</sup> siècle»<sup>111</sup>.

<sup>111</sup> C.-H. M.D. C. [Maillard de Chambure], *Coup-d'oeil historique et statistique sur l'Irlande*, cit., p. 91.

Ancorché decisamente condizionate dalle battaglie politiche de «l’Avenir», le opinioni di Montalembert, non resteranno isolate; anzi, risulteranno contagiose. Abel Villemain, professore di letteratura alla Sorbona, segretario permanente dell’Académie Française, ministro dell’istruzione pubblica impegnato nel tentativo (fallimentare) di far approvare un progetto di legge sulla libertà dell’insegnamento secondario, avrebbe detto proprio a Montalembert: «nous avons mieux qu’O’Connell; mais vous n’avez pas l’Irlande derrière vous»<sup>112</sup>. E Théophile Foisset, amico di lunga data di Montalembert e fondatore del «Correspondant» non si sarebbe spinto fino a dichiarare: «nous deviendrons Irlande, mais il faut du temps?»<sup>113</sup> E tuttavia, vi sarà anche chi troverà le tesi di Montalembert francamente irritanti: il marchese di Régnon, a sua volta impegnato nella lotta per la libertà dell’insegnamento, lo biasimerà, infatti, per voler trasformare i francesi «en ilotes irlandais»<sup>114</sup>.

### **La trasformazione del mito irlandese: la “rivalutazione” di O’Connell sotto il Secondo Impero**

L’epilogo della vicenda de «l’Avenir» è troppo noto per soffermarvisi. La *Mirari vos* non lascerà dubbi sulla posizione ufficiale della Chiesa nei confronti delle battaglie per le libertà di coscienza, di stampa, d’istruzione

<sup>112</sup> Citato in R.P. Lecanuet, *Montalembert*, Librairie Ch. Poussielgue, Paris 1899, tome II, p. 217, la citazione risale a qualche giorno prima l’accesso di folgia di Villemain (1844), che verrà poi sostituito da Guizot con de Salvandy.

<sup>113</sup> Citato in M.H. Pauly, *Les voyageurs français en Irlande au temps du Romantisme*, cit., p. 138. Si veda anche una lettera di Foisset a Montalembert, del 24 maggio 1844, dove il primo amaramente lamenta l’isolamento del clero francese rispetto al popolo confrontando la diversa situazione di quello irlandese: riprodotta in R.P. Lecanuet, *Montalembert*, t. II, cit., p. 217.

<sup>114</sup> *Lettre à M.de Montalembert sur l’urgente nécessité d’unir tous les catholiques de France, en les ralliant sur le terrain neutre de la Charte*, in *La liberté ou la défense constitutionnelle des droits civils consacrés par la Charte*, «Revue mensuelle, politique et religieuse», publiée sous la direction de M.le marquis de Régnon, 1846, Nantes, Mazeau, p. 193 citato in J. Lalouette, *Montalembert et la liberté d’enseignement (1830-1850)*, *infra*, p. 122.

e di associazione<sup>115</sup>. Né Roma si rivelerà più sensibile nei confronti degli «affamati»<sup>116</sup> cattolici irlandesi, come rimarcherà con sdegno il *Journal Intime*: «affreuse nouvelle de l'Encyclique du Pape aux évêques d'Irlande en faveur du gouvernement anglais»<sup>117</sup>. Avvezzo – seppur con dispiacere – a combattere per la causa del cattolicesimo contro molti cattolici, Montalembert continuerà comunque a occuparsi d'Irlanda almeno fino al 1868, anno in cui avrebbe pubblicato l'articolo su *L'Irlande et l'Autriche*, letto in anteprima a Dupanloup e Falloux, con l'effetto di fare «grand peur»<sup>118</sup> a entrambi. Convinti che il *Sillabo* avesse avuto la precisa volontà di condannare i discorsi di Malines, Dupanloup e Falloux temevano che l'articolo potesse rischiare di inasprire le posizioni di Roma, andando a toccare l'Austria, tradizionale alleato dello Stato pontificio, ma nemica giurata, nell'opinione di Montalembert, della libertà politica, civile e religiosa<sup>119</sup>.

Tuttavia, in una diversa congiuntura politica, dopo il colpo di Stato bonapartista e l'emergere dei tratti illiberali del regime, gli scritti di Montalembert sull'Irlanda cambieranno radicalmente impostazione. Come è facile immaginare, la *Lettre* non rivelava particolari simpatie nei confronti dell'Inghilterra: ad essa era indirizzata la pesante accusa di aver tradito le sue promesse: «La liberté que l'Angleterre étalait au monde avec tant d'orgueil, elle l'a transformée pour l'Irlande dans le plus honteux ilotisme»<sup>120</sup>. Sebbene Montalembert venga giustamente annoverato fra gli artefici del mito inglese e la critica abbia a rigore insistito sull'importanza delle sue relazioni con esponenti del mondo anglosassone, il giovane autore della *Lettre* si guardava bene dall'eleggere

<sup>115</sup> Cfr. il testo dell'*Acte d'union*, pubblicato nell'ultimo numero de «l'Avenir» del 15 novembre 1831, che sarà condannato dalla *Mirari vos*, ora riprodotto in A. Trannoy, *Le romantisme politique*, cit., p. 151.

<sup>116</sup> Montalembert nel 1831 era stato il promotore delle raccolte di fondi lanciata da «l'Avenir» per arginare i danni della carestia irlandese: cfr. «l'Avenir», 15 giugno 1831 ora anche in «l'Avenir» 1830-1831. *Antologia*, cit., pp. 546-548.

<sup>117</sup> Ch. de Montalembert, *Journal Intime*, 7 gennaio 1845, t. IV. Anche la causa polacca, che aveva trovato in Montalembert un acceso sostenitore, non verrà giudicata con favore dalla Santa Sede, come ben chiarisce la condanna del *Livre des Pèlerins Polonais* «plenum temeritatis et malitiae».

<sup>118</sup> Id., *Journal Intime*, 7 maggio 1868, t. VIII, cit., p. 467.

<sup>119</sup> O. Giacchi, *Il significato storico di Montalembert*, in Id., *Libertà della Chiesa e autorità dello Stato*, Giuffrè, Milano 1963, pp. 93-145, in particolare 113.

<sup>120</sup> Ch. de Montalembert, *La lettre sur le catholicisme en Irlande*, cit., p. 156.

l'Inghilterra ad esempio per la Francia, dal tessere le lodi della sua costituzione e dall'ammirare la sua aristocrazia<sup>121</sup>. Sensibile alla corda del patriottismo quanto poteva esserlo un giovane romantico e liberale nel pieno della "primavera dei popoli" degli anni Trenta, il Montalembert della *Lettre* vedrà nell'Irlanda ciò che vent'anni più tardi l'autore di *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle* ignorerà quasi completamente.

Il contesto storico ed il senso politico entro il quale si colloca *Des intérêts* è conosciuto: pubblicata nel 1852, all'indomani del colpo di Stato, del cui progetto Montalembert era per certo stato messo a conoscenza<sup>122</sup> e che aveva inizialmente avallato, essa intendeva essere «une nouvelle profession de foi en la liberté»<sup>123</sup>. Dopo aver sostenuto la spedizione contro la repubblica romana nel '48, dopo aver appoggiato le leggi restrittive della libertà di stampa nel '49, Montalembert, che aveva sperato di "trascinare" Luigi Napoleone, sul suo terreno per dare una soluzione definitiva alla questione della libertà d'insegnamento, consapevole di essere stato ingannato e usato da Bonaparte, rompeva i rapporti con lui, avendo già rifiutato il posto al Senato che gli era stato offerto nel gennaio 1852. Con una certa indifferenza nei confronti della legalità, rara e forse paradossale in un liberale, ma che era stata patrimonio condiviso di buona parte del cattolicesimo della Restaurazione<sup>124</sup>, a Montalembert occorrerà aspettare di vedere tradita la causa cattolica e la fiducia che aveva riposto in Bonaparte per arrivare alla scelta di rompere con lui, dimostrando di essere davvero, come aveva una volta dichiarato, «più cattolico che liberale». A spingerlo alla redazione dell'opera che, stendendo un velo sulla propria parentesi illiberale, gli servirà a prendere pubblicamente le distanze da

<sup>121</sup> Cfr. P. Reboul, *Le mythe anglais dans la littérature française sous la Restauration*, cit., pp. 298-303. Del resto Jennings nota che, nel generale clima anglofilo che segna la storia della Francia dell'Ottocento, si trovano alcune significative eccezioni rappresentate fra gli altri proprio da quei pensatori cattolici che avranno un notevole peso sulla formazione del giovane Montalembert e da quella storiografia che Montalembert aveva avuto l'intenzione di prendere a modello per la sua storia e segnatamente Thierry e Michelet: cfr. J.R. Jennings, *Conceptions of England*, cit., pp. 76-78, 83.

<sup>122</sup> Cfr. N. Roger-Taillade, *Introduction*, in Ch. de Montalembert, *Journal intime*, t. V, cit., p. 10.

<sup>123</sup> D. Moulinet, *Présentation*, a Ch. de Montalembert, *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, in Ch. de Montalembert, *L'Église libre dans l'État libre* précédé de *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, Textes publiés et présentés par J.-N. Dumont et D. Moulinet, Les Éditions du Cerf, Paris 2010, p. 62.

<sup>124</sup> Cfr. M. Battini, *L'ordine della gerarchia*, cit., pp. 41-77.

Luigi Napoleone era però anche il torto subito, per mano del nuovo governo, dall'amico d'infanzia Léon Cornudet, da colui che lo aveva seguito "a distanza" nel suo viaggio in Irlanda: la perdita del posto da consigliere di Stato. Ed era a costui che, al termine della prima stesura, Montalembert avrebbe scritto per chiarire il senso del suo lavoro: «je veux publier un écrit qui montre tout ce que le catholicisme a gagné depuis vingt ans grâce à la liberté, et tout ce qu'il risque de perdre, en se laissant identifier par l'Univers avec la cause du pouvoir absolu. Je veux, par la même occasion, défendre le gouvernement parlementaire contre les injures et les calomnies dont il est chaque jour l'objet»<sup>125</sup>.

In questa battaglia contro il «pouvoir absolu» Montalembert rispolverava l'arma irlandese, con argomenti nuovi e funzionali alla sua polemica antibonapartista e in tale diverso contesto O'Connell verrà a rivestire un ruolo di primo piano. Tale trasformazione di accenti, che certamente denota l'uso politico e strumentale della questione irlandese, prova anche la persistenza del mito irlandese nella riflessione di Montalembert, che nel 1830, nella battaglia intrapresa da «l'Avenir», gli era servito a testimoniare la possibile coincidenza tra libertà e religione, mentre nel 1852, doveva contribuire a spezzare una lancia a favore del governo parlamentare: O'Connell «a régnè sans avoir jamais fait verser une goutte de sang, sans avoir même engagé une seule lutte violente ou illégale, mais par la seule force de la parole à la fois libre et contenue, que le merveilleuses institutions de l'Angleterre garantissent même aux adversaires de sa domination»<sup>126</sup>. In alcune centinaia di pagine, Montalembert conduceva la perorazione del governo parlamentare, moderato, e la complementare denuncia del potere assoluto, recuperando l'idea di un medioevo cattolico caratterizzato da un potere temperato, gradualmente distrutto dal «grand niveleur» Luigi XIV<sup>127</sup>.

La tesi non era nuova e si fondava su un patrimonio d'idee che Montalembert aveva costruito nel corso di due decenni. Già fra il 1832 e il 1833, progettando di scrivere un'opera intitolata *Du despotisme tel*

<sup>125</sup> Citato in Ch. de Montalembert, *Journal Intime*, t. V, cit., p. 593, nota 2.

<sup>126</sup> Id., *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 114.

<sup>127</sup> *Ivi*, pp. 167, 204. Difficile sottostimare l'importanza dell'opera di Thierry nel veicolare nella cultura francese e quindi in Montalembert (e nel Tocqueville che qui cita) l'importanza delle libertà locali, cfr. R. Pozzi, *Augustin Thierry e la nascita della nuova storia*, cit.

*qu'il est organisé en France et en Europe*, si era applicato a rilevare la convergenza fra le gravi responsabilità di Napoleone, colpevole di aver introdotto «le culte de la force brute», e le pesanti colpe dei francesi, a cui rimproverava di non amare la libertà: «déplorable vice du caractère français, manie d'opprimer, d'abuser de la force. [...] Rareté de l'amour de la liberté. On renverse l'arbitraire pour être soi-même arbitraire. L'arbitraire *en soi* ne révolte personne»<sup>128</sup>. Ma la prospettiva generale da cui muoveva *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle* non era una semplice riproposizione dell'arsenale teorico messo a punto dai liberali con la fobia del potere assoluto, sebbene in più punti si senta riecheggiare il Burke delle *Reflections*, che Montalembert aveva riletto per il discorso di ricezione all'Académie nel 1852; in assonanza con le tesi di Etienne de La Boétie che Lamennais aveva ripubblicato nel 1835<sup>129</sup>, aggiungendovi una prefazione, Montalembert presentava ai suoi lettori il rischio che il bonapartismo fosse qualcosa di diverso dalla variante moderna dell'assolutismo, appoggiandosi sull'opinione dell'autore che aveva fatto della categoria del «dispotismo di tipo nuovo» uno dei nodi centrali della propria opera: «mon idéal n'est point dans l'avenir que M. de Tocqueville entrevoit pour les peuples démocratiques, transformés en troupeau d'animaux timides et industriels, dont le gouvernement est le berger». Per rendere la sua tesi ancora più esplicita Montalembert aggiungeva in una nota che era opportuno meditare sulla «prophétie» contenuta nella *Democrazia in America* a cui «conviendrait de rendre son véritable titre: De la démocratie en France et en Europe»<sup>130</sup>.

In questo quadro teorico, l'O'Connell, che la *Lettre* non aveva citato nemmeno una volta, diventava invece il simbolo della «liberté réglée,

<sup>128</sup> Appunti per l'opera sul dispotismo, conservati in archivio, dossier 117, citato in A. Trannoy, *Le romantisme politique*, cit., p. 199. Sempre sul tema della tendenza alla servitù volontaria dei francesi, Montalembert scrisse a Lacordaire il 7 dicembre 1839: «A propos de M. de la Mennais, il vient de publier un petit volume intitulé de l'esclavage moderne: il y démontre que tous le Français sont enclavés», cit. in A. Trannoy, *Le romantisme politique*, cit., p. 532. Si tratta del pamphlet del 1839 intitolato *De l'esclavage moderne*.

<sup>129</sup> Per la riscoperta del pensiero di La Boétie da parte nel cattolicesimo francese ottocentesco, si veda, E. de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, a cura di P. Léonard, Payot, Paris 1993.

<sup>130</sup> Ch. de Montalembert, *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 243 e 243 nota.

contenue, ordonnée, tempérée», che «bien loin d'être hostile à l'autorité ne peut coexister qu'avec elle, mais dont la disparition fait aussitôt dégénérer l'autorité en despotisme»<sup>131</sup>. E con un richiamo che pareva introdotto apposta per indispettire il Secondo imperatore, Montalembert ricordava *en passant* che gli inglesi potevano vantare fra le loro glorie militari anche quella ottenuta a spese del grande zio: «le vainqueur de Napoléon rend les armes au chef morale d'un peuple désarmé, mais devenu invincible par la force du droit»<sup>132</sup>.

Come spiegare questo ripensamento su O'Connell? La delusione provata da Montalembert a seguito della conoscenza fattane durante il viaggio in Irlanda del 1830 è cosa nota: dopo aver incontrato O'Connell nella sua dimora privata e averlo sentito parlare in pubblico in occasione di una cena in suo onore nella città di Killarney, annoterà: «O'Connell a parlé et, je l'avoue avec peine, j'ai été complètement désappointé; son langage est brusque, boursoufflé, commun, ses manières désagréables, ses idées usées et sans aucune liason»<sup>133</sup>. Nonostante il disappunto, passando da Londra l'11 marzo del 1844 andrà ad abbracciare O'Connell in attesa di processo e sarà Montalembert che, alla testa di uno sparuto gruppo di cattolici, farà visita a O'Connell morente durante il suo passaggio a Parigi, per indirizzargli, con l'umiltà di chi sa anche tornare sui propri passi, parole di profonda riconoscenza per il contributo dato dal Liberatore alla causa cattolica<sup>134</sup>. Eppure quello che le pagine di *Des intérêts catholiques* rivelano non è tanto una rivalutazione di O'Connell, la cui grandezza individuale finiva infatti per essere poca cosa a fronte della grandezza del sistema parlamentare: «O'Connell n'a dû qu'à ce puissant instrument [*al régime représentatif*] les victoires qu'il a gagnées sur l'intolérance anglicane»<sup>135</sup>. Perché se il popolo irlandese aveva avuto la capacità di tenersi al riparo dalla violenza e dall'illegalità, era grazie all'Inghilterra che, tollerando che la *Catholic Association*, bandita dalla

<sup>131</sup> *Ivi*, pp. 147-148.

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 114.

<sup>133</sup> Cfr. *Id.*, *Journal Intime*, t. II, cit., p. 94 ma si veda anche pp. 85-87, 99. Dopo l'incontro con il Liberatore, Montalembert scriverà: «ce n'est qu'un démagogue; ce n'est nullement un grand orateur»: Ch. de Montalembert a L. Cornudet, 19 ottobre 1830, in *Lettres à un ami de Collège*, cit., p. 287.

<sup>134</sup> Ch. De Montalembert, *Œuvres*, II, p. 457; R.P. Lecanuet, *Montalembert*, cit., II, p. 179.

<sup>135</sup> *Id.*, *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, cit. p. 215.



legge, cambiasse nome e forma per rinascere come un'araba fenice, aveva di fatto permesso alla creatura politica di O'Connell di orchestrare – sul filo della legalità – le manifestazioni di protesta per ottenere l'emancipazione; e andava sempre ascritto a merito dell'Inghilterra il coraggio di chi, vedendosi forzata la mano dalle elezioni di Clare, aveva ammesso O'Connell a sedere in Parlamento, varando l'*Emancipation Act*, che minacciava simbolicamente il suo ethos protestante e anglicano.

Altro discorso vale forse per il capitolo *De l'Avenir politique de l'Angleterre* che nel 1856 Montalembert consacrerà ad O'Connell? Difficile crederlo, visto che anche in questo caso Montalembert non si lascerà sfuggire l'occasione di ricordarne le modeste e grossolane doti oratorie né la tentazione di deplorarne lo sterile tentativo di abrogare l'Atto di Unione<sup>136</sup>. Ciò che anche in questo caso mostrano le pagine su O'Connell non è tanto la statura politica e morale del Liberatore, bensì l'eccellenza delle istituzioni inglesi: O'Connell non era presentato come colui che aveva messo in ginocchio e obbligato al tavolo delle trattative il gigante britannico, l'impero «sur le quel on peut dire avec vérité que le soleil ne se couche jamais»<sup>137</sup>, egli era colui che aveva offerto al genio britannico un banco di prova dal quale questo è uscito vincitore. Nel corso della lotta per l'abrogazione dell'Atto di Unione, che Montalembert giudicherà il più grande errore politico di O'Connell, oltre che un provvedimento politico tanto inaccettabile per Londra quanto anacronistico, l'Inghilterra si era ben guardata dal privare l'irlandese delle sue libertà, esponendosi al rischio di vedere usate la libertà di stampa, di parola e di associazione contro se stessa. E proprio qui stava la grandezza di quel paese, che dopo aver accusato O'Connell di cospirare contro Sua Maestà e contro la legge, gli aveva mantenuto e garantito la libertà di movimento, concedendogli di viaggiare a Londra e di venire in Parlamento a perorare pubblicamente la sua causa. Ed era ancora l'Inghilterra che dopo aver condannato in primo grado O'Connell a un anno di prigione (30 maggio 1844), aveva lasciato che fosse la House of Lords a deciderne le sorti con la sentenza di appello: impermeabile all'opinione pubblica inglese, che lo voleva colpevole, in ossequio a una tradizione giuridica consolidata, che chiamava ad esprimersi non l'inte-

<sup>136</sup> Id., *De l'Avenir politique de l'Angleterre*, cit., p. 332 e p. 330.

<sup>137</sup> Id., *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 115.



ra Camera ma solo i cinque o sei Lords che occupavano un seggio nella Camera Alta per meriti effettivamente acquisiti attraverso una carriera nella magistratura, l'Inghilterra, che aveva finalmente il potere di restituire O'Connell «aux irlandais découronné de son auréole de souverain populaire par le pardon de la reine d'Angleterre»<sup>138</sup>, cosa aveva fatto? Lo aveva assolto! In questa apologia dell'impero del diritto e della «liberté légale»<sup>139</sup> Montalembert vedeva ora, nel clima pesante, corrotto, violento e illegale del Secondo Impero, l'unica speranza di salvezza dal bonapartismo, che altrove avrebbe definito «cette odieuse comédie des principes de 1789 greffés sur le Césarisme moderne, dont la France est si lâchement complice»<sup>140</sup>. Se dal Settecento in poi, da Montesquieu a Mme de Staël, da Constant a Chateaubriand, l'Inghilterra aveva rappresentato la tendenza opposta all'assolutismo, sotto il Secondo Impero, venendo a trasformarsi il timore e il pericolo, non più rappresentati da un potere *ab solutus*, ma incarnato in un dispotismo che, alleatosi a una democrazia autoritaria e ignorante, sembrava esser divenuto invincibile, anche il mito inglese assumeva caratteri diversi, per così dire "anti-cesaristici", non ancora sufficientemente indagati nella loro peculiarità. E infatti in *De l'Avenir politique de l'Angleterre* Montalembert non si limitava a fare una requisitoria contro il centralismo statalista, ma muoveva al dispotismo moderno l'accusa di essere colpevole di privare l'uomo del desiderio della libertà: «On est sûr que jamais l'oppression, décrétée par la loi ou exercée par l'autorité, n'y pourra atteindre les proportions qu'elle prend dans ces pays où, tous les citoyens étant réduits à l'état de molécules identiquement petites, la pensée du droit et la volonté individuelle finit par disparaître chez tous ces atomes avec les moyens de résistance et l'habitude de s'en servir»<sup>141</sup>.

Ed è in questo clima di un amareggiato raffronto tra la «servitude volontaire»<sup>142</sup> della Francia e le libertà inglesi che si colloca anche il senso politico dell'ultimo intervento dedicato all'Irlanda e pubblicato sul «Correspondant» nel 1868. A dispetto del titolo: *L'Irlande et l'Autriche*, la vera protagonista dell'articolo di Montalembert non erano né

<sup>138</sup> Id., *De l'Avenir politique de l'Angleterre*, cit., p. 334.

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 336.

<sup>140</sup> Id., *Journal Intime*, t. VII, 30 aprile 1859, p. 60.

<sup>141</sup> Id., *De l'Avenir politique de l'Angleterre*, cit., pp. 399-400.

<sup>142</sup> Id., *Journal Intime*, t. VI, 30 aprile 1857, p. 428.

l'una né l'altra, bensì l'Inghilterra e la sua aristocrazia che, sentendo la responsabilità della storia, aveva deciso di compiere – per iniziativa di quel Gladstone che egli aveva conosciuto personalmente<sup>143</sup> – un passo storico: smantellare la Chiesa di Stato anglicana (1869), mostrando con questa decisione tutta la grandezza del popolo inglese che «sait, souvent après de longues résistances et de cruels délais, reconnaître la vérité, et qui, une fois reconnue, la proclame et la sert; qui arrive à son but pas à pas, sans secousse et sans révolutions». Contro quella nobiltà protestante irlandese che in gioventù gli aveva strappato non solo i giudizi più severi ma anche i commenti più sarcastici<sup>144</sup>, stava l'illuminata aristocrazia inglese che aveva permesso all'Inghilterra di rimanere una «grande et vieille école du droit et de la liberté»<sup>145</sup>. Divenendo l'ultima e insospettabile maschera di ciò che Reboul ha chiamato il mito inglese, finendo cioè per essere una delle molteplici forme in cui si anniderà l'anglofilia dei liberali francesi, il mito irlandese rivelava la sua natura polimorfa, imprevedibile, e tutta la sua vitalità. Con buona pace di Victor Cousin.

<sup>143</sup> L. Allen, *Gladstone et Montalembert*, «Revue de littérature comparée», XXX, Janvier-Mars 1956, pp. 28-52.

<sup>144</sup> Fra i diversi commenti sull'aristocrazia irlandese che si trovano fra le pagine del *Journal Intime* durante il soggiorno in Irlanda questi i rilievi più gustosi, sebbene decisamente poco *politically correct*: il marchese di Waterford, appartenente alla potente e illiberale famiglia dei Beresford, era a suo giudizio: «le jeune homme le plus nul et le plus stupide que j'ai vu de ma vie. Il n'a pour rival que son frère Lord William» (21 settembre 1830, tome II, cit., p. 78). Eguagliato per la *par condicio* dall'opinione su lady Antrim: considerata «la femme plus insupportable que j'ai rencontrée dans ma vie [...] enfin pour m'accabler, en rentrant, elle s'est mise à chanter! Elle, vieille guenon de 65 ans» (17 ottobre 1830, t. II, cit., p. 105).

<sup>145</sup> Ch. de Montalembert, *L'Irlande et l'Autriche. Première Partie*, «Correspondant», mai 1868, pp. 569-606, p. 571 e p. 573.

## VII. MONTALEMBERT, COCHIN ET LES ÉTATS-UNIS D'AMÉRIQUE

CLAUDIA GIURINTANO

### Les catholiques français libéraux et le mythe américain

Interlocuteur privilégié de Charles de Montalembert, Augustin Cochin (1823-1872), avocat, conseiller municipal de Paris, maire du X<sup>e</sup> *arrondissement* et dans la dernière année de sa vie Préfet de Seine-et-Oise, était connu pour ses œuvres de charité, auspices et orphelinats et pour son engagement en faveur des travailleurs des coopératives ouvrières<sup>1</sup>. Généreux collaborateur de la *troisième édition* du «Correspondant», il partage l'idée de Montalembert de conduire, à travers l'entreprise éditoriale, la bataille contre la méfiance vers le monde moderne, contre les ennemis du libéralisme: l'intransigeantisme de Louis Veuillot et de son «L'Univers».

Plusieurs fois dans son *Journal intime* Montalembert annote les jugements plein d'affection et d'admiration pour le jeune Cochin, bien que ce dernier ne partage pas ses opinions sur la monarchie de Juillet:

il est évidemment [...] ce qu'il y a de mieux dans la génération qui s'élève. Je regrette qu'il soit un peu froid sur la politique et injuste pour le gouvernement parlementaire tel qu'il a été pratiqué sous Louis-Philippe. Mais en revanche il est plein d'une légitime horreur pour ce qu'il nomme si bien l'école *abjecte* de *l'Univers*, et leur système de guerre à la raison et à la liberté. Il est plein d'esprit, et d'une ironie mordante que je ne lui soupçonnais pas<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Voir F. Laudet, *Les semeurs*, Perrin et C<sup>ie</sup>, Paris 1917, pp. 215-259; C. Giurintano, *Riformismo e liberalismo in Augustin Cochin*, Cet, Firenze 2007, pp. 9-33.

<sup>2</sup> Charles de Montalembert, *Journal intime inédit*, tome VI: 1854-1858, texte établi, présenté et annoté par Louis Le Guillou et Nicole Rogér-Taillade, Honoré Champion, Paris 2006, pp. 94-95. Sur la collaboration de Cochin au «Correspondant» voir C. Giurintano, *Augustin Cochin e il Correspondant. Scritti sulla "Questione italiana" (1860-1862)*, CeT, Firenze 2012.

La jeunesse catholique et libérale à laquelle appartenait Cochin ne pouvait être identifiée comme Bourbonnienne, Orléaniste ou Napoléonienne. L'étiquette de libéral et catholique, comme l'aurait précisé Lacordaire, pouvait être appliquée seulement à ceux qui démontraient être les amis de la liberté civile, politique et religieuse<sup>3</sup>.

Le «Correspondant» devint à partir de 1855 l'engagement favori de Cochin. Et dans ces pages de la revue libérale d'inspiration catholique, le mythe américain fut accueilli dans de nombreux articles rédigés, entre 1854 et 1870, par Henry Moreau<sup>4</sup>, René de Semallé<sup>5</sup>, Emile Jonveaux<sup>6</sup>, Guillaume de Chabrol<sup>7</sup>, George Walker<sup>8</sup>, Edme Rameau<sup>9</sup>, Justin Améro<sup>10</sup> et Pierre Duval, pseudonyme de Bernard Chocarne<sup>11</sup>.

<sup>3</sup> Lacordaire à M. Sabatier, avocat à Paris, Sorèze 4 juillet 1861, in *Correspondance inédite du P. Lacordaire, Lettres à sa famille et à des amis*, par Henri Villard, Société Générale de Librairie catholique, Paris-Bruxelles 1876, p. 416.

<sup>4</sup> *Les prêtres français émigrés aux États-Unis*, «Le Correspondant», 25 mai 1855, *Les fondateurs de l'Union américaine et la crise actuelle*, «Le Correspondant», 25 octobre 1861; *La politique française en Amérique*, «Le Correspondant», 25 octobre et 25 novembre 1863; *La dette et les ressources des États-Unis*, «Le Correspondant», 25 septembre 1865; *Les finances américaines en 1866*, «Le Correspondant» 25 octobre 1866.

<sup>5</sup> *Statistique religieuse et ethnologique des États-Unis*, «Le Correspondant» 25 mai 1854.

<sup>6</sup> *Excentricités sociales de la Nouvelle-Amérique*, «Le Correspondant», 25 mai 1867; *Les catholiques du Nouveau-onde jugés par les protestants*, «Le Correspondant», 10 décembre 1868.

<sup>7</sup> *Les partis politiques aux États-Unis*, «Le Correspondant», 25 octobre 1867.

<sup>8</sup> *Premières années de la paix aux États-Unis*, «Le Correspondant», 25 décembre 1867.

<sup>9</sup> *Du Mouvement catholique aux États-Unis*, «Le Correspondant» 25 novembre 1864; *De la confédération des provinces anglaises de l'Amérique du Nord*, «Le Correspondant», 25 février 1865; *Situation religieuse de l'Amérique anglaise*, «Le Correspondant», 25 juillet 1866.

<sup>10</sup> *La crise américaine, le coton et le travail libre*, «Le Correspondant» 25 mai 1861.

<sup>11</sup> *Le catholicisme en Amérique*, I. *Caractère religieux de l'Amérique*, «Le Correspondant», 10 août 1868; II. *La liberté religieuse*, «Le Correspondant», 25 janvier 1869, III. *Les origines de la séparation de l'Église et de l'État*, «Le Correspondant», 10 janvier 1870. Alphonse Cocharne (1826-1895), père dominicain, en 1849, à son arrivée au noviciat de Flavigny, adopta le nom religieux de Bernard. Il était prieur et maître des novices à Toulouse. Après «un court passage à Paris», Lacordaire l'appela à diriger le couvent de Saint-Maximin. En 1866 il était prieur de Bordeaux. Sur la vie de Cocharne voir L. de Lanzac de Laborie, *Le disciple préféré de Lacordaire. Le P. Chocarne d'après une prochaine publication*, «Le Correspondant», 10 octobre 1900, pp. 143-166; M.-J. Ollivier, *Le Père Chocarne de l'ordre de saint Dominique*, Paris, P. Lethielleux, 1900. Sur le pseudonyme de Chocarne la marquise Forbin d'Oppède, dans une lettre à Adeline Cochin,

Mais certainement les signatures plus prestigieuses furent celles de Augustin Cochin et de Charles de Montalembert. Le premier avait publié entre 1859 et 1861 deux articles sur *L'esclavage et la politique des États-Unis* (25 janvier 1859) et *Crise des États-Unis* (25 janvier 1861), études qui pré annonçaient la publication imminente des deux importants volumes sur *L'abolition de l'esclavage*, de 1861, et recensés par Henri Wallon, le 25 novembre 1861, avec une longue note et discussion intitulée *L'émancipation et l'esclavage*. Montalembert a publié le 25 mai 1865 *La victoire du Nord aux États-Unis* destiné à avoir un large écho non seulement en Europe, mais aussi sur le nouveau continent, au point de recevoir les félicitations du Président des États-Unis par le biais du Ministre américain à Paris John Bigelow.

Avant son voyage en Espagne d'octobre 1865, Montalembert avait projeté avec Guillaume Chabrol, Léon Lefébure et Lubersac<sup>12</sup>, un séjour aux États-Unis d'Amérique. C'était le souhait de Montalembert, comme le rappelle Lecanuet, «voir des catholiques d'une autre trempe que ceux de l'Europe, plus énergiques, plus entreprenants, moins soucieux d'un passé à jamais fini que d'un avenir plein de promesses». <sup>13</sup> De l'autre côté de l'Amérique tout était prêt à accueillir l'auteur de *La victoire du Nord*, mais à la veille de son départ, une colique rénale, à la suite de laquelle il subit une intervention chirurgicale avec de pénibles suites opératoires, le contraignit donc à annuler le projet.

L'échec du projet de voyage renvoyait à l'esprit l'ancienne intention de Lacordaire – représentant de la «tendance plus accentuée et cohérente filo-américaine du catholicisme français»<sup>14</sup> – de déménager aux

écrivait: «je partage tout à fait votre impression [...] sur l'article [*Le catholicisme en Amérique*, I] du P. Chocarne que n'aurais point deviné sous un nom supposé». Mme de Forbin d'Oppède à Mme Cochin, 19 Septembre 1868 St-Marcel, J.-R. Palanque (par), *Une catholique libérale du XIX<sup>e</sup> siècle: la marquise de Forbin d'Oppède d'après sa correspondance inédite*, éditions Nauwelaerts, Leuven, 1981, p. 159.

<sup>12</sup> Les «compagnons du voyage manqué d'Amérique» partirent dans cet objectif le 17 juillet 1866. *Journal intime inédit*, VIII, 1865-1870, Texte établi, présenté et annoté par Louis Le Guillou et Nicole Roger-Taillade, Honoré Champion, Paris 2009, pp. 198-199. Montalembert le 3 mai 1865 avait déjà annoté sur son journal le projet de voyage en Amérique.

<sup>13</sup> R. P. Lecanuet, *Montalembert*, t. III, *L'Église et le second Empire (1850-1870)*, Ancienne Librairie Poussielgue, Paris 1912, p. 410.

<sup>14</sup> M. Tesini, *Echi del «mito americano»: i cattolici liberali francesi dell'Ottocento*, «Il Politico», LVII, n. 2, 1992, p. 207.

États-Unis pour s'éloigner de la France de Charles X et qui, ensuite avec la chute des Bourbons et la naissance de «l'Avenir», n'eut plus la possibilité de la réaliser. Mais les mythes américains, irlandais, belges ou polonais, continuèrent à trouver un espace dans les pages du journal de Felicité-Robert de Lamennais, avec de longs et ponctuels articles des rédacteurs qui témoignaient de la sensibilité des catholiques français libéraux envers les thèmes des libertés nationales.

Lamennais, en 1835, juste après la sortie de la «première» *Démocratie en Amérique*, avait sollicité Montalembert à lire l'œuvre de Tocqueville, «livre instructif et très bien fait, quoiqu'un peu fatigant par l'affectation continue des formes de style de Montesquieu»<sup>15</sup>. L'abbé breton estimait l'analyse du penseur normand «impartiale et froide» et tellement excellente qu'elle lui avait transmis l'intérêt pour approfondir les connaissances sur le gouvernement américain. L'opinion de Montalembert était différente. En 1839 dans une lettre à Lacordaire, encore ébranlé par l'acte de fanatisme puritain, survenu à Boston en 1834 aux dommages d'un couvent d'Orsolines, saccagé et détruit, il jugeait la souveraineté populaire comme la cause des actes anti-catholiques. En raison de telles violences, il avait affirmé qu'en Amérique la démocratie moderne avait fondé un «misérable peuple de marchands», lequel n'avait produit aucun écrivain, philosophe, poète ou artiste<sup>16</sup>.

Après 1840, les catholiques français exprimèrent une nouvelle sympathie pour l'expérience constitutionnelle américaine qui naissait de la bataille pour la liberté d'association et de l'enseignement. Sur le «Correspondant» de septembre 1847, Montalembert exaltait la liberté d'enseignement qui en Amérique et en Angleterre n'existait que parce que là le droit d'association était sacré<sup>17</sup>.

Avec l'ascension politique de Louis Napoléon, l'histoire des catholiques libéraux devint «histoire de minorités intellectuelles et substan-

<sup>15</sup> Lamennais à Montalembert, La Chenaie, le 28 février 1835, *Lettre inédites de Lamennais à Montalembert*, par Eugène Forgues, Perrin, Paris 1898, p. 353.

<sup>16</sup> *Lacordaire-Montalembert. Correspondance inédite 1830-1861*, textes réunis, classés et annotés par L. Le Guillou avec révision par A. Duval et préface de J. Cabanis, Les Éditions du Cerf, Paris 1989, p. 449.

<sup>17</sup> C. de Montalembert, *Du rapport de M. Liadères contre la liberté de l'enseignement*, «Le Correspondant», 25 septembre 1847, p. 825.

tiellement aux marges des courants dominants»<sup>18</sup>. Ce fut à l'intérieur des rédactions des revues comme «Le Correspondant» que les jeunes catholiques libéraux tentèrent d'adapter le thème classique du mythe américain avec la nouvelle réalité politique créée par le Second Empire. Ce qui intéressait les rédacteurs du «Correspondant» furent les thèmes de la liberté religieuse et de l'égalité civile qui dans le Maryland avaient trouvé une pleine affirmation, par rapport à l'intolérance puritaine présente dans la New England<sup>19</sup>.

En 1861 durant son voyage en Pologne, Montalembert avait trouvé un Pays exaspéré et dans l'article *Insurrection polonaise*, publié sur le «Correspondant» de février 1863 ce dernier avait supplié la Russie d'arrêter, «d'abandonner une tâche aussi inextricable qu'immorale»<sup>20</sup>. La France aurait du intervenir par les voies diplomatiques comme elle l'avait fait pour la Grèce, l'Italie et le Mexique. Pendant un moment, remarquait-il, il avait cru que Napoléon III voulait vraiment rétablir la Pologne, mais les négociations entreprises n'aboutirent à rien et la Pologne fut abandonnée par l'Europe.

Au mois d'août 1863, la participation à Malines<sup>21</sup>, à l'Assemblée générale des catholiques, offrit l'occasion pour exprimer les sentiments de sympathie pour la Belgique, qui depuis 1830 était parvenue à réaliser les idées et les solutions qu'il avait exprimées avec la formule *L'Église libre dans l'État libre*.

Il fallait harmoniser la démocratie avec la liberté et le catholicisme avec la démocratie. Mais la première conciliation, démocratie-liberté, apparaissait plus complexe vu que la démocratie avait des «affinités naturelles» avec le despotisme et avec l'esprit révolutionnaire. Aux catholiques revenaient le devoir de faire devenir «libérale» la démocratie et «chrétienne» la liberté. Les légitimes aspirations libérales de la société moderne demandaient le développement énergétique de la responsabi-

<sup>18</sup> M. Tesini, *Echi del «Mito americano»*, cit., p. 214.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> R. P. Lecanuët, *Montalembert*, t. III, cit., p. 401.

<sup>21</sup> Cfr. *L'Église libre dans l'État libre*, premier discours prononcé à l'Assemblée générale des catholiques, tenue à Malines du 18 au 22 août 1863, «Le Correspondant» 25 août 1863; *L'Église libre dans l'État libre*, deuxième discours prononcé à l'Assemblée générale des catholiques, tenue à Malines du 18 au 22 août 1863, «Le Correspondant» 25 septembre 1863.



lité individuelle, de l'effort moral, considérés par Montalembert, notions fondamentales de la vie chrétienne<sup>22</sup>. Absolutisme, centralisation, démagogie étaient les grands ennemis de la démocratie libérale que le catholicisme avait intérêt à combattre. Et la constitution belge, selon lui, pouvait constituer un modèle pour l'Europe car l'édifice constitutionnel belge se fondait sur la liberté d'enseignement, la liberté de la presse, d'association et de culte.

En 1864, dans l'article *Le Pape et la Pologne*, Montalembert protesta à nouveau contre les abus de la force, contre «les agrandissements territoriaux de la Prusse»<sup>23</sup>, contre l'oppression du Pape et du peuple polonais. Et ce fut durant cette période qu'il suivit avec intérêt la guerre de sécession américaine, l'affranchissement des esclaves, l'abolition de l'esclavage, l'affirmation de la justice et de la liberté dans les États américains.

## Lumières et ombres du Nouveau Continent

Le 15 août 1857, Cochin communiquait par lettre à son beau-père Benoist d'Azy, d'avoir commencé un travail «sur les résultats de l'abolition de l'esclavage et de l'importation des chinois, indiens et nègres libres» dans les colonies françaises. Dans la même lettre il lui demandait si son beau-frère Augustin pouvait l'aider à trouver des documents utiles à son travail<sup>24</sup>.

A partir de la fin de 1858, il publia sur le «Correspondant» les premiers résultats de sa recherche. Le 25 novembre 1858 sortit l'article *L'enrôlement des noirs sur la côte d'Afrique*<sup>25</sup>. L'abolition de la traite appliquée à toutes les nations déjà à partir de 1807 était jugée par Cochin comme le triomphe du christianisme. Le Saint Siècle avait expressément

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 583.

<sup>23</sup> R. P. Lecanuet, *Montalembert*, t. III, cit., p. 402.

<sup>24</sup> *Au Comte Benoist d'Azy*, Allevard, 15 août 1857, in *Augustin Cochin, 1823-1872, Ses lettres et sa vie*, t. I, avec une introduction et des notes par Henry Cochin, Paris, Librairie Bloud & Gay, 1926, p. 165.

<sup>25</sup> L'article examinait «l'état actuel de la traite, le travail libre aux colonies; l'exploration et l'évangélisation de l'Afrique», «Le Correspondant», 25 novembre 1858, pp. 552-557.



condamné la traite des noirs tandis que la Hollande et le Brésil se préparaient à abolir l'esclavage, alors que l'Espagne catholique et l'Amérique protestante continuaient d'offrir au monde «le spectacle ignominieux dont pendant tant de siècles toutes les nations de l'Europe n'ont pas rougi»<sup>26</sup>.

En février 1859 Cochin publia sur le «Correspondant» *L'esclavage et la politique des États-Unis*<sup>27</sup>, inspiré comme le sous-titre suggérait, du discours du président américain James Buchanan, tenu à Washington le 22 novembre précédent.

En Europe, les États-Unis suscitaient des jugements contrastés en fonction des différentes idées politiques. Il y avait les «détracteurs» et les «courtisans», les uns et les autres privés de la nécessaire impartialité. Les partisans de la monarchie avaient tendance à décrire la société comme «tumultueuse et exécrationnelle, ouverte à l'esclavage, à la polygamie, à l'athéisme, résidence tranquille ou refuge hospitalier des banqueroutiers et des voleurs». Ces mêmes jugements excessifs se retrouvaient parmi les républicains pour lesquels ce monde représentait l'utopie réalisée, «la terre de Chanaan de la liberté du monde». Ils exaltaient «les merveilleux développements de cette nation sans voisins et sans limites», sans distinction sociales<sup>28</sup>.

Cochin préférait plutôt voir l'Amérique à travers ces «nobles traits que M. de Tocqueville» avait décrit «dans un des plus grands livres de notre âge»<sup>29</sup>. Il ne niait pas la présence dans le nouveau continent des éléments «permanents de perturbation morale», un désir immodéré de spéculation et de croissance, tous les maux qui allaient reconduire à l'esclavage, «le poison secret qui attaque les entrailles même de cette société». Avec cet article du «Correspondant» Cochin informait ses lecteurs que son attention était de mettre en évidence l'influence que l'esclavage avait engendré sur la politique générale des États-Unis, ailleurs, il aurait exposé les raisons et les moyens de supprimer l'esclavage.

Jefferson, dans la déclaration d'indépendance, avait proclamé l'égalité de tous les hommes, les droits inaliénables comme la liberté, mais

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 553.

<sup>27</sup> A. Cochin, *L'esclavage et la politique des États-Unis. À propos du dernier message du Président Buchanan*, «Le Correspondant», février 1859, pp. 197-224.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 197.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 198.

quand il demanda d'insérer un article condamnant explicitement l'esclavage, une majorité restreinte, d'un seul vote, rejeta cette proposition. L'affranchissement des esclaves ou l'opinion publique contre l'esclavage furent seulement des initiatives personnelles, comme celles de Washington, de Franklin et de John Jay. Mais personne ne chercha à légaliser l'émancipation des esclaves par peur, précisait Cochin, d'affaiblir la fédération américaine. Dans aucun article de la Constitution américaine il n'est fait référence à l'esclavage au point que, comme l'écrivait William Ellery Channing, en lisant la Constitution personne aurait pu supposer l'existence de l'esclavage dans le nouveau Continent.

Depuis 1780, les États-Unis avaient voté la suppression graduelle de l'esclavage. Des 13 États fondateurs, qui avaient constitué la Confédération, l'esclavage fut confiné dans le Delaware, le Maryland, la Virginie, dans les deux Caroline et en Géorgie.

En 1850, le *bill des fugitifs*, autorisa le maître à poursuivre les esclaves en fuite même dans les États libres. La loi mettait de fait au service des esclavagistes les officiers fédéraux : «Disposition odieuse qui viole – écrivait Cochin – le droit d'asile, rend les États libres forcément complices de l'État à esclaves, transforme les juges en limiers de police, et met la liberté de tout homme à la merci de la dénonciation calomnieuse du premier coquin venu!»<sup>30</sup>. Il cueillait dans le langage politique américain certains euphémismes hypocrites comme l'utilisation de la locution «institution particulière» en substitution de l'esclavage. L'américain évitait d'affirmer publiquement de «défendre l'esclavage», et préférerait accuser les abolitionnistes d'attaquer les «institutions particulières»<sup>31</sup>.

Le 4 mars 1857, avec le soutien des «partisans de l'esclavage», James Buchanan fut élu président des États-Unis. Précédemment il avait été secrétaire d'État du président Polk durant l'annexion du Texas, ambassadeur à Londres, et il était connu pour ses opinions favorables à l'annexion de Cuba. En somme, comme relevait de manière polémique Cochin, il avait «trois titres à la présidence». Le choix du candidat à la présidence intéressait limitativement chaque citoyen, alors que les partis politiques utilisaient le nom des candidats comme symbole de leurs théories politiques. Le «drapeau» de Buchanan, candidat démo-

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 206.

<sup>31</sup> *Ivi*, note 2.

cratique, était la doctrine de Monroe, pouvant se résumer à l'expression: «Américanisation de l'Amérique, l'Amérique aux Américains». Il avait habilement manœuvré envers les États esclavagistes, déclarant la légitimité constitutionnelle de l'esclavage; envers les abolitionnistes, en affirmant le contraire, et envers les nouveaux États en les rassurant en leur disant qu'ils pouvaient voter comme ils préféraient<sup>32</sup>. Son «séduisant programme» résidait dans «acheter ou prendre Cuba, s'établir au Mexique, menacer ou occuper l'Amérique centrale»<sup>33</sup>. Les aspirations de la politique officielle semblaient pourtant contraster avec les réflexions que le même président avait exprimé dans une lettre écrite à l'occasion de la cérémonie pour l'anniversaire de l'occupation des forts Duquesne et Pitt, qui s'était tenue à Pittsburgh le 25 novembre 1858. À cette occasion, au langage habile et rusé du «flibustier»<sup>34</sup>, avait fait de contrepartie le patriotisme d'un grand citoyen que Cochin espérait voir prendre le dessus sur sa politique officielle.

Les nations, observait Cochin, avaient deux modes pour s'agrandir: en se réservant «le beau nom de civilisation», ou bien en réalisant des «rapines». L'augmentation du nombre des États esclavagistes inquiétait Cochin au point de retenir certaine la décadence des États-Unis, la séparation probable, et la guerre civile possible<sup>35</sup>.

En 1859, Cochin nourrissait l'espoir que l'exemple des États-Unis du Nord soit suivi aussi dans le Sud, mais l'obstacle était de type économique. Les cultures comme le coton, le sucre ou le tabac – «choses dont l'homme peut à la rigueur se passer»<sup>36</sup> – étaient liées à l'esclavage, tandis que d'autres tels que la vigne ou le blé, «la nourriture nécessaire», étaient toujours, dans l'histoire, le fruit du travail libre.

Le 25 janvier 1861 Cochin revint sur le sujet avec l'article *La crise des États-Unis*. Son objectif était de mettre en lumière l'influence de l'esclavage sur la politique de l'Union. L'article commençait par quelques références bibliographiques et par la citation des études sur l'esclavage de Hinton Rowan Helper, George M. Weston, William Ellery Channing, Charles Sumner, Théodor Parker, Paul van Biervliet.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 210.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 220.

<sup>35</sup> A. Cochin, *L'esclavage et la politique des États-Unis*, cit., p. 224.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 202.

La déclaration d'indépendance, exprimée dans la proclamation so-lennelle de Jefferson - «les hommes ont tous été créés égaux et doués par leur Créateur de droits inhérents et inaliénables, parmi lesquels la liberté» - après trois quarts de siècle a continué à être contredite par l'esclavage. En 1787, l'esclavage n'avait pas été discuté pour maintenir l'union et en 1861, l'union était susceptible d'être remise en question pour ne pas sacrifier l'esclavage<sup>37</sup>.

De 1789 à 1860, les États du Sud avaient été les lieux d'origines de douze présidents, vingt-neuf secrétaires d'État, presque tous les présidents du Sénat. Certains hommes du Nord avaient des intérêts économiques au Sud et un peu plus de 600 000 habitants du Nord étaient d'origine sudiste. Alors que le Nord s'était éparpillé dans différents partis politiques comme l'expression d'une société libérale et pluraliste, le Sud s'était regroupé autour d'un parti unique dans le but de maintenir l'esclavage et de la protéger de toute menace. La conséquence était que «Les uns – écrivait Cochin – aiment mieux tolérer l'esclavage que de compromettre la durée du pacte fédéral; les autres préfèrent l'esclavage au pacte fédéral et menacent hardiment de se séparer plutôt que de se réformer»<sup>38</sup>.

Cochin aurait aimé définir l'Amérique la «terre de Chanaan», mais l'esclavage avait de fait détruit ce «noble rêve». En idéal réplique, vingt deux ans après, au Montalembert de 1839, Cochin définissait les États-Unis la nation illustre, chrétienne et généreuse qui avait donné naissance à des orateurs, poètes, historiens, journalistes, économistes et romanciers. L'Amérique était la nation qui savait parler «le langage du bon sens», mais qui tolérait et justifiait les hommes «qui achètent des hommes, des pères qui vendent leurs enfants, des magistrats qui chassent aux esclaves, des prêtres qui amnistient la servitude, des femmes qui ne servent qu'à reproduire des enfants qui seront vendus»<sup>39</sup>.

L'esclavage devait être combattu sur le terrain de la politique. Un grand parti politique modéré dans tous les États libres était le meilleur instrument pour le succès d'une opinion publique raisonnable.

<sup>37</sup> A. Cochin, *La crise des États-Unis*, «Le Correspondant», 25 janvier 1861, p. 115.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 121.

La loi sur les fugitifs avait créé des occasions de débats passionnés et le parti républicain présent dans les plus grandes villes, était parvenu, avec habilité, à porter ce thème au Congrès et en dehors, aux élections locales, aux *conventions préparatoires* focalisant tous les votes sur les candidats de ce parti. Le Sud en revanche était resté victime de ses propres tactiques politiques puisque les candidats qui avaient centré leur débat sur la question de l'admission des nouveaux États, présentaient des opinions imperceptiblement différentes qui ne justifiaient pas la désunion et qui, au contraire, révélaient la tactique politique: «empêcher que personne n'obtienne la majorité absolue, et de renvoyer l'élection au Congrès»<sup>40</sup>. Dans cette situation exceptionnelle la Chambre des représentants vota par États et les partis extrêmes ont voté afin de permettre le triomphe du candidat du parti intermédiaire c'est-à-dire de Lincoln. La tactique aboutit donc à la nomination des électeurs fédéraux.

La crise, née de la haine des États esclavagistes, aurait fini par se répercuter contre eux. Cochin ne se serait jamais lassé de souligner, en reprenant une idée que l'on rencontre déjà chez Tocqueville, l'esclavage nuisait non seulement aux esclaves, mais aussi à leurs maîtres: «Je plains ardemment les quatre millions de noirs, mais je ne me console pas surtout de l'état moral, politique, social, religieux, où la pratique inhumaine de l'esclavage a plongé dix millions de blancs, et, par leur obstination, l'une des premières civilisations du monde»<sup>41</sup>.

L'élection «régulière et constitutionnelle» de Lincoln n'aurait pourtant pas pu conduire directement à l'abolition de l'esclavage puisque le président n'avait aucune autorité sur les institutions locales des États. Le Sud n'avait pas voulu accepter ce résultat légitime et, comme Cochin écrivait, pour le «Correspondant», examinant le livre du comte Agénor de Gasparin, *Un grand peuple qui se relève - Les États-Unis en 1861*, avait procédé à démembrement de la patrie en déclarant la guerre<sup>42</sup>. Si le Sud avait gagné, l'esclavage aurait été circonscrit, si le Nord avait gagné l'esclavage aurait été vaincu. La sécession, toutefois, n'aurait abouti à la paix, ni à la renaissance du «travail cotonnier». Si les noirs devenaient libres, ils seraient restés au Sud, alors que si le résultat de la guerre avait

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 136.

<sup>42</sup> A. Cochin, *Bibliographie*, «Le Correspondant», mars 1861, p. 604.

abouti au maintien de l'esclavage, ils auraient fui au Nord «à moins d'une nouvelle muraille de la Chine»<sup>43</sup>.

Lincoln était entré dans l'histoire «par la porte magnifique du martyr»<sup>44</sup>, assassiné le 11 avril 1865, peu après sa réélection. Il s'était distingué pour avoir rapporté la paix dans son pays et libéré quatre millions d'esclaves «pour les introduire dans la terre promise de la liberté!»<sup>45</sup>. De la vie de Lincoln, Cochin rappelait la disparition prématurée de sa mère, la possibilité d'accéder à un système d'instruction gratuit, sa bibliothèque constituée autour de livres fondamentaux: la Bible, une biographie de Washington et les *Commentaires* de Blackstone<sup>46</sup>.

Lincoln avait été élu Président dans une période dans laquelle la question de l'esclavage commençait à devenir la grande question politique des États-Unis. Il était l'adversaire de l'esclavage dans une époque où, comme observait Cochin, «ce n'était pas chose commode, où dans son État et dans les États voisins l'immense majorité était contraire à cette opinion»<sup>47</sup>.

Dans les États du Sud, les représentants qui siégeaient au Congrès, élus en proportion à la population, pouvaient compter sur un million d'électeurs supplémentaires puisque la constitution consentait de compter «pour un cinquième les personnes *autres que les citoyens*». L'esclavage, en outre, s'était révélé une ressource pour la création de nouveaux États qui, de simples territoires, au moment où ils atteignaient un certain nombre d'habitants, pouvaient demander le titre d'État. De tels mécanismes avaient fini par garantir à ces États «la majorité, soit pour la représentation des électeurs, soit pour la nomination des sénateurs»<sup>48</sup>.

## Les solutions à l'esclavage: abolition immédiate et indemnité équitable

<sup>43</sup> Id., *Mélanges. États-Unis. Proclamation de M. Lincoln*, «Le Correspondant», février 1862, p. 389.

<sup>44</sup> Id., *Abraham Lincoln*, conférence prononcée le 14 mars 1869 à la réunion publique du Théâtre Impérial, présidée par M. Laboulaye, Paris, Librairie Degorce-Cadot, 1869, p. 5. La conférence fut publiée aussi sur «Le Correspondant» du 10 avril 1869.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 11-18.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 29.

*L'abolition de l'esclavage*, publiée en deux tomes chez l'éditeur parisien Lecoffre, reçurent immédiatement une brève remarque sur la revue «Le Correspondant» avec la signature d'Albert de Broglie. Il ne s'agissait pas d'une brochure improvisée pour la circonstance, mais d'un travail important résultat d'une réflexion sérieuse et de recherches rigoureuses conduites sur plusieurs années, qui avaient le mérite de présenter la crise des États Unis non comme une «analyse pathétique», mais comme un des majeurs problèmes de l'avenir et duquel aurait dépendu l'équilibre politique du monde<sup>49</sup>.

Cochin avait examiné les résultats économiques et moraux du travail libre et du travail servile, et avait présenté les dangers d'une servitude prolongée, de loin supérieurs à ceux, toujours possibles, d'une émancipation précipitée. Selon Broglie ces pages, ne montraient pas seulement tout le talent de Cochin, mais témoignaient aussi de ses diverses qualités de catholique orthodoxe, de journaliste attentif aux questions de politiques et sociales, d'administrateur d'œuvres de charité.

En novembre 1861, Henri Wallon publia sur le «Correspondant» une longue note et discussion sur les deux tomes de Cochin. Une note de la rédaction précisait que la synthèse complète que le recenseur avait proposé de l'ouvrage, présentait une «seule lacune» due à la modestie de Wallon qui avait préféré ne pas citer ses travaux sur *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* et son engagement comme secrétaire et rapporteur de la Commission de 1848 et comme représentant des colonies françaises<sup>50</sup>.

Avec son œuvre Cochin avait ouvert une enquête: «Le livre est tout à la fois un résumé de l'histoire de l'esclavage dans les colonies et l'analyse la plus complète des documents qui peuvent jeter de la lumière sur le grand acte de l'émancipation»<sup>51</sup>.

La «leçon terrible» que l'œuvre de Cochin offrait au lecteur était que «l'esclavage, que les plus sages auteurs de la Constitution voulaient en bannir, qu'une voix de plus en aurait expressément repoussé, qu'aucune voix n'y fit inscrire, l'esclavage maintenu par le seul fait qu'on le

<sup>49</sup> A. de Broglie, *L'abolition de l'esclavage par M Augustin Cochin*, «Le Correspondant», janvier 1861, p. 196.

<sup>50</sup> H. Wallon, *L'émancipation et l'esclavage*, «Le Correspondant», novembre 1861, p. 451.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 453.

passait sous silence»<sup>52</sup> menaçait la république américaine qui était fondée au nom de la liberté.

*L'abolition de l'esclavage* valut à l'auteur le prix de l'Académie française (3 juillet 1862), l'admission à l'Académie de Sciences politiques et morales et une chaire au Collège de France.

En Amérique, comme référa le périodique protestant «The Christian Examiner», le travail de Cochin pouvait être classé parmi les plus «remarkable, fascinating and timely books of the past year [...] as sagacious as de Tocqueville's work on America; and as ardent as Victor Hugo's *Legend of Ages*»<sup>53</sup>.

En 1862 Cochin envoya les deux volumes de son œuvre à Orestes Brownson<sup>54</sup> qui, depuis 1857, l'avait encouragé aussi bien que Montalembert, à poursuivre ces études. Brownson, catholique américain connu également en France, signalait *l'Abolition de l'esclavage* à Mary Louise Booth, jeune traductrice et fille d'une immigrée française, qui en janvier 1863 publia, pour les éditions Walker and Wise, le premier tome de l'œuvre de Cochin avec comme titre *The Results of Emancipation*, et peu après, le second *The Results of Slavery*<sup>55</sup>. Toutefois, si la première partie de l'œuvre eut quatre éditions, le second tome – qui dédiait l'entier 4<sup>ème</sup> livre aux *États-Unis d'Amérique* – ne reçut pas «the same degree of entusiastic response»<sup>56</sup> et n'alla pas au-delà de la première édition car Cochin «as a Frenchman who had never visited the United States, [...] did not fully appreciate how deep were the roots of racial and social problems in America»<sup>57</sup>.

La traduction du premier tome avait été donnée aux imprimeries juste après *l'Emancipation Proclamation* de Lincoln rendue effective le 1<sup>er</sup> janvier 1863 et limitée aux États «rebelle»<sup>58</sup>. L'œuvre de Cochin, malgré

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 471.

<sup>53</sup> Cité dans C. Ponsatte and A.M. Ponsatte, *Augustin Cochin's L'Abolition de l'esclavage and the Emancipation Proclamation*, «The Review of Politics», 46, n. 3 July, 1984, p. 414.

<sup>54</sup> Sur la pensée de Brownson voir D. Caroniti, *Problema sociale, nazione e cristianesimo: Orestes A. Brownson*, Soveria Mannelli, Rubbettino 1998.

<sup>55</sup> *The Results of Slavery* by Augustin Cochin, translated by Mary L. Booth, translator of Count de Gasparin's works on America, Walker, Wise and Company, Boston 1863.

<sup>56</sup> Voir C. Ponsatte and A.M. Ponsatte, *Augustin Cochin's L'Abolition de l'esclavage and the Emancipation Proclamation*, «The Review of Politics», 46, n. 3 July, 1984, p. 415.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 422.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 416.



tout, avait le mérite de donner réponse aux craintes que les unionistes ressentaient sur les conséquences de l'émancipation, et en France, offrait un point de vue opposé au gouvernement de Napoléon III en faveur des États du Sud<sup>59</sup>.

Le premier tome s'ouvrait sur une longue dédicace à Victor de Broglie qui avait approuvé et encouragé le projet de recherche de Cochin<sup>60</sup>. L'auteur parcourait dans la dédicace les étapes de l'action de l'aristocrate français en faveur de la suppression de la traite des noirs, le rôle par lui joué à travers la présidence de la commission chargée de préparer un rapport sur l'abolition de l'esclavage. Abolition qui aurait été décrétée par l'Assemblée constituante de 1848.

L'économie politique avait affirmé la supériorité du travail libre sur celui servile, condamnant «tout ce qui prive l'homme de la condition essentielle de sa vie morale et matérielle» c'est-à-dire la famille<sup>61</sup>. Et aussi la charité et la politique rejoignait les mêmes conclusions de l'économie: «la charité [...] déteste l'esclavage parce qu'il opprime la race inférieure; la politique, plus haute, le condamne surtout parce qu'il corrompt la race supérieure»<sup>62</sup>.

Cochin constatait que toutes les nations gouvernées ou par les monarchies ou par des républiques, aussi bien que le clergé catholique ou protestant, avaient été complices de l'esclavage. Son ouvrage paru en 1861, année durant laquelle le tsar de Russie avait proclamé l'émancipation de vingt millions de serfs et en Amérique Lincoln commençait son mandat présidentiel.

L'expérience des colonies françaises consentait d'évaluer les avantages et les défauts de l'émancipation «immédiate» et d'en vérifier les résultats. Dans ces territoires, une large immigration était sollicitée, car il était d'opinion courante de penser que l'abolition de l'esclavage avait conduit les noirs à éprouver une répulsion envers le travail. Selon l'auteur, tout cela était une preuve d'«une grande ignorance de l'histoire de nos colonies, ou plutôt de toutes les colonies»<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 420.

<sup>60</sup> A. Cochin, *L'abolition de l'esclavage*, tome premier, 1<sup>er</sup> partie, *Résultats de l'abolition de l'esclavage*, Jacques Lecoivre éditeur, Paris 1861, p. III.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. X.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 220.

L'immigration n'était pas la conséquence de l'émancipation, mais de l'esclavage. Il y avait une disproportion entre territoire et population et une mauvaise culture générée par le même esclavage<sup>64</sup>.

L'esclavage était la «mauvaise plante» qui niait tous les principes fondateurs d'une société: famille, propriété, justice. A l'aide des données statistiques, Cochin mettait en évidence le nombre réduit de mariages entre esclaves, en raison, comme l'avait magistralement expliqué Tocqueville, de l'impossibilité d'exercer une propre autorité conjugale<sup>65</sup>.

Dans les colonies où l'esclavage avait été supprimé, on avait pu enregistrer une augmentation significative des mariages, du nombre des fils légitimes, ou reconnaissances, au point de pouvoir déclarer que: «Le même jour, à la même heure, les colonies ont vu naître deux choses saintes : la liberté, la famille!»<sup>66</sup>.

La négation de la liberté et de la famille avait conduit au concubinage, à l'humiliation et à l'oppression. L'examen des origines de l'esclavage démontrait que ni la monarchie, ni le clergé n'avaient été responsables de l'affirmation de l'esclavage dans les colonies. Le gouvernement français et le clergé pouvaient en revanche être accusés d'avoir toléré et puis pratiqué l'esclavage: «Le gouvernement de la monarchie – observa-t-il – est [...] directement coupable d'avoir, dans l'intérêt du commerce des ports, autorisé, encouragé la traite, et il a pu colorer cette abomination de prétextes religieux»<sup>67</sup>. Le clergé, mal recruté et «mêlé d'éléments corrompus», fut substitué par des jésuites, par des dominicains, des capucins, de la congrégation du Saint Esprit, religieux qui devinrent pour les colonies un clergé «pur» et apte à diriger leurs résidences en en faisant des modèles d'organisation. Cochin ne cachait pas sa propre répulsion relative à l'idée d'un esclavage «modèle» rendu docile par des hommes de foi. Il devait pourtant reconnaître que la force de l'Évangile était d'avoir été capable de remédier à cette idée et que l'évangélisation complète de la race noire, la plus «avide» de religion, exigeait la liberté de l'âme et du mariage<sup>68</sup>.

Ces mêmes conclusions pouvaient être tirées en observant le modèle des colonies anglaises. Là différents ministères, sans distinction de parti,

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 224.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 275.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 278.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 294.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 325.

s'étaient exprimés en faveur de l'émancipation en accordant une large indemnité, facilitant le crédit et évitant une nouvelle traite grâce aussi aux gouverneurs «fermes, conciliants, capables, intègres»<sup>69</sup>.

L'expérience positive des colonies pouvait être une leçon pour les États-Unis. Ici le Sud, ne possédant de grandes villes et ports, avait laissé l'activité commerciale et maritime au Nord. Une analyse comparative entre les villes du Nord et du Sud démentait l'idée récurrente de considérer le Nord comme une région exclusivement industrielle «impropre à la culture», incapable de pourvoir à eux-mêmes<sup>70</sup>. Avec des données détaillées, Cochin démontrait que le Sud – à l'exception du coton, du sucre de canne et du riz – produisait des produits agricoles en quantités inférieures au Nord: «Le Sud a le coton qui est le pain des machines, mais le Nord a le blé, qui est le pain des hommes»<sup>71</sup>.

Dans son introduction, Cochin expliquait la rigoureuse méthodologie utilisée pour l'élaboration des deux volumes, les longues recherches d'archive et bibliographiques, la consultation demandée à des hommes qui, sur différents fronts, s'étaient occupés de l'esclavage. Pour se dégager dans le *mare magnum* des sources bibliographiques, il s'était fait guider par Montalembert, l'«illustre et obligeant ami qui sait, qui lit, qui apprend plus que personne, avec fine curiosité passionnée»<sup>72</sup>.

Dans son «voyage autour du monde», Cochin avait compris que les deux races pouvaient se rapprocher et de leurs efforts faire ressortir le progrès avec le travail, et «de leurs sangs mêlés, naîtrait une troisième race intermédiaire, prédestinée à posséder et à peupler ces régions, une race providentiellement faite pour ce climat par Celui qui fit ce climat pour elle»<sup>73</sup>. Contre ce projet providentiel, l'esclavage était intervenu et avait nié à l'homme la famille et la justice.

La guerre de sécession qui se déroulait était une guerre entre blancs, entre concitoyens. C'était une guerre civile, «contre la justice et contre la nature»<sup>74</sup>.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 454.

<sup>70</sup> Id., *L'abolition de l'esclavage*, t. II, II partie, Livre IV, cit., p. 57.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>72</sup> Id., *L'abolition de l'esclavage*, t. I, I<sup>er</sup> partie, cit., p. XVIII.

<sup>73</sup> *Ivi*, pp. XXIII-XXIV.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. XXIX.

Si en Amérique la production du coton était devenue un synonyme d'esclavage, en Afrique elle aurait pu être un synonyme de liberté: «l'esclavage – remarquait-il avec acuité – aura cessé quand on ira acheter des choses là où l'on a coutume d'acheter des personnes, et le progrès de la culture de l'arachide et du commerce de l'huile de palme sur la côte d'Afrique feront plus pour l'émancipation que bien des meetings, des discours et des travaux comme le mien»<sup>75</sup>.

L'horreur que Cochin éprouvait pour l'esclavage dérivait de sa foi chrétienne. L'esclavage n'aurait pas été aboli sans le concours du christianisme et dans la lutte contre le bien et le mal «ce sera certainement, – comme il le notait en conclusion de son second tome – ce sera prochainement le bien»<sup>76</sup>.

Le 13 Janvier 1866, Cochin communiquait à son ami évêque d'Orléans, Felix Dupanloup, que vingt sept États avaient ratifié un amendement de la constitution qui abolissait «définitivement, légalement, l'esclavage». Il s'agissait, précisait-il, de deux «lignes sacrées» qui avaient fait disparaître, à travers la guerre, un crime<sup>77</sup>. C'était un signe évident de l'intervention de la Providence qui, selon Cochin, avait transformé une guerre commencée sans aucun projet d'émancipation des esclaves en un grand acte de justice et d'humanité.

## La nation qui se relève

Le 21 mai 1865, Montalembert annotait dans son *Journal intime* le lourd engagement d'un après-midi passé à corriger l'article sur «l'Amérique» suivant les corrections indiquées par Théophile Foisset, Alfred de Falloux et Augustin Cochin: «ce qui n'est pas une tâche médiocre. J'en suis littéralement épuisé»<sup>78</sup>. L'article, comme dans la meilleure tradition de la «troisième série» du «Correspondant», avait été lu et révisé par tout le comité de rédaction. Une pratique qui avait commencé quand, après la démission de Charles Lenormant, un comité de cinq personnes

<sup>75</sup> *Ivi*, p. XXXIII.

<sup>76</sup> *Id.*, *L'abolition de l'esclavage*, t. II, III partie, cit., p. 470.

<sup>77</sup> *A Monseigneur Dupanloup*, in *Augustin Cochin, 1823-1872, Ses lettres et sa vie*, tome II, cit., p. 91

<sup>78</sup> Ch. de Montalembert, *Journal intime inédit*, t. VIII: 1865-1870, cit., p. 79.

avait collégalement assumé les fonctions de directeur: comité présidé par Montalembert et composé de Falloux, Albert de Broglie, Lenormant, Foisset, Cochin et avec comme secrétaire Douhaire<sup>79</sup>.

Le travail fut discuté à nouveau par le *Conseil* le jour suivant et reçut «des lamentations désespérées de Foisset», incompréhensibles pour l'auteur comme pour Falloux<sup>80</sup>.

Dans *La victoire du Nord aux États-Unis* – sortie aussi, en même temps, en brochure chez l'éditeur parisien E. Dentu –, tout en remerciant le dessin providentiel qui avait amené la guerre de sécession à ce résultat, Montalembert écrivait:

Il faut remercier Dieu, parce qu'une grande nation se relève, parce qu'elle se purifie à jamais d'une lèpre hideuse, qui servait de prétexte et de raison à tous les ennemis de la liberté pour la maudire et la diffamer; parce qu'elle justifie en ce moment toutes les espérances qui reposaient sur elle, parce que nous avions besoin d'elle, et qu'elle nous est rendue, repentante, triomphante et sauvée.

Oui, il faut remercier Dieu, parce que cette lèpre de l'esclavage a disparu sous le fer des vainqueurs de Richmond, extirpée pour toujours du seul des grands peuples chrétiens qui, avec l'Espagne, en fût encore infectée; parce que ce grand marché d'homme est fermé, et qu'on ne verra plus jamais, sur le glorieux continent de l'Amérique septentrionale, mettre à l'enchère une créature humaine, faite à l'image de Dieu, pour être adjugée et livrée en proie, avec sa femelle et ses petits, à l'arbitraire, à l'égoïsme cruel, au lucre infâme, aux viles passions d'un de ses semblables<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> R.P. Lecanuet, *Montalembert*, t. III, cit., p. 116.

<sup>80</sup> Ch. de Montalembert, *Journal intime inédit*, t. VIII: 1865-1870, cit., p. 80

<sup>81</sup> Id., *La victoire du Nord aux États-Unis*, E. Dentu, Paris 1865, pp. 9-10. Montalembert avait voulu accompagner le livre avec un appendice contenant deux lettres de l'évêque d'Orléans Felix Dupanloup. La première sur l'esclavage, datée du 6 avril 1862 et dirigée au clergé de son diocèse, la seconde à Augustin Cochin – du 2 avril 1863 – pour le remercier d'avoir reçu le discours de Lincoln du 4 mars précédent et transmis de la part de Bigelow. Dupanloup, dans un premier temps, qui n'avait pas autorisé Montalembert à publier cette lettre. Cfr. *A Monseigneur Dupanloup*, 3 mai 1865, in *Augustin Cochin, 1823-1872, Ses lettres et sa vie*, t. II, avec une introduction et des notes par Henry Cochin, Paris, Librairie Bloud & Gay, 1926, p. 66. L'ouvrage de Montalembert a été traduit, toujours en 1865, sans aucune indication des éditeurs et des traducteurs, à Buenos Aires en espagnol (*La Victoria del Norte en los Estados Unidos*, traducción del Correo del Domingo, Imprenta del Siglo, Buenos Aires 1865); à Boston en anglais (*The victory of the North in the United States*, translated from the French, for Littell's Living

Un mois après, le 20 juin, vingt deux lettres reçues et annotées sur le journal attestait la divulgation de *La victoire du Nord aux États-Unis*. Parmi ceux qui lui avaient écrit: le Président des États-Unis, Ernest Naville, John Bigelow, Dupont-White, l'«adhésion passionnée» d'Odilon Barrot et de Prévost Paradol<sup>82</sup>. Mais il ne s'agissait pas toujours de jugements positifs tant est si bien que le 12 août, il répondit à une lettre de la marquise de Forbin d'Oppède et écrivait:

Très chère voisine, j'attendais avec impatience votre adhésion à ma *Victoire du Nord*; non pas que je fusse incertain sur votre opinion, mais parce que j'ai toujours grand besoin de me sentir appuyé ou approuvé par ceux que j'aime, et que dans cette circonstance récente, j'ai été peut-être plus contesté et plus blâmé que jamais. Je n'ai pas entendu précisément les *clameurs* dont l'écho est venu jusqu'à vous, mais j'ai très bien compris les murmures, les airs pincés, les allusions moqueuses, les *silences* surtout dont j'ai été entouré. J'aurais été vu avec une *petite dame*, dans une petite loge, à je ne sais quels petits théâtres où les émules de Thérèse font les délices de la jeunesse monarchiste de l'ancien et du nouveau régime, qu'on ne m'aurait pas fait des mines plus renfrognées! A vrai dire, je crois qu'on me l'eût beaucoup plus volontiers pardonné. Ce qui m'a le plus peiné, moins encore pour moi que pour eux-mêmes, c'est le mécontentement de gens que je n'aurais jamais soupçonnés de faiblesses de ce genre, par exemple le vertueux Melun! Adolphe Baudon!! Chef de la Société de S. Vincent de Paul!!! et pardessus tout notre ami Foisset, qui n'est pas encore consolé de ce qu'il appelle ma faute. D'après cela, jugez de ce qu'a dû être l'opinion du faubourg St-Germain, et surtout du clergé, à qui le *Monde* a instillé une salubre horreur des États-Unis, et à qui cet organe de l'orthodoxie *comme il faut* disait encore hier: *John Brown à été justement pendu pour ses méfaits*<sup>83</sup>.

Age, Littel & Gay, Boston 1865); en allemand à Augsburg (*Graf Montalembert über den Sieg des Nordens in den vereinigten Staaten*, 1865).

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 87. Sur le *Journal intime* del 1865-1870, Montalembert avait enregistré les jugements en faveur et en défaveur de son article. Jugements critiques qui étaient selon Foisset «à outrance», de Melun, Benoist d'Azy et du curé de la Madeleine l'abbé de Guerry, auquel s'ajoutait «Le Courrier du Canada» avec 4 articles. Globalement 16 avis négatifs. En faveur, une longue liste de 115 noms, qui débutait avec le prince de Broglie, et qui reportait le nom de Le Play «très vif», Falloux, Gratry, le prince Galitzin, l'abbé Perreyve, le Ministre d'État Dechamps «lettre très vive», Gustave de Beaumont, François Lenormant et P. Capececiatro. Cfr. C. de Montalembert, *Journal intime inédit*, tome VIII, cit., pp. 821-824.

<sup>83</sup> Charles de Montalembert à Mme de Forbin, Maiche (Doubs) ce 12 Août 1865, in: J.-R. Palanque (par), *Une catholique libérale du XIX<sup>e</sup> siècle: la marquise de Forbin d'Oppède*, cit., p. 75.

Les amères réflexions que Montalembert confiait à son amie, libérale catholique et légitimiste, naissaient des dures critiques que son travail avait reçues parmi les conservateurs français, favorables aux États du Sud et qui jugeaient «subversives» les idées des cercles libéraux favorables aux «nordistes»<sup>84</sup>.

Le 2 décembre 1866 Montalembert annotait dans son *Journal intime* d'avoir reçu de Bigelow un volume sur la correspondance diplomatique américaine dans lequel étaient rapportées les «dépêches» échangées entre lui et son Secrétaire d'État William Henry Seward sur la *Victoire du Nord* insérées dans le volume de la traduction anglaise<sup>85</sup>.

L'intérêt de Montalembert pour les États-Unis ne se manifestait pas seulement à travers ses écrits, mais aussi à travers ses rencontres et entretiens sur les thèmes américains avec des voyageurs et des chercheurs. Parmi eux, Louis-Prosper-Ernest Duvergier de Hauranne qui depuis août 1865 jusqu'à avril 1866 avait amusé les lecteurs de la «Revue des deux Mondes» avec douze «si excellents articles»<sup>86</sup>, selon la définition de Montalembert, fruit de son voyage en Amérique du Nord et des ses conversations passionnées avec Tocqueville<sup>87</sup>.

Au début de son article sur *La victoire du Nord*, Montalembert rappelait l'assassinat du président américain Lincoln, la «victime immolée sur l'autel de la victoire de la patrie, au sein d'une de ces catastrophes souverainement tragiques qui couronnent certaines causes et certaines existences d'une incomparable majesté»<sup>88</sup>. L'auteur saluait avec satisfaction la victoire des États du Nord qui avait assuré le triomphe «du pouvoir légitime sur une révolte inexcusable, de la justice sur l'iniquité, de la vérité sur le mensonge, de la liberté sur l'esclavage»<sup>89</sup>.

La victoire des États de l'Union contre les États du Sud était l'expression de la lutte entre la liberté et l'esclavage, une liberté victorieuse qui en Europe semblait compromise et déshonorée par les faux amis de la liberté. Toutefois, s'il ne fallait pas commettre l'erreur de penser que

<sup>84</sup> Voir J.-R. Palanque, *ivi*, p. 75, note n. 2.

<sup>85</sup> Ch. de Montalembert, *Journal intime inédit*, t. VIII, cit., p. 146.

<sup>86</sup> Cfr. Mercredi 15 avril 1868, *Journal intime inédit*, *ivi*, p. 457.

<sup>87</sup> Son séjour américain fut exposé en deux tomes intitulés *Huit mois en Amérique. Lettres et notes de voyage (1864-1865)*. Cfr. note n. 1, *ibidem*.

<sup>88</sup> Ch. de Montalembert, *La victoire du Nord aux États-Unis*, cit., p. 6.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

les sudistes furent tous des ennemis de la justice et de la liberté, et que les nordistes furent tous des vrais et sincères libéraux<sup>90</sup>, on pouvait à juste titre soutenir que tous les ennemis «patents ou secrets, politiques ou théologique de la liberté», avaient été en faveur du Sud.

Entre les catholiques américains, «à l'exception du savant et éloquent docteur Brownson»<sup>91</sup>, personne ne s'était consacré à l'émancipation des noirs, même si – et c'était sa «petite consolation» – personne n'avait osé faire l'apologie de l'esclavage américain. Montalembert entendait chez bon nombre de catholiques «une aversion instinctive contre l'Amérique» dont l'origine pouvait être attribuée à Joseph De Maistre. L'influence de Maistre avait été incontestable dans le milieu catholique et ses “paradoxes” avaient fini pour avoir plus de succès que le «génie et le bon sens» exprimés dans ses œuvres. Il n'aimait pas les États-Unis dont les origines semblaient contredire certaines de ses théories les plus chères. Mais selon Montalembert, Maistre avait commis l'erreur de transformer «ses répugnances en prophéties»<sup>92</sup>. Ce peuple, en revanche, avait su faire une guerre civile avec force et même aussi extrême violence sans connaître l'anarchie de la France révolutionnaire. Les armées américaines avaient été commandées par des généraux “improvisés” qui s'étaient révélés habiles stratèges et des modérés et courageux hommes politiques<sup>93</sup>. Montalembert rappelait aussi les généraux de l'armée confédérale car son admiration et son hommage allait à l'ensemble du peuple américain, qui sur le champ avait démontré le même courage, les mêmes énergie, abnégation et esprit de sacrifice :

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>93</sup> En 1870 Augustin Cochin a tenu une conférence sur le général unioniste Ulysse Grant (1822-1885), dix-huitième président des États-Unis, dans laquelle il affirmait avoir été, du début à la fin, un partisan résolu du Nord, toutefois, il écrivit: «au point de vue où nous devons nous placer aujourd'hui, à la distance où nous sommes, étant tous désireux que les traces d'une longue guerre fratricide disparaissent et dans les coeurs et dans les faits, nous devons considérer les vainqueurs du Nord et leurs adversaires du Sud comme deux parties d'une grande famille un instant divisée, mais enfin réconciliée. Le droit était du côté du Nord, et le droit a triomphé. Dans la lutte qui a précédé ce triomphe, la convenance autant que la justice nous oblige à flétrir des deux côtés beaucoup de crimes, et des deux côtés à admirer beaucoup de vertus». Augustin Cochin, *Le général Ulysse Grant, Président actuel des États-Unis d'Amérique, Conférences et lectures*, Librairie Académique, Didiet et C.ie, Libraires Éditeurs, Paris 1871, pp. 68-69.



«toutes nos sympathies – écrivit-il – sont pour le Nord, mais elle n'ôtent rien à l'admiration que nous inspire le Sud»<sup>94</sup>.

La République américaine pouvait être comptée parmi les états modèles comme la *polis* grecque ou la *res publica* romaine. La guerre d'indépendance avait créé sa nationalité, celle de sécession avait détruit l'esclavage. Les vertus militaires apparaissaient toutefois inférieures par rapport à celles civiques montrées par le peuple américain durant la guerre civile. Montalembert faisait référence au respect des lois et de la liberté, car aucune garantie juridique n'avait été suspendue, aucune loi n'avait été violée. En Europe, en revanche, les peuples s'étaient laissés « rassurer et consoler » par les dictatures auxquelles ils avaient abandonné la propre souveraineté. Sur le vieux continent «les crimes politiques ont toujours servi de motif ou de prétexte à des bouleversements dans la législation»<sup>95</sup>. La démocratie américaine avait offert une leçon magistrale, elle n'avait pas “perdu la tête”, elle ne s'était pas laissée emporter par la panique et les fureurs; elle ne s'était pas fait submerger par des actes inhumains. Même devant l'assassinat de Lincoln. À ce propos Montalembert clarifiait que le prix établi pour ceux qui collaboraient à la capture des assassins ne devait être entendu comme l'expression d'une législation barbare. La somme d'argent n'était pas destinée à celui qui aurait apporté une «tête» (comme il apparaissait souvent dans plusieurs traductions erronées, qui avaient divulgué la nouvelle en Europe).

La capacité des américains d'avoir su réagir, sans piétiner les lois et les libertés, à un événement dramatique comme l'assassinat de Lincoln, offrait l'occasion pour s'attarder sur une analyse comparative avec la réalité française, encore privée de cette *égalité des conditions* qui consentait à tous les américains de n'avoir aucune exclusion déterminée de façon insurmontable par la naissance ou par les conditions économiques. Qu'on se souvienne de Lincoln, écrivait-il: «Un homme qui a été d'abord bûcheron, puis terrassier, puis batelier, puis avocat, devient président des États-Unis et dirige en cette qualité, une guerre plus formidable et surtout plus légitime que toutes les guerres de Napoléon». En Europe l'assassinat d'un homme politique aurait été combattu avec la violation de la loi et cela aurait pu donner naissance à un

<sup>94</sup> Ch. de Montalembert, *La victoire du Nord aux États-Unis*, cit., p. 24.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 30.

nouveau régime despotique. La liberté américaine était étroitement liée à la décentralisation de l'administration, à cette structure fédérale dans laquelle Montalembert voyait un des facteurs, les plus importants, de la grandeur américaine. Au lendemain d'une guerre terrible, la tentation aurait pu être celle de limiter le principe fédérateur qui, selon une fausse interprétation, avait été présenté comme la cause de la rébellion.

Les américains avaient, au contraire, su garder les biens supérieurs, soutenir la liberté et le principe d'autonomie:

à aucun prix ils n'ont voulu sacrifier au reste; et le reste leur a été donné ou rendu par surcroît [...] Ils ont donné au monde le glorieux et consolant exemple d'un peuple qui se sauve sans dictature et sans proscription, sans César et sans Messie, sans devenir infidèle à son histoire et à lui-même<sup>96</sup>.

La liberté de presse n'avait jamais été altérée et les journalistes hostiles à la cause du Nord avaient pu continuer à exprimer leurs propres opinions. Et bien qu'on ne puisse nier les actes de révolte de la part du Sud et les actes de dévastation et de représailles du Nord,

jamais, à aucune époque de l'histoire, une grande lutte politique n'a été livrée, [...] jamais une grande cause politique n'a été gagnée, en coûtant aussi peu à la justice, à l'humanité, à la conscience [...]<sup>97</sup>.

Une civilisation pouvait être jugée aussi à travers la façon donc elle traitait ses propres prisonniers. Un paramètre d'évaluation, qui appliqué à l'Europe, aurait déclassé cette dernière au niveau des continents les plus incivils car là les prisonniers étaient l'équivalent des «païens et barbares», qui au nom de la guerre civile pouvaient être fusillés ou pendus. (On pourrait voir dans ces mots un acte implicite, et sans doute involontaire, de résipiscence par rapport aux mesures d'extrêmes duretés infligées aux insurgés de juin quarante-huit, avec le concours du même Montalembert?).

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>97</sup> *Ivi*, pp. 39-40.

Montalembert renvoyait à «l'ouvrage capital» de Cochin sur l'*Abolition de l'esclavage* dans lequel le lecteur aurait trouvé les motifs de la nécessité de refuser tous les lieux communs des apologistes de l'esclavage

sur le prétendu bonheur des nègres, sur la prétendue vertu des négriers ou des blancs livrés aux terribles tentations de l'omnipotence, sur la prétendue impossibilité du travail libre dans certaines régions, sur la prétendue impossibilité d'y produire le sucre et le coton sans l'esclavage, sur les prétendus désastres qui devaient suivre partout l'émancipation<sup>98</sup>.

Devant le faux lieu commun de l'infériorité de la race noire, Montalembert citait les grands écrivains qui avaient forgé, avec leurs écrits, un instrument pour l'émancipation des esclaves. Parmi ces écrivains, le poète et écrivain de Boston Channing, représentant du transcendantalisme et beau frère de Margaret Fuller; Charles Sumner, politique de Boston, et le révérend Théodor Parker qui avait uni en mariage deux esclaves en fuite. Il rappelait le roman de Harriet Beecher Stowe, la *Cabane de l'Oncle Tom* lu et admiré de tous, mais aussi les nombreuses déclarations publiques de ministres et hommes d'États sudistes qui, sur l'exemple de Richmond, capitale de la nouvelle Confédération<sup>99</sup>, avaient jugé l'abolition de l'esclavage une usurpation commise à l'encontre du plan de Dieu, ou la *Richmond Enquirer* de la Confédération, qui aux principes de la *liberté, égalité et fraternité*, avait opposé *l'esclavage, la subordination et le gouvernement*<sup>100</sup>. En même temps, on insistait sur le mépris que les gens du Nord éprouvaient pour les noirs résidents dans cette partie du territoire américain. Nombreuses anecdotes pouvaient être racontées à ce propos, et à l'avis de Montalembert, il était probable que parmi les négrophiles les plus convaincus il y en avait beaucoup qui pouvait soutenir de vouloir les noirs comme frères, mais jamais comme beaux-frères.

L'émanation des lois qui auraient garanti aux noirs les mêmes droits, les mêmes libertés civiles et politiques dont jouissaient les "blancs" amé-

<sup>98</sup> *Ivi*, pp. 49-50.

<sup>99</sup> Les États Confédérés d'Amérique étaient nés le 8 février 1861 de la sécession de quelques États du Sud des États-Unis, en réaction à la volonté du gouvernement fédéral de réformer l'esclavage. Jefferson Davis fut nommé président des États Confédérés. Montgomery, en Alabama, devint, le temps de quelques mois, la première capitale ; par la suite, de mai 1861 à mai 1865, Richmond, en Virginie, en prend la relève.

<sup>100</sup> *La victoire du Nord aux États-Unis*, par le comte de Montalembert, cit., pp. 62-63.

ricains, était donc l'auspice exprimé par Montalembert pour l'époque que la victoire du Nord avait à peine ouverte.

Tout cela pouvait être synthétisé en une seule question: «Si, dans la guerre qui vient de se terminer, le Sud avait été victorieux, peut-on supposer que l'esclavage eût été aboli par les vainqueurs?». La réponse ne pouvait être que négative, mais le Nord vainqueur avait décrété l'abolition de l'esclavage et c'était suffisant pour tronquer la question<sup>101</sup>. En réalité, précisait Montalembert, l'abolition de l'esclavage, au début de la guerre, n'avait pas même été un des objectifs du Nord. Seulement par la suite, l'on comprit que l'esclavage était à l'origine de tous les maux politiques et sociaux qui avaient entraîné à la guerre civile. Une telle insertion de l'émancipation des esclaves, après l'éclatement de la guerre, était considéré par Montalembert comme un signe de la Providence qui avait fait «aboutir la guerre civile à un résultat auquel personne ne songeait en la commençant»<sup>102</sup>.

Certains apologistes de la cause sudiste avaient soutenu que les États du Sud étaient les représentants du droit fédéral, de la cause des petits États et de la décentralisation administrative. S'il était vrai que le Sud avait combattu pour l'indépendance et le Nord pour la domination, les sudistes auraient certainement suscité les sympathies du même Montalembert. Les défenseurs de la liberté étaient de la même manière les défenseurs de la cause des petits États puisque la grandeur d'un peuple ne pouvait être mesurée avec l'extension de son territoire, mais avec sa moralité et sa liberté. On pouvait, au contraire, soutenir que très souvent plus le territoire était vaste et plus l'expansion se faisait au détriment de la liberté.

Le modèle fédéral américain, établi par la Constitution en vigueur en 1789, avait substitué aux «souverainetés, absolument indépendantes», garanties par la constitution des colonies insurgées contre la mère patrie britannique, la constitution d'un seul et unique peuple, non centralisé, mais composé d'États liés entre eux par les obligations établies dans le pacte fondamental.

Tout en admettant, observait Montalembert, le droit à être bien gouvernés, et dans le cas contraire à changer le gouvernement, se posait la

<sup>101</sup> *Ivi*, pp. 67-68.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 69.

question de savoir si la séparation pouvait être considérée légitime. Certainement elle l'était dans le contexte d'une insurrection généralisée, mais seulement dans des cas extrêmes. L'hypothèse ne pouvait être appliquée aux États du Sud: «Non, mille fois non». Rien, à son avis, ne pouvait fournir aux États du Sud «l'ombre même d'un prétexte pour briser le lien fédéral et refuser non seulement d'obéir en certains cas extrêmes aux pouvoirs légalement constitués mais même de les reconnaître»<sup>103</sup>.

Les États américains ne pouvaient être confondus avec les départements français. Le vrai fondement de la liberté américaine réside dans l'union des États, chacun avec un pouvoir exécutif, deux chambres électives, une magistrature, des tribunaux, une police, une administration des finances et une constitution particulière votée et sanctionnée par le peuple de chaque État.

En dehors de la souveraineté «locale» chaque État a une souveraineté «générale» personnifiée par le président des États-Unis et par le Congrès de Washington. Les États du Nord n'avaient pas exercé leur propre souveraineté générale à l'encontre des États du Sud puisque, jusqu'en 1861, ces derniers avaient eu la majorité au Sénat, à la Chambre des représentants, et les présidents qui en provenaient:

Les hommes du Sud – expliquait Montalembert – voulant à *tout prix*, non seulement maintenir, mais propager l'esclavage, avaient réussi, avec le concours de leurs amis, les démocrates du Nord, à s'assurer depuis plus de trente ans la majorité dans la législature fédérale et le choix du président quadriennal de la République<sup>104</sup>.

Le pacte «fédéral» était rompu lorsque pour la première fois les votes avaient été l'expression «purement morale» de l'opinion publique. Quand l'opinion publique s'était révoltée contre les États du Sud, le Nord compris qu'il ne pouvait devenir complice de l'instrument de l'esclavage. La majorité légale, passé désormais aux républicains abolitionnistes, déclara impossible l'union entre les États.

La guerre américaine avait eu des conséquences économiques destructrices également en Europe. Les ouvriers de Lancashire et des grands centres industriels avaient manifesté une vive admiration pour

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 86.

les abolitionnistes malgré le fait que la production de coton avait subi une interruption.

Et bien que le travail des noirs, de fait, ait consenti aux ouvriers européens de se maintenir économiquement, en fournissant la matière première de l'industrie, ils n'avaient jamais pensé que «les nègres étaient destinés par la Providence à être toujours esclaves, afin d'être les pourvoyeurs de l'industrie européenne»<sup>105</sup>. Les ouvriers avaient su attribuer les maux du moment à une «grande crise historique», dont les conséquences auraient été favorables à l'Évangile et à l'humanité.

Dans ses conclusions Montalembert saisissait la signification que, à son avis, l'histoire américaine pouvait donner à l'Europe: «nous appartenons à une société irrévocablement démocratisée, et les sociétés démocratiques se ressemblent entre elles beaucoup plus encore que les sociétés monarchiques ou aristocratiques. Il est vrai que les différences sont encore grandes entre tous les pays comme entre toutes les époques»<sup>106</sup>. L'homme, doté de libre arbitre, aurait du choisir «au milieu du courant impétueux» s'il fallait le combattre, le suivre ou le guider. Les hommes auraient du choisir entre la démocratie autoritaire et la démocratie libérale. Seulement dans cette dernière, les pouvoirs étaient contrôlés par une publicité illimitée et par la liberté individuelle. Si la démocratie autoritaire était identifiable à la «démocratie césarienne», le modèle de démocratie libérale avait son correspondant dans la démocratie américaine. La guerre civile, en effet, aurait pu transformer la démocratie américaine en une démocratie militaire; au contraire, elle était parvenue à se maintenir libérale et «chrétienne». Selon Montalembert c'était un fait d'une grande importance, à inclure dans les annales de la démocratie moderne<sup>107</sup>. L'Amérique avait enseigné au monde que la liberté pouvait cohabiter dans une démocratie avec la guerre: «La démocratie américaine a des croyances et des mœurs, des croyances chrétiennes, des mœurs viriles et pures; elle est en cela très-supérieure à la plupart des sociétés européennes»<sup>108</sup>. Le respect pour la femme, pour la foi religieuse, pour la liberté politique, civile, domestique, pour la liberté d'association, d'enseignement, de presse, de

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 104.

parole, n'avaient eu d'autres exemples, à l'exception de la seule Angleterre, que le modèle américain.

Au temps de la monarchie orléaniste, Montalembert avait été parmi les premiers (avec Tocqueville entre autres) à adhérer à la *Société française pour l'abolition de l'esclavage*, présidée par Victor de Broglie, fondée en 1837 dans le but de

réclamer l'application de toutes les mesures qui tendent à l'émancipation des esclaves, dans nos colonies, et en même temps de rechercher les moyens les plus prompts et les plus efficaces d'améliorer le sort de la race noire, d'éclairer son intelligence et de lui préparer une liberté qui soit utile et profitable à tous les habitants des colonies<sup>109</sup>.

Cochin, représentant de la génération plus jeune des libéraux catholiques, continua à s'engager auprès de la même *Société* qui en 1867, du 26 au 27 août, participa à l'*Antislavery Conference* présidée par Edouard Laboulaye. En cette occasion, l'auteur de *l'Abolition de l'esclavage*, secrétaire de la Conférence, dans son *Address* d'ouverture, rappela que les résultats atteints, avaient été le fruit d'un petit nombre d'hommes déterminés et obstinés: «determined, because they defended justice; obstinate because they attacked an evil which was obstinate likewise»<sup>110</sup>. Parmi ceux là, certains français de la génération précédente qui avaient initié la bataille en faveur de l'émancipation des esclaves: le duc de Broglie «un des patriarches de la cause abolitionniste en Europe»<sup>111</sup>, Tocqueville, Beaumont, Guizot, Dupanloup. Mais son rappel ne pouvait que s'attarder sur Montalembert qui avait dédié sa jeunesse à la cause des esclaves et qui de son lit de malade, n'avait pas renoncé à envoyer aux participants de l'*Anti-slavery Conference* une lettre «which testifies to the youthful ardour of his convictions, and to the inextinguishable generosity of his heart»<sup>112</sup>.

<sup>109</sup> *Société française pour l'abolition de l'esclavage*, «Revue des Deux Mondes», t. 10, avril-juin 1837, p. 418.

<sup>110</sup> *Special Report of the Anti-slavery Conference*, held in Paris in the Salle Herz, on the twenty-sixth and twenty-seventh August 1867, hon. President M. le Duc de Broglie, President Mons. Edouard Laboulaye, Published by the Committee of the British and Foreign Anti-slavery Society, 1867, p. 3.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 4.

1. Marx ed Engels ebbero sempre un atteggiamento ambivalente verso la religione e il cristianesimo, più che non verso il cattolicesimo: ma sono temi già ampiamente studiati<sup>1</sup>.

Propongo solo due osservazioni di carattere generale. Nella prospettiva teorica, Marx partì dalla matrice del materialismo umanistico feuerbachiano (*Das Wesen des Christentums*, 1841 – *L'Essenza del cristianesimo*) e dalla generale storicizzazione del cristianesimo, quale era stata configurata da David Strauß (*Das Leben Jesus kritisch bearbeitet*, 1835 – *La vita di Gesù. Studio critico*), per andare poi oltre, non occupandosi se non marginalmente di fede e di credenze, ma preoccupandosi oltremodo delle religioni storicamente affermatesi. Engels – alla pari peraltro di buona parte del socialismo ottocentesco – con piglio positivista fu attratto dalla lettura dei Vangeli, dell'Antico e del Nuovo Testamento e degli Atti degli Apostoli, individuando nel cristianesimo delle origini, con un'indubbia forzatura, una forma «antesignana» del modo di essere, spirituale e materiale e perfino organizzativo, di quello che, negli ultimi lustri dell'Ottocento, sarebbe stato definito il «movimento operaio moderno» (*Zur Geschichte des Urchristentums*, 1894-1895 – *Per la storia del cristianesimo primitivo*, e numerosi altri scritti). In ambedue, l'elemento storico e contingente, politico, fu decisamente prevalente rispetto alla concettualizzazione del fenomeno religioso.

<sup>1</sup> La bibliografia, in tutte le lingue, è ampia, a partire dagli scritti coevi sull'argomento di entrambi i personaggi. Ringrazio Manuela Ceretta per il costante sostegno e l'assistenza.



Entrambi invece, negli anni precedenti il '48 (Marx visse per quasi un lustro in Francia), durante il biennio della «primavera» rivoluzionaria e nel corso del ventennio del cesarismo bonapartista, furono molto interessati, a volte addirittura coinvolti, nelle vicende del cattolicesimo politico francese, specie con lo sguardo rivolto alle sue componenti liberali e sociali. Basti ricordare l'attenzione prestata a personalità dal forte impatto retorico ed emotivo, quali Lamennais e Buchez o ad alcuni esponenti, ma dissidenti, della scuola saint-simoniana. Né sfuggì alla loro attenzione una figura imponente e discussa qual fu quella di Charles Forbes de Montalembert, con i successivi suoi mutamenti di atteggiamento e le sue affermazioni di liberalismo moderato, assai lontane dal radicalismo verbale di Lamennais, al quale negli anni giovanili il francese era stato tanto vicino.

Fra il '48 e il '52 la critica di Marx e di Engels a Montalembert, al suo sostegno a Luigi Napoleone, sia a livello parlamentare sia sulla stampa parigina, fu severa. Così si verificò, ad esempio, in occasione delle candidature e poi dell'elezione alla presidenza della repubblica il 10 dicembre 1848, quando egli, accanto a personalità quali Odillon Barrot, Léon Faucher e Adolphe Thiers, e insieme a numerosi altri esponenti del mondo cattolico, appoggiò Luigi Napoleone Bonaparte, soprattutto per l'impegno militare assunto per la protezione e conservazione del potere temporale del Papa.

Per Marx ed Engels, nel giudizio su Montalembert e su numerosi altri esponenti del liberalismo e del moderatismo francesi, discriminante fu dunque il sostegno dato a Bonaparte alla presidenza e poi, via via, negli anni che seguirono, al suo progressivo accentramento di poteri a danno del Parlamento, per giungere infine al *coup d'état* del 2 dicembre 1851 e quindi alla costituzione dell'impero. In generale, l'ostilità di Marx e di Engels divenne una sorta di ragione politica, che determinò le loro scelte di campo durante due decenni, fino alla sconfitta di Sedan del settembre del '70. Astio, disprezzo e avversione ne influenzarono e suggestionarono gli atteggiamenti, per quanto fu inerente alla politica interna francese e per tutto ciò che riguardò la politica estera, specie nella considerazione dei processi, assai diversi ma paralleli, dell'unità nazionale italiana e di quella germanica. Manifestarono ciò attraverso scritti che circolarono ampiamente, diventando celebri in seguito: i più noti furono la raccolta di saggi poi raccolti sotto il titolo *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al*

1850, e *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, del 1852<sup>2</sup>. Ma entrambi appalesarono la loro animosità soprattutto negli articoli che inviarono dall'Inghilterra, in tutto il decennio '50-'60, al quotidiano più diffuso degli USA, il «New York Daily Tribune»<sup>3</sup>, e attraverso interventi presso politici e in vari organi di informazione europei.

Legate a queste posizioni, spesso oltremodo rigide, furono le valutazioni che essi, sia pubblicamente sia privatamente, manifestarono in talune circostanze sulle scelte politiche di Montalembert.

Marx accusò di fatto il liberale cattolico di aver favorito, innanzitutto con i suoi consigli, l'ascesa al potere e al trono imperiale di Napoleone: Montalembert, «capo del partito cattolico», in alleanza con i rappresentanti bonapartisti accreditati e a fianco del «partito dell'ordine», «disperando della vitalità del partito parlamentare» aveva sostenuto fin dal '48 con «la sua influenza» il Bonaparte. Similmente era capitato fra il '49 e il '51: Marx imputò a Montalembert non solo di aver suffragato lo «smantellamento» del Parlamento da parte del presidente della Repubblica, ma di avergli anche garantito, col suo appoggio, un grosso appannaggio, e infine di avergli concesso un supporto ideale e concreto e il sostegno nella formulazione della populistica legge elettorale che lo aveva favorito in modo decisivo<sup>4</sup>.

Ciò nonostante, grazie a informazioni ricevute da corrispondenti da Parigi e alle notizie ufficiali della stampa, Marx dopo qualche tempo cambiò opinione. E allora la sua critica a Montalembert, accompagnata dalla presa d'atto del mutamento della situazione, concernette principalmente il passato.

Scrivendo sul NYDT alla fine del febbraio 1854, quando la rottura con il Bonaparte si era consumata, Marx un'altra volta rimproverò a Montalembert, qualificandolo «il più attivo strumento nel preparare il rovesciamento del regime parlamentare», di aver programmato a fianco di Luigi Napoleone, quale esponente cattolico e liberale di spicco, il

<sup>2</sup> K. Marx, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* (1850), in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1977, vol. X, e Id., *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* (gennaio-marzo 1852), in *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1982, vol. XI.

<sup>3</sup> D'ora in avanti, citato come NYDT.

<sup>4</sup> K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, cit., p. 167; lettera di Engels a Marx, 12 febbraio 1851, in *Opere. Lettere, 1844-1851*, Editori Riuniti, Roma 1972, vol. XXXVIII, p. 206.

colpo di Stato del 2 dicembre<sup>5</sup>. Fu più inclemente nel '56, allorché l'imperatore, avendo carenza di mezzi per proseguire la guerra in Crimea, stava meditando sull'opportunità di «ripetere la spedizione all'interno della Francia», cioè di operare con durezza nella gestione interna e nella politica fiscale a danno dei ceti più umili e della borghesia operosa. Qui Marx richiamava alla memoria le tesi di Montalembert a proposito della «spedizione contro Roma»<sup>6</sup>. In effetti, nella seduta dell'Assemblea Legislativa del 22 maggio 1850, Montalembert – all'epoca sostenitore del presidente della Repubblica – aveva invitato il governo francese ad affrontare le forze democratiche e rivoluzionarie nel paese con una «spedizione militare» analoga a quella intrapresa nel '49 contro la Repubblica romana. Sempre nel 18 brumaio, nonostante l'attenuazione ormai notoria del legame di Montalembert con Napoleone, Marx qualificava il conte come il vero teorico dell'*idée napoléonienne* e quale il «consacrato segugio della polizia terrena». Aggiungeva<sup>7</sup>: «La spedizione contro Roma avrà luogo la prossima volta nella Francia stessa, ma in senso opposto a quello che vorrebbe il signor de Montalembert».

Marx avversò e stigmatizzò Montalembert anche nell'altro scritto “storico” sul periodo rivoluzionario, le *Lotte di classe in Francia*. Non-dimeno, in esso valutò positivamente le dichiarazioni di Montalembert rivendicanti la superiorità e l'intima interiorità del cristianesimo inglese, sia di quello cattolico sia di quello della Chiesa anglicana, rispetto a quello francese e a quello romano (pur nella sua difesa costante del potere temporale dei Papi). Anzi, ancora alcuni lustri più tardi, nel *Capitale*, ribadì il suo giudizio allorché affermò che, secondo Montalembert, «che certo di cristianesimo se ne intende», il Regno Unito restava il «paese cristiano modello d'Europa»<sup>8</sup>. Marx apprezzava il fatto che il francese ponesse in rapporto diretto il comportamento economico dei singoli (in particolare, dei contadini francesi), sia con la loro religiosità

<sup>5</sup> Id., *La diplomazia russa. Il libro azzurro sulla questione orientale. Il Montenegro*, NYDT, 27 febbraio 1854, ora in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1978, vol. XII, p. 638.

<sup>6</sup> Id., *Il conflitto anglo-americano. Avvenimenti francesi*, NYDT, 25 febbraio 1856, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1982, vol. XIV, p. 598.

<sup>7</sup> Id., *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, cit., p. 200.

<sup>8</sup> Id., *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, a cura di Roberto Fineschi, ora in K. Marx, F. Engels, *Opere*, La città del Sole, Napoli 2011, vol. XXXI/1, p. 512.

sia con uno spirito eversivo: l'imposizione fiscale eccessiva, che gravava sulle classi subordinate, era considerata un «barometro che annunciava le tempeste della rivoluzione»; constatava anzi che proprio questo era uno dei motivi per cui Montalembert (che Marx definiva «capo dei gesuiti») aveva spalleggiato Luigi Napoleone<sup>9</sup>.

Il cambiamento di opinione di Marx e di Engels per il francese si modificò quando, nella primavera del 1852, dopo il sostegno decisivo durante circa quattro anni alla politica di Luigi Bonaparte, Montalembert interruppe la sua collaborazione con il presidente, che di lì a qualche mese, il 21 novembre 1852, si sarebbe fatto proclamare imperatore. Della «rottura», Marx fu informato dal giovane tedesco Richard Reinhardt, che nella capitale francese lavorava quale segretario personale di Heinrich Heine. A sua volta, egli informò della vicenda l'amico socialista e letterato Ferdinand Lassalle, trasmettendogli il testo integrale della lettera pervenutagli da Parigi all'inizio del febbraio 1852. La lettera – non lusinghiera nei giudizi su Montalembert – metteva in luce le ambizioni, la corruzione e gli intrighi del Bonaparte, cioè comprovava quanto Marx ed Engels, assecondati da Heine, da tempo asserivano. Aveva scritto Reinhardt al corrispondente londinese<sup>10</sup>:

Si credeva che un collegio segreto di gesuiti esercitasse un influsso diretto sul Presidente e lo dirigesse immediatamente, con Montalembert alla testa, che è sempre stato un critico del Presidente, ma a proposito di Montalembert si è venuto a sapere che Bonaparte, dopo averne utilizzato i consigli, l'ha improvvisamente allontanato da sé e non l'ha più ricevuto, sicché essi sono da allora nemici acerrimi, e Montalembert, che personalmente è altrettanto miserabile, non aspettava altro che il decreto sugli Orléans per distanziarsi ufficialmente con tutti gli onori. Adesso non si fa altro che parlare delle brame di conquista di Bonaparte. Finirà per rompersi il collo.

<sup>9</sup> Id., *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, cit., pp. 116-117. È significativo che uno dei maggiori studiosi di Marx del Novecento nel mondo cattolico, e certamente il più rilevante fra gli italiani, mons. Francesco Olgiatei (*Carlo Marx*, 1918, Vita e Pensiero, Milano 1953<sup>6</sup>, pp. 209 ss.) abbia richiamato, a proposito di Montalembert, proprio le pagine marxiane tratte dalle *Lotte di classe in Francia*.

<sup>10</sup> Lettera di Marx a Lassalle, 23 febbraio 1852, in K. Marx, F. Engels, *Opere. Lettere, 1852-1855*, Editori Riuniti, Roma 1972, vol. XXXIX, p. 528,

In seguito, l'atteggiamento fu sostanzialmente diverso, anche se Marx ed Engels continuarono a deplorare Montalembert per il vecchio e superato sodalizio con «Napoleone il Piccolo» (per usare l'appellativo adoperato dall'altro intellettuale francese, già legato a Montalembert e, da subito, ostile all'«usurpatore», Victor Hugo, esiliato dalla Francia insieme a 66 deputati repubblicani in virtù del decreto presidenziale del 9 gennaio 1852)<sup>11</sup>. E non cessarono di criticare e di biasimare il francese.

Una sorta di presa d'atto, tardiva forse e ambigua rispetto al passato, l'ebbe Engels nell'autunno del '58, con un lungo articolo su *Il processo Montalembert* (in realtà, dedicato ai “due” processi, uno dei quali ancora in corso), edito sempre sul NYDT, che sollevò ampia curiosità ed ebbe risonanza nel mondo anglosassone e americano<sup>12</sup>. L'opinione storica sul conte restava assai dura: era uno fra i giudizi più aspri espressi avverso i *nuovi* oppositori di Napoleone. Montalembert veniva detto esser stato «il primissimo personaggio di un qualche rilievo che abbia aderito in Francia al *coup d'état* di Luigi Napoleone», per il quale aveva optato dopo aver rappresentato sì il partito cattolico alla Camera dei deputati, ma anche d'esser stato «il solo uomo dotato in Francia di notorietà parlamentare» che fosse «passato» fra i bonapartisti, «sedotto dall'indirizzo specificamente cattolico assunto dal governo».

La valutazione era sbrigativa e la considerazione di Montalembert era minima; questi, tuttavia, era stato ripagato con ingratitudine da Luigi Napoleone:

Per un certo tempo Montalembert appoggiò il governo come membro del corpo legislativo; incensò e adulò l'uomo che aveva rimpiazzato con una dittatura militare i dibattiti del Parlamento, e giunse alla bassezza di ritenersi onorato di comparire tra i fantocci che l'usurpatore trionfante delegava a votare leggi e fornire a un suo cenno, votare senza parlare, o parlare solo per pronunciare il suo elogio. Ma non vide premiata questa sua bassezza. [...] Messo in disparte, Montalembert rifletté che il modo in cui Luigi Napoleone aveva salvato e

<sup>11</sup> V. Hugo, *Napoléon le Petit*, Londres 1852 (cfr. l'ediz. Ollendorf, Paris 1907): Hugo, dal gennaio 1852, cominciò a scrivere su Napoleone, in *Le crime du 2 décembre*, e pubblicò la sezione centrale del saggio col titolo citato nel maggio del '52, mentre il testo completo fu edito nel '77.

<sup>12</sup> F. Engels, *Il processo Montalembert*, NYDT, 24 novembre 1858, ora in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1983, vol. XVI, pp. 94-98. L'articolo era datato da «Parigi, 6 novembre 1858».

continuava a salvare la Francia, facendo e disfacendo a suo piacimento, non era alla fine la cosa migliore. Non poteva non paragonare la sua posizione alla Camera dei deputati con quella che soleva occupare, in quella stessa aula, dieci o vent'anni prima; e cominciò un poco alla volta a fare opposizione al governo. Fino a un certo punto la cosa gli fu concessa, anzi, gli si lasciarono perfino pubblicare i primi due o tre discorsi. Da allora lui, i pochi deputati repubblicani che hanno giurato fedeltà, e alcuni bonapartisti scontenti, costituiscono una sorta di opposizione anch'essa miserabile, come il corpo cui appartiene<sup>13</sup>.

Tuttavia, nonostante i precedenti, Engels attestava che, negli anni successivi, Montalembert si era sempre più emancipato dal potere imperiale e infine, nel '58, dopo aver riferito di aver assistito a Westminster a una libera discussione sull'India, ne aveva pubblicato larghi stralci sul «Correspondent» e quindi in opuscolo, suscitando le ire del potere e l'avvio di un procedimento giudiziario contro di lui<sup>14</sup>. Engels riportava lunghi stralci dal testo del francese e scriveva:

In quell'articolo Montalembert cerca di fare *amende honorable* per il fatto di avere abbracciato la causa bonapartista; portando alle stelle il regime parlamentare inglese, inequivocabilmente condanna l'attuale regime francese.

Il testo di Montalembert era stato infatti giudicato infamante dalla magistratura bonapartista. Nel corso del processo che seguì, l'autore difese la libertà di stampa, evocando le «antiche» libertà, sia dell'età orléanista sia del periodo della Repubblica, soppresse dal colpo di Stato. Pubblicò di poi egli medesimo gli Atti processuali, con le arringhe dei suoi difensori di fronte alla Suprema Corte dell'Impero e di nuovo

<sup>13</sup> Due discorsi di Montalembert furono pubblicati sul «Moniteur Universel» il 24 e il 28 giugno 1842, nn. 176 e 180.

<sup>14</sup> Gli articoli incriminati furono pubblicati su «Le Correspondent» nell'ottobre 1858, e poi in volumetto: Ch. de Montalembert, *Un débat sur l'Inde au Parlement anglais*, Meline, Cans et Cie, Bruxelles 1858 (140 pp.). Montalembert il 24 novembre 1858 fu condannato in prima istanza a sei mesi di carcere e a 3.000 franchi di ammenda e fu sottoposto alla legge dei «sospetti», per cui avrebbe potuto essere «passibile di espulsione o di deportazione in Algeria: alla pari di persone – commentò egli medesimo – «per le quali non si nutre nessun rispetto». Infine («perfido sfruttamento di una data fatale»), il 2 dicembre 1858 l'imperatore gli concesse la «grazia»: cfr. Ch. de Montalembert, *Journal intime inédit. Tome VI, 1854-1858*, a cura di Louis Le Guillon e Nicole Roger-Taillade, Honoré Champion, Paris 2006, con l'*Introduction* di N. Roger-Taillade, p. 20.

assunse un atteggiamento pubblico di netta opposizione al regime<sup>15</sup>. Il processo suscitò larga eco nell'opinione pubblica e sulla stampa europea già alla fine dell'ottobre 1858. Engels, con Marx, fu il maggior tramite della sua conoscenza e dell'informazione negli USA, accomunando Montalembert a Proudhon, esule a Bruxelles, nella loro opposizione all'imperatore. L'intuizione di Engels fu comprovata dal giudizio di Montalembert sull'Italia: come, ad esempio, avvenne qualche anno più tardi, il 23 ottobre 1862, dopo che questi ebbe letto l'opinione del pensatore anarco-socialista e federalista: «Io sono sbalordito dalla lettura dello scritto di Proudhon sulla *questione italiana*»<sup>16</sup>, e ancora: «È un prodigio di brio, di buon senso, di accortezza»<sup>17</sup>.

Marx ed Engels percepirono nella persecuzione l'avvio di un movimento politico, paragonabile a quello che più di due secoli avanti aveva anticipato la Gloriosa rivoluzione inglese<sup>18</sup>. Discussero insieme animatamente sulla base dell'articolo stilato da Engels, e ne trassero la conclusione che esso, benché redatto agli inizi della procedura legale, potesse bastare per chiarire sia le argomentazioni di Montalembert sia la nascita ufficiale e formale di un'opposizione, in alcuni casi anche parlamentare, al regime napoleonico<sup>19</sup>.

Engels nel suo testo continuava a essere severo sulle debolezze di Montalembert negli anni e nei mesi precedenti il colpo di Stato, ma ammetteva che le «sue aspirazioni alla libertà» finalmente erano venute alla luce. Concludeva con un'asserzione densa di significato<sup>20</sup>:

<sup>15</sup> Id., *Procès de M. le Comte de Montalembert au sujet de son écrit intitulé «Un débat sur l'Inde au Parlement anglais»*, «Le Correspondent», Texte revue et corrigé de cet écrit, Plaidoiries de MM.es Berryer et Dufaure devant la Police correctionnelle et la Cour Imperiale, 24 novembre - 21 décembre 1858, Impr. Dellièvre, Bruxelles 1859. Cfr. ancora la citata *Introduction* al tomo VI di N. Roger-Taillade.

<sup>16</sup> Si veda lo scritto di Pierre-Joseph Proudhon, *La fédération et l'unité en Italie*, E. Dentu, Paris 1862.

<sup>17</sup> Ch. de Montalembert, *Journal intime inédit. Tome VII, 1859-1854*, a cura di L. Le Guillon e N. Roger-Taillade, Honoré Champion, Paris 2008, con l'*Introduction* di N. Roger-Taillade, p. 13.

<sup>18</sup> Cfr. l'art. di K. Marx, *Qui pro quo*, «Das Volk», London, 14 luglio 1858, n. 14, ora in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1978, vol. XVI, p. 456.

<sup>19</sup> Lettere di Marx a Engels del 2 e 10 novembre e del 16 dicembre 1858, in K. Marx, F. Engels, *Opere. Lettere, 1856-1859*, Editori Riuniti, Roma 1973, vol. XL, pp. 382, 383, 391,

<sup>20</sup> F. Engels, *Il processo Montalembert*, cit., pp. 97-98.



Il processo farà sensazione in Francia e, comunque finisca, costituirà un fatto importante nella storia del Secondo Impero. Il fatto stesso che Montalembert abbia ritenuto necessario rompere così clamorosamente con il governo in carica, e provocare un processo, è un significativo indizio che la vita politica si sta risvegliando fra la borghesia francese. Fu la totale apatia – lo stato d'animo *blasé*, l'indifferenza politica – di quella classe a consentire a Luigi Napoleone la presa del potere.

Proseguiva con uno sguardo che andava oltre il quadro francese e inseriva il movimento antinapoleonico nel sistema europeo delle potenze e nelle aspirazioni all'unità nazionale tanto di Germania che d'Italia.

Possiamo dunque aspettarci in Francia un movimento della borghesia analogo a quello che si sta sviluppando in Prussia, e che è senza dubbio un segno premonitore di una nuova ondata rivoluzionaria, come il movimento borghese del 1846-47 in Italia fu un araldo delle rivoluzioni del 1848. Luigi Napoleone sembra esserne pienamente consapevole.

Qualche mese più tardi, alla fine di dicembre del '58, ribadendo che «lo scritto di Montalembert sul bonapartismo era una prova del risveglio della borghesia francese», mentre il processo contro l'ex deputato si stava risolvendo «in una solenne protesta delle maggiori autorità parlamentari della Francia contro l'attuale sistema», Engels, indirizzandosi ognora al pubblico americano, ribadiva la prospettiva e l'«aspirazione» – senz'altro ottimistica – di un rapido «ripristino del governo parlamentare» in Francia<sup>21</sup>.

Negli anni che seguirono, pur essendosi prima rarefatta e poi interrotta la collaborazione di Engels e di Marx al foglio americano, e intervenendo essi invece su diverse gazzette europee, valutarono Montalembert in termini più positivi per la sua opposizione al regime imperiale, per il passato collegamento con Victor Hugo e, infine, per le prese di posizione antirusse e a favore dell'insurrezione polacca del '63-64 e degli esuli polacchi, di cui essi apprezzarono la difesa<sup>22</sup>. Ma non discussero

<sup>21</sup> Id., *L'Europa nel 1858*, NYDT, 23 dicembre 1858, ora in K. Marx, F. Engels, *Opere*, cit., vol. XVI, p. 125.

<sup>22</sup> Cfr. ad esempio il marxiano *Discorso all'Assemblea polacca a Londra, 22 gennaio 1867*, ora in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1987, vol. XX, p. 205 (a celebrazione del IV anniversario dell'insurrezione polacca del 1863-1864).



più le opinioni di Montalembert quale liberale impegnato a difendere il sistema parlamentare.

Queste posizioni rientravano nella logica della polemica, costantemente e ferocemente antibonapartista, di Marx e di Engels. Ben diverso era stato invece, fin dagli anni '40, il loro apprezzamento per il cattolicesimo liberal-radical di Lamennais e per il cosiddetto «socialismo cristiano» anglicano fra gli anni '40 e il decennio successivo e, ancora, per l'interesse per il «cristianesimo primitivo», confermato dagli studi, compiuti soprattutto da Engels, sia sulla Bibbia sia sull'età della Riforma e sulle sue conseguenze, non solo sociali ma anche spirituali e culturali<sup>23</sup>.

Comunque, Marx non attribuì mai a Montalembert le formulazioni celebri sul rapporto fra religione e Stato, e quindi sulla o sulle chiese, separate dalla sfera statale. Si richiamò invece con frequenza alle tesi enunciate in tempi diversi sia da Benjamin Constant, di cui conobbe bene *De la religion* e che citò ampiamente in uno suo scritto giovanile<sup>24</sup>, critico verso la sinistra hegeliana sullo specifico tema del «matrimonio», ma anche proponendone un dettagliato riassunto generale in un «quaderno» rimasto inedito. Una circostanza degna d'attenzione fu che *De la religion* fu anche uno dei testi fondanti della formazione religiosa, libera e laica, di Camillo Cavour<sup>25</sup>. In moltissimi scritti marx-engelsiani giovanili comparve la richiesta, forse meglio, l'aspirazione alla separazione fra Stato e chiese, ma non venne ripresa la formula cavouriana-montalembertiana della «Libera Chiesa in libero Stato».

All'opposto, è noto che – sempre in gioventù – Marx aveva prestato molta attenzione alla discussione sulla «libertà religiosa» con riferimento alla *Questione ebraica* (1843) e alla situazione delle religioni e

<sup>23</sup> Tali interessi sono confermati dal fatto che, nelle culture e nell'editoria occidentali, risultano esserci, in tutte le principali lingue, numerose antologie di scritti di Marx e di Engels «sulla religione» e «sul cristianesimo».

<sup>24</sup> K. Marx, *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto*, «Rheinische Zeitung», 9 agosto 1842, ora in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1980, vol. I, pp. 210-212. Marx lesse e riassunse il testo di Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, A. Leroux, Paris 1826, t. I, II ediz. (la prima edizione risaliva al 1824). Ma, con Engels, sui temi dello Stato, sempre in polemica con la sinistra hegeliana, nell'*Ideologia tedesca* (1845), Editori Riuniti, Roma 1967, p. 332, citò e utilizzò anche, di Constant, *De l'esprit de conquête*, Le Normand, Paris 1814<sup>3</sup>.

<sup>25</sup> Nella sterminata bibliografia a disposizione, riprendo solo le riflessioni di Luciano Cafagna, *Cavour*, il Mulino, Bologna 2010<sup>2</sup>, p. 149.

delle chiese negli Stati Uniti d'America. Dove, accanto a una moderna idea di emancipazione politica – egli aveva letto i testi di Tocqueville e soprattutto di Beaumont e di Thomas Hamilton –, nella quale la modernità si identificava con la laicità e l'aconfessionalità, diventava anche esplicita, con riferimento alle Carte costituzionali americane, l'esigenza della libertà di culto e della libertà di coscienza. Tuttavia, egli non evocò mai, successivamente, le prese di posizione di Montalembert, specie all'Assemblea Legislativa, sia in senso positivo (sulla libertà di scelta di fede) sia in senso più strettamente clericale sulla libertà di insegnamento, quando invece gli interventi del conte sollevarono dovunque vivaci polemiche<sup>26</sup>.

Mancò, infine, quella che avrebbe potuto essere una parziale possibile convergenza fra Marx e Montalembert sull'ideale della laicità dello Stato, identificata da Marx e da Engels prevalentemente con il mondo delle libertà del Nordamerica.

Su un altro versante, ci fu una continuativa attenzione di Marx e di Engels – sempre rivolta all'informazione destinata alla società americana e alla polemica antinapoleonica – per Cavour. Nel loro atteggiamento originario del 1859 guardarono con diffidenza alla guerra risorgimentale italiana, che, a loro avviso, avrebbe favorito soltanto la Francia e riavvicinato l'Austria e la Prussia: le argomentazioni vennero rese manifeste da Engels in due diffusi opuscoli, presto celebri, *Po e Reno*, e *Nizza, Savoia e Reno*<sup>27</sup>. In essi egli riprendeva i motivi “paralleli” delle unificazioni nazionali d'Italia e di Germania, vincolati e impediti di fatto da Napoleone III; ma i *pamphlets* furono criticati dal mondo socialista facente capo a Lassalle, risoluto nella difesa della grande potenza prussiana, che invece sostenne la politica cavouriana di alleanza con l'impero napoleonico in funzione antiaustriaca<sup>28</sup>. Nondimeno, Marx ed Engels cambiarono radi-

<sup>26</sup> A. Saitta, *Costituenti e costituzioni della Francia moderna*, Einaudi, Torino 1952, pp. 310-312. Nella Costituzione del 4 novembre 1848, l'art. 9 recitava: «L'insegnamento è libero. La libertà d'insegnamento si esercita secondo le condizioni di capacità e di moralità determinate dalla legge, e sotto la sorveglianza dello Stato» (p. 323).

<sup>27</sup> Cfr. F. Engels, *Po e Reno* (1859), e *Nizza, Savoia e Reno* (gennaio 1860), ora in E. Ragonieri (a cura di), *Sul Risorgimento italiano*, Editori Riuniti, Roma 1959, pp. 393-472. Engels pubblicò i suoi testi, divisi in più articoli, anche in inglese sul NYDT.

<sup>28</sup> [Ferdinand Lassalle], *Der italienische Krieg und die Aufgabe Preussens. Eine Stimme aus der Demokratie* (1859), ora in *La guerra d'Italia e i compiti della Prussia e altri scritti*, M & B, Milano 1996. Cfr. G. Ragona, *Marx, Engels, Lassalle e la guerra*

calmente atteggiamento dopo l'entrata in campo di Garibaldi, «soldato d'Italia per eccellenza» e manovrato, a loro giudizio, da Cavour, poiché era fautore di istanze di libertà e di unione, col conseguimento di fini «rivoluzionari», come l'indicazione di Roma quale «capitale»<sup>29</sup>. Nondimeno, essi seguirono solo indirettamente la discussione sull'obiettivo di «Roma capitale» e preferirono avvicinarsi, benché con spirito critico e perfino satirico, al «generale rivoluzionario»<sup>30</sup>.

In conclusione, dalla fine degli anni '50 Marx ed Engels contrastarono con vigore la politica napoleonica in Italia, che, a loro giudizio, favoriva le mire espansioniste della Prussia, a danno dell'ormai senescente impero asburgico. Per l'occasione, si può individuare una sorta di accordo ideale con Montalembert. La loro visione, dall'Inghilterra, fu in parte “distratta”, a partire dalla primavera del '61, dagli avvenimenti politici italiani sia per il sempre maggiore e già ricordato interesse per Garibaldi e a causa dell'altro grande evento planetario: la guerra civile americana, sulla quale essi cercarono, con intenso coinvolgimento, di informare esaustivamente l'opinione pubblica europea.

Per altro verso, ci fu un sostanziale anche se non formalizzato “connubio” Marx/Cavour, in cui il richiamo ai valori della laicità – conservatrice per l'uno, progressista per l'altro – fu decisivo. In effetti, quello che più tardi fu definito il «laicismo», inteso specie come anticlericalismo, quale sarà dominante nel socialismo degli anni finali dell'Ottocento, fu sconosciuto tanto a Cavour quanto a Marx e a Engels. Marx, infatti, visse, anche da giovane, in realtà religiose aperte e non bigotte; il secondo, Engels, ebbe a che fare in gioventù, negli anni della formazione, con il pietismo e l'exasperata rigidità luterana della sua famiglia e dell'ambiente in cui operò fino ai 18-20 anni (Barmen e Elberfeld, oggi Wuppertal, poi Brema), e su cui lasciò scritti incisivi di denuncia e di ironica descrizione; in seguito, per l'intero corso della vita e fino agli anni terminali,

*italiana del '59*, in M. Ceretta (a cura di), *Bonapartismo, cesarismo e crisi della società*, Olschki, Firenze 2003, pp. 75-82.

<sup>29</sup> Cfr. ad esempio la lettera di Engels a Marx, 15 settembre 1860, in K. Marx, F. Engels, *Opere. Lettere, gennaio 1860 - settembre 1864*, Editori Riuniti, Roma 1973, vol. XLI, p. 102.

<sup>30</sup> Rinvio alle mie voci, *Ferdinand Lassalle e Karl Marx e Friedrich Engels*, in L. Rossi (a cura di), *Giuseppe Garibaldi. Due secoli di interpretazioni*, Gangemi, Roma 2010, pp. 218-221 e 237-242.

ebbe una sorta di rigetto e ripudio contro il fondamentalismo proprio di tanta parte del protestantesimo mitteleuropeo. Il loro interesse per Cavour, essenzialmente politico, fu presto superato, dalla metà del 1860, dall'entusiasmo per Garibaldi, con la parallela e congiunta denuncia dei forti limiti intellettuali e di intelligenza politica del «generale rivoluzionario».

2. Di tutt'altro genere fu il confronto fra Montalembert e Cavour. Si trattò di una contrapposizione di punti di vista ideali, che in Cavour ebbero conseguenze politiche immediate e a breve scadenza, mentre in Montalembert, a causa della sua condizione di oppositore del regime imperiale e di ispiratore dottrinale del mondo cattolico liberale ma, nello stesso tempo, integralista, rimasero allo stadio di critiche e di discussione. In effetti, l'atteggiamento di ostilità verso Napoleone III per ciò che concerneva la politica italiana fu comune a numerosi intellettuali: così avvenne con Beaumont, con Guizot, con Thiers, mentre, finché visse (aprile 1859), fu più aperto Tocqueville. Per contro, con il suo realismo politico rasentante il cinismo, Cavour si avvicinò all'imperatore dopo il ben noto convegno di Plombières e, pur fra molte contraddizioni e stante le temperie di un'intesa opportunistica e interessata, ne fu un alleato.

Sono note e studiate le posizioni di coloro che potremmo definire i «contendenti», e abbondano gli studi su Cavour<sup>31</sup>. Ed è parimenti risaputo che Cavour ebbe scarsa «simpatia» per il conte francese, che pur conobbe personalmente<sup>32</sup>. Gli argomenti centrali della discussione (si trattò invero di una controversia internazionale, in cui gli antago-

<sup>31</sup> Alcuni studi recenti, che fanno seguito ai fondamentali testi di R. Romeo, *Cavour e il suo tempo*, Laterza, Roma-Bari 1984<sup>2</sup>, 3 voll.; Id., *Vita di Cavour*, Laterza, Roma-Bari 1984; L. Cafagna, *Cavour*, cit.; D. Mack Smith, *Cavour. Il grande tessitore dell'Unità d'Italia*, Bompiani, Milano 2010<sup>4</sup>; A. Viarengo, *Cavour*, Salerno Editrice, Roma 2010. Ma è sempre valida l'antica monografia di E. Passerin d'Entrèves, *L'ultima battaglia politica di Cavour. I problemi dell'unificazione italiana*, ILTE, Torino 1956<sup>2</sup>.

<sup>32</sup> «Ieri mi sono trovato a tu per tu con Montalembert: malgrado la poca reciproca simpatia, fu forza il darci la mano»: così Cavour nella sua lettera da Parigi (dove aveva accompagnato il re Vittorio Emanuele II in occasione dell'incontro con l'imperatore Napoleone III) del 27 novembre 1855, riportata spesso con tagli e omissioni in diversi carteggi: cfr. V. E. Giuntella, *Alcune osservazioni circa la pubblicazione dei carteggi cavouriani*, «Rassegna Storica del Risorgimento», XXXV, 1948, n. 2-4, pp. 103-115, in particolare pp. 112-113.

nisti non ebbero contatti diretti) furono notoriamente due e collegati intimamente fra loro. Cruciale fu il tema dell'affermazione cavouriana della «Libera Chiesa in libero Stato», con la correlata individuazione di «Roma capitale» o, più genericamente, della questione romana. Su questi assunti si ebbero anche i pronunciamenti di Marx e di Engels: in chiave liberale, s'è detto, sul primo soggetto; con una scelta dettata non da *Realpolitik* ma dall'entusiasmo per le imprese di Garibaldi sul secondo argomento.

In un periodo cruciale per il conseguimento pieno dell'unità nazionale, perseguita fra molte incoerenze, Cavour godette indubbiamente di buona sorte e fortuna ma mostrò pure straordinaria abilità nell'intrigo e nello sfruttare tutte le occasioni, grazie anche al contributo delle illusioni dei democratici e dell'avventurismo di Garibaldi. Nell'autunno del '60, Cavour aveva presentato l'11 ottobre alla Camera, e al Senato il 16 del mese, una proposta sulla questione romana fondata sul «système de l'absolue liberté de l'Église». Pur senza citarlo, dimostrava di conoscere le consolidate posizioni di Montalembert sulla libertà ecclesiale nei rapporti con lo Stato. Cercò inoltre di prendere contatto con il mondo cattolico liberale francese, per difendere il suo progetto «separatista» e «conciliazionista», che non venne pienamente compreso, in quanto – scrisse Ettore Passerin d'Entrèves – non si trattava di un di atteggiamento «ideologico» e arrogante (come invece accadde con Bismarck qualche anno più tardi), ma piuttosto di una visione che «restava utopistica»<sup>33</sup>.

Dopo l'elezione del nuovo Parlamento nazionale e la formazione del governo, alla fine del febbraio 1861 Cavour ritenne di poter districare la questione romana attraverso compromessi e trattative diplomatiche. Per una di queste trattative, la più nota, egli stilò delle «istruzioni» destinate ai suoi agenti che avrebbero dovuto «trattare» a Roma con le autorità dello Stato pontificio, o di ciò che restava di esso. In sostanza, riprendeva le linee di un possibile accordo fra lo Stato sabauda e il nascente regno d'Italia<sup>34</sup> con la Santa Sede: come corrispettivo della

<sup>33</sup> E. Passerin d'Entrèves, *Cavour e il problema di Roma capitale*, in *Roma capitale*, Istituto di Studi Romani, Roma 1972, pp. 28-35; Id., *Cavour, Camillo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Treccani, Roma 1979, vol. XXIII.

<sup>34</sup> Il 27 gennaio e il 3 febbraio 1861, dopo i plebisciti dei mesi precedenti, si tennero le elezioni per il Parlamento unitario, il 18 febbraio si riunì a Torino il primo Parlamento italiano e il 17 marzo 1861 Vittorio Emanuele II fu proclamato re d'Italia.

cessazione di ogni potere temporale, il nuovo Stato italiano avrebbe garantito la libertà di azione e di apostolato alla Chiesa. Nelle “istruzioni”, il 21 febbraio 1861, insieme a svariati motivi peculiari, con la consueta ingegnosità politica Cavour propose<sup>35</sup>:

La perfetta omogeneità delle popolazioni italiane sotto il rapporto religioso dimostra che, quando venisse a cessare in Italia il funesto dissidio esistente fra la Chiesa e lo Stato, il clero non avrebbe a temere che alcuna rivalità, alcuna influenza opposta alla religione cattolica combattesse o limitasse l'esercizio legittimo dell'azione che naturalmente gli compete. L'Italia è quindi la terra in cui la libertà produrrebbe effetti più favorevoli agli interessi della Chiesa, il campo destinato dalla Provvidenza all'applicazione del principio *Libera Chiesa in libero Stato*. [...] Non v'ha dunque che un modo di fondare sopra solide basi l'indipendenza completa ed effettiva del papato e della Chiesa: è il rinunciare al potere temporale e dichiarare col Vangelo, che il regno della Santa Sede non è circoscritto da condizioni di tempo né di spazio.

E ancora, con maggiore incisività:

Il sistema migliore, quello che è più conforme alla dignità delle parti ed allo scopo sublime che esse si propongono di conseguire, sarebbe certamente di presentare direttamente al Pontefice, se non tutti gli articoli qui appresso formulati, almeno il principio da cui sono ispirati, e che si riassume nella massima: *Libera Chiesa in libero Stato*. [...] Le circostanze in cui versa l'Italia sono così gravi, che il principio del potere temporale da un lato, quello della tutela della Chiesa dall'altro, debbono entrambi scomparire per lasciar luogo all'adozione leale e compiuta della massima: *Libera Chiesa in libero Stato*. Niuna concessione parziale basterebbe a ricondur la pace nelle coscienze e a dare all'Italia la tranquillità di cui ha d'uopo. L'era dei concordati è finita.

Qualche settimana più tardi, fallito il tentativo di una composizione pacifica e concordata della questione, Cavour rilanciò pubblicamente in Parlamento, il 27 marzo e il 9 aprile<sup>36</sup>, la questione romana – già anticipata in effetti dalle più caute dichiarazioni alla Camera dell'11

<sup>35</sup> Commissione reale editrice (a cura di), *La questione romana negli anni 1860-1861. Carteggio del conte di Cavour con D. Pantaleoni, C. Passaglia, O. Vimercati, Zanichelli*, Bologna 1929, vol. I, pp. 303-311.

<sup>36</sup> Per una rilettura dei discorsi cavouriani, accostati alle interpretazioni di Ruffini e a una visione politica contingente, cfr. C. Cavour, F. Ruffini, M. Pirani, *Libera Chiesa in libero Stato*, Piemme, Casale Monferrato 2001.

ottobre dell'anno precedente – con l'obiettivo esplicito di «Roma capitale», menzionando direttamente, nel discorso al Senato del 9 aprile, il «liberalismo» di Montalembert. In una nota lettera al rappresentante ufficioso italiano a Parigi (il governo francese aveva interrotto i rapporti diplomatici fra i due Paesi), Ottaviano Vimercati, Cavour era oltremodo lucido e determinato<sup>37</sup>:

Stupirò i presunti liberali francesi per l'ampiezza delle mie vedute in fatto di libertà. Dichiarerò che la libertà è il solo suolo sul quale la Chiesa e lo Stato possono vivere e progredire l'una accanto all'altro, senza perdere né l'indipendenza e nemmeno la dignità.

Non riprendo la discussione, già ricostruita dalla storiografia, delle motivazioni che indussero Cavour a fare la proposta, partendo dal presupposto del compromesso di una «rinuncia» del Papa al potere temporale. Cavour era spinto dalla sinistra garibaldina, dall'azione trentennale di Mazzini e dai movimenti patriottici, mentre Napoleone III non pareva più così tenacemente convinto – come lo era stato nel '49 e nel decennio successivo – della necessità della difesa di Roma, e vagheggiava una soluzione confederale. L'intransigenza di Pio IX fu drastica: infatti il Papa – scrisse Romeo – «era contrario a ogni trattativa tendente a fargli riconoscere i risultati dell'aggressione alla Chiesa e al potere temporale». Allora Cavour, sollecitato da diversi deputati, presentò il punto al Parlamento. «Grandi ragioni morali», la «separazione dei poteri», il «principio di libertà applicato lealmente, largamente, ai rapporti della società civile colla religiosa», la volontà di conquistare alla soluzione proposta «la parte di buona fede della società cattolica», in breve, le parole d'ordine della «Libera Chiesa in libero Stato» furono i principi che Cavour enunciò e trovarono amplissima adesione. Quasi all'unanimità la Camera approvò un ordine del giorno, avanzato da Carlo Boncompagni, nel quale si manifestava la speranza che, una volta salvaguardati la libertà della Chiesa e i buoni rapporti con l'impero, «Roma, capitale acclamata dall'opinione nazionale», venisse «congiunta all'Italia».

<sup>37</sup> Lettera di Cavour a Vimercati, 23 marzo 1861, in R. Roccia (a cura di), *Epistolario, 1861*, Olschki, Firenze 2008, vol. XVIII/2, p. 783. Ripresa ampiamente in A. Viarengo, *Cavour*, cit., p. 463. Cfr. ora, C. Cavour, *Discorsi per Roma capitale*, con un saggio introduttivo di Pietro Scoppola, Donzelli, Roma 2010.



L'atteggiamento di Cavour venne apprezzato nel mondo liberale europeo e suscitò viceversa l'opposizione aspra di quasi tutto il mondo cattolico, nelle sue più diverse tendenze, ma anche in numerosi liberali italiani (fra gli altri, Massimo d'Azeglio). Partirono concitati negoziati diplomatici fra Torino e Parigi. Ma fu questa un'altra impresa: Cavour l'avviò, lasciando ai suoi eredi di portarla a termine fra contrasti, incapacità, insufficienze, indecisioni, dopo la sua morte (6 giugno 1861). Vale ancora il commento succinto di Romeo<sup>38</sup>:

Pochi ormai sostengono che per Cavour la libertà della Chiesa fu solo un espediente politico-diplomatico. Le sue proposte nascevano infatti da convinzioni profondamente radicate, che risalivano agli anni della formazione, nate dall'appassionato confronto con i grandi temi della cultura europea dell'epoca del romanticismo. E [...] la proclamazione di Vittorio Emanuele re d'Italia e di Roma capitale, col principio «Libera Chiesa in libero Stato», erano stati fra i maggiori trionfi parlamentari di Cavour.

Cavour era stato determinato nelle sue decisioni dal più volte evocato realismo politico, ma le sue idee sulla Chiesa, sulla sua fede, sul cristianesimo, le aveva elaborate negli anni della formazione, quando era restato affascinato da Constant – alla pari di Marx –, aveva letto la *Démocratie en Amérique* conoscendone anche l'Autore (poi frequentato saltuariamente in anni successivi) congiuntamente a Beaumont, e aveva incontrato quegli storici, economisti, filosofi, scienziati (si pensi a Charles Babbage, membro attivo della torinese Accademia delle Scienze), inglesi e francesi, belgi e svizzeri, che gli fornirono gli strumenti concettuali e i modelli spirituali di riferimento per l'intero corso della vita. Nondimeno, egli li adeguò, talvolta addirittura volgarizzandoli, alla pratica politica e li associò alla sua intelligente intuizione e ai moduli di «civiltà» e di «progresso» di una società liberale, avente alle sue fondamenta la vita parlamentare, che si era andata edificando nel regno di Sardegna dopo lo Statuto albertino. Fu moderatamente anticlericale e laico: ma restò rispettoso e tollerante nell'approccio con le opinioni altrui, anche quelle religiose. In definitiva, fu *già* un «borghese», liberale

<sup>38</sup> R. Romeo, *Vita di Cavour*, cit., pp. 515 e 517.



e ottimista. È appropriato il giudizio di uno storico novecentesco, che propone un raffronto fra Tocqueville e lo statista<sup>39</sup>:

Tocqueville è un pessimista animato da una forte volontà di sperare e di cercare se vi siano basi per la speranza. È un pessimista della libertà. Cavour – della stessa generazione – è invece un ottimista della libertà. Tocqueville è culturalmente ancora un aristocratico. Cavour è culturalmente già un borghese.

Si ebbe in passato una vivace discussione storiografica su quali autori e pensatori avessero maggiormente determinato le scelte religiose e di politica ecclesiastica di Cavour negli anni '50 e poi nel '59-61. Da un lato, ci fu la sua attenta e, ancora, realistica considerazione della situazione verificatasi in Italia dopo l'estensione del regno di Sardegna e i plebisciti nel '60. Ma essa si fondava su una sua interiore religiosità, legata alle letture giovanili (di Constant e di Tocqueville, s'è detto), e a uno spiccato interesse per il mondo protestante, all'influenza su di lui esercitata dal pastore calvinista e teologo di Losanna Alexandre Vinet, teorico della separazione fra Stato e Chiesa, fin dall'inizio degli anni '40, su una religione separata dalla sfera statale e su un tema montalembertiano quale la libertà di coscienza<sup>40</sup>, con tutte le suggestioni che gli giungevano sia dal mondo spirituale francese sia dal calvinismo e dal protestantesimo svizzeri, in specie da quello ginevrino: insomma, come

<sup>39</sup> L. Cafagna, *Cavour*, cit., p. 111.

<sup>40</sup> A. Vinet, *Mémoire en faveur la liberté des cultes* (1826), ora in S. Molino (a cura di), *Libera Chiesa in libero Stato: memoria in favore della libertà dei culti*, con Postfazione di Mario Miegge, GBU, Chieti-Roma 2008, e Id., *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'État de l'Église comme conséquence et comme garantie du principe*, Paulin-Delay, Paris 1842 (con numerose ristampe negli anni '50). Vedi la serrata discussione, durata tre quarti di secolo, nella storiografia italiana: F. Ruffini, *Le origini elvetiche della formula del conte di Cavour*, «*Libera Chiesa in libero Stato*», in F. Brandileone (a cura di), *Festschrift für Emil Friedberg zum siebzigsten Geburtstag*, Veit & C., Leipzig 1908, pp. 199-220; Id., *La giovinezza del conte di Cavour. Saggi storici secondo lettere e documenti inediti*, Fr. Bocca, Torino 1912, vol. I (reprint, Bottega d'Erasmus, Torino 1961); A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino 1971<sup>3</sup>, pp. 165 ss. (concetti ripresi in Id., *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino 1966); E. Passerin d'Entrèves, *I precedenti della formula cavouriana «Libera Chiesa in libero Stato»*, «*Rassegna Storica del Risorgimento*», IXL, 1954, n. 2-3, pp. 495-506; Id., *Il cattolicesimo liberale in Europa e il movimento neoguelfo in Italia*, in *Nuove questioni di storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, Marzorati, Milano 1961, vol. I, pp. 565-606; A. Viarengo, *Cavour*, cit., pp. 467 ss.

scrisse Luigi Salvatorelli, sul tema «religione e libertà»<sup>41</sup>. Complesse e radicate furono le influenze su di lui, e verosimilmente lo ispirò anche l'eco delle battaglie parlamentari francesi e delle polemiche degli anni rivoluzionari, evocate da Montalembert, allorché giunse a formulare la proposta, per Cavour essenzialmente politica e non religiosa, della «Libera Chiesa in libero Stato».

Le posizioni di Montalembert non furono determinanti nelle sue scelte contingenti e politiche del 1860-61, benché correlazioni, e dissonanze, fra i due ci siano state in più occasioni<sup>42</sup>. Sulle connessioni fra Cavour e Montalembert è agevole ricordare l'atteggiamento di entrambi – l'uno, liberale laico, l'altro, liberale cattolico (nozione «problematica», sottolineò Passerin d'Entrèves) – di paura e quasi di sdegno di fronte ai movimenti rivoluzionari e sociali del '48, sia in polemica con il cattolicesimo democratico francese<sup>43</sup> sia in particolare davanti ai primi programmi e ideali socialisti, fossero essi francesi, italiani o tedeschi. Resta sintomatico il commento storico di Salvatorelli<sup>44</sup>:

Pochi spettacoli sono più impressionanti, ancora oggi a distanza di quasi un secolo, di un Montalembert e – che è ben di più – di un Cavour, i quali rabbriviscono di paura o schizzano livore dagli occhi di fronte al pericolo per «l'ordine sociale»; e son pronti, per scongiurare quel pericolo, a inchinare la sciabola e a baciare l'aspersorio. Solo dopo lo schiacciamento del socialismo in Francia, Cavour riprende decisamente la sua evoluzione liberale.

La reazione di Montalembert alle posizioni di Cavour, soprattutto su «Roma capitale», fu di totale disaccordo e fu irritata, anche perché il primo ministro non riconobbe di essere debitore – se non indiret-

<sup>41</sup> L. Salvatorelli, *Pensiero e azione nel Risorgimento* (1943), Einaudi, Torino 1998, pp. 167-169.

<sup>42</sup> Cfr. il *Carteggio Montalembert - Cantù (1842-1868)*, a cura e con Introduzione di F. Kaucisvili Melzi d'Eril, Vita e Pensiero, Milano 1969. Inoltre, il testo sistematico e complessivo di F. Traniello, *Cattolicesimo e società moderna (dal 1848 alla «Rerum Novarum»)*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da Luigi Firpo, Utet, Torino 1972, vol. V, pp. 550-641, *passim*.

<sup>43</sup> F. Traniello, *Cattolicesimo e società moderna*, cit., pp. 563-569.

<sup>44</sup> L. Salvatorelli, *Pensiero e azione nel Risorgimento*, cit., p. 136.

tamente – verso il francese per l'origine prima della dichiarazione di separazione fra Chiesa e Stato<sup>45</sup>.

Montalembert, alla fine del '60, in una sua "prima" breve *Lettera* "aperta" a Cavour poneva molti dubbi sulla questione romana e parlava del progetto che Cavour stava elaborando sulla «separazione dei poteri» come della «*formule*» che Cavour «*m'a volée*»<sup>46</sup>. La *Lettera* ebbe pochi riscontri in Italia e Cavour non rispose a essa<sup>47</sup>. Negli anni precedenti, Montalembert aveva ripetutamente esposto le tesi del suo liberalismo conservatore e avanzato le sue richieste di libertà della Chiesa *dallo* Stato ma *nello* Stato, soprattutto di libertà di coscienza e, quindi, d'insegnamento. Fu quindi in «grave imbarazzo» quando, nel '60-61,

vide la propria difesa della libertà come consentanea agli interessi religiosi – scrive Francesco Traniello<sup>48</sup> – e poi la sua stessa formula "Libera Chiesa in libero Stato", invocate da Cavour a sostegno della propria politica nei riguardi della Chiesa e della Santa sede, e in direzione anti-temporalista.

Le argomentazioni anti-temporaliste di Cavour furono accolte in Francia con interesse da taluni intellettuali cattolici, come Henri-Dominique Lacordaire, Frédéric Arnaud de l'Ariège, Eugène Rendu, ma in grande maggioranza la Chiesa francese condivise l'«accanita difesa

<sup>45</sup> B. Ferrari, *Il Cavour e la formula del Montalembert*, «Vita e Pensiero», 1955, maggio, pp. 274-292.

<sup>46</sup> Ch. de Montalembert, *Lettre à M. le comte de Cavour, président du Conseil des Ministres, à Turin*, Douniol, Paris 1860 (8 pp.) (con una seconda ediz. all'inizio del '61): cfr. quanto lo stesso Montalembert scrisse in data 20 luglio 1863, sul «furto» da parte di Cavour della «formula», in M. R. O'Connell, *Montalembert at Mecklin. A Reprise of 1830*, «Journal of Church and State», 1984, n. 3, pp. 515-531.

<sup>47</sup> La ripubblicano C. Pischedda, R. Rocca, *Una lettera aperta del conte di Montalembert a Camillo Cavour*, «Rassegna Storica del Risorgimento», XC, 2003, n. 3, pp. 347-354 (350-354): citano una nota del diario del cattolico «di stretta osservanza» Federico Sclopis di Salerano (*Diario segreto (1859-1878)*, a cura di Pietro Pirri s.j., Deputazione Subalpina di Storia Patria, Torino 1959), in cui questi riportava: «Si parla molto di una lettera del conte di Montalembert al conte di Cavour. È scritta con grande eloquenza e con vivissima ammonizione. La "Presse" la pubblicò in francese, l'"Armonia" in italiano» (p. 348).

<sup>48</sup> F. Traniello, *Cattolicesimo e società moderna*, cit., p. 581.

del potere temporale» di Montalembert<sup>49</sup>, benché egli stesso denunciasse, all'inizio del '61, la «freddezza di Roma nei suoi confronti»<sup>50</sup>.

Il francese tacciava Cavour di «violenza» e di non essere garantista, cioè di *non* voler porre dei «limiti» al potere politico dello Stato: nella «Chiesa libera» cavouriana sarebbero state «annientate» le basi divine e fondate sulle radici biblico-cristiane della sua libertà. Ma fu soprattutto nella *Seconda Lettera al Sig. conte di Cavour* (datata 15 aprile 1861, ebbe tre edizioni in Francia in rapida sequenza), che Montalembert manifestò con chiarezza e insofferenza il suo pensiero<sup>51</sup>. Fin dall'avvio, mentre riportava ampi stralci dei discorsi parlamentari di Cavour del 27 marzo e del 9 aprile, il francese era polemico e ostile<sup>52</sup>:

Nel primo [intervento] voi annunciate che, giunti a Roma, proclamerete questo grande principio: *La Chiesa è libera nello Stato libero*. Mi fate così l'onore imprevisto di prendere in prestito la formula che ho usato scrivendovi qualche mese or sono e, con essa, riassumete ciò che promettete al mondo cattolico e al Papato in cambio della loro capitale profanata e del loro patrimonio rubato. Nel secondo [intervento], mi citate fra i precursori del liberalismo che augurate ai cattolici. Mi date in tal modo il diritto di rispondervi; mi imponete anche il dovere di strapparvi dalle mani un'arma che m'avete sottratta, e di non permettere di abusare di una dottrina che io amo, per dei fini che detesto.

Montalembert rivendicava l'indipendenza dei cattolici liberali rispetto al liberalismo affaristico cavouriano e perfino rispetto al Pontefice; non vedeva nulla di liberale nell'atteggiamento del nuovo regno d'Italia, c'era soltanto la sopraffazione della Chiesa e la soppressione di ogni libertà nelle province appena conquistate: era questo il «nuovo ordine morale» che si voleva imporre. Impartiva poi una lezione a Cavour su quanti avevano voluto, in passato, limitare il potere della Chiesa, ma qui il discorso era *interno*, francese, diretto soprattutto contro Jules Favre che, nel Corpo Legislativo, approvando le argomentazioni di Cavour (mentre l'impero *non* aveva riconosciuto il neonato regno e

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 583.

<sup>50</sup> Così il 9 febbraio 1861: cfr. la citata *Introduction* di N. Roger-Taillade al tomo VII del *Journal intime*, p. 13.

<sup>51</sup> Ch. de Montalembert, *Deuxième Lettre à M. le comte de Cavour, président du Conseil des Ministres, à Turin*, Lecoffre, Paris 1861<sup>3</sup> (80 pp.).

<sup>52</sup> *Ivi*, pp. 5-6.

aveva interrotto le relazioni diplomatiche con Torino), aveva proposto di «abbandonare Roma» alla politica cavouriana<sup>53</sup>.

Soltanto la Prussia, che perseguitava le minoranze cattoliche, e l'Inghilterra («ahinoi, questa gloriosa Inghilterra, liberale e conservatrice, che abbiamo elogiato, amato, ammirato, imitato»), ora «degenerata» e «irriconoscibile», si prestavano al triste gioco e agli interessi di Cavour, a causa del «suo antico fanatismo protestante», che aveva fatto prevalere gli interessi mercantili e di dominio attraverso l'«oppressione» di popoli, in Asia, in India, in Irlanda, consentendo anche il massacro di migliaia di cattolici.

Il mondo cattolico da sempre aveva rivendicato la libertà della Chiesa nello Stato, ma ora – commentava Montalembert – erano i liberali alla Cavour a dover essere «convertiti alla libertà»<sup>54</sup>, perché, dopo aver promesso al Papa «il rispetto e la libertà», gli eserciti e i volontari piemontesi avevano perseguitato i vescovi e la Chiesa nei territori conquistati e annessi, anzitutto grazie alla «connivenza» con Garibaldi e con i democratici. Montalembert guardava con evidente pessimismo alla situazione italiana, con una visione di parte, chiusa verso le «infamie» commesse dai rivoluzionari, che avrebbero condotto alla rovina generalizzata del paese e della Chiesa<sup>55</sup>. Salvava soltanto Massimo d'Azeglio, che citava a lungo e di cui apprezzava il dissenso anti-cavouriano<sup>56</sup>.

Cavour era un mestatore, ben più colpevole di un Mazzini («che fa il suo mestiere di cospiratore e di regicida») e di Garibaldi (un «filibustiere», un *forban*, non un «furbo»), che dichiarava apertamente che «il papato è un cancro», mentre l'Italia, ch'egli sognava, doveva «essere protestante». Cavour invece voleva mandare a morire degli uomini in una nuova guerra per una «causa illiberale». E pretendeva anche (Cavour lo aveva affermato nell'ottobre del '60), «di servire i veri interessi, quelli più durevoli, del cattolicesimo»<sup>57</sup>.

Ecco allora Montalembert reclamare per la Chiesa la «libertà piena e intera», che Cavour prometteva ma poi conculcava, perché non voleva

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>55</sup> *Ivi*, pp. 22-27.

<sup>56</sup> *Ivi* pp. 48-49: citava, sia in italiano sia in traduzione, di Massimo d'Azeglio, *Questioni urgenti. Pensieri*, Barbèra, Firenze 1861.

<sup>57</sup> *Ivi*, pp. 77-78: citava da un discorso di Cavour alla Camera del 2 ottobre 1860.

una «Chiesa libera» in uno «Stato libero», ma una Chiesa privata delle sue fondamenta ecclesiali e spirituali, radicate in Roma e da sempre «confuse nello Stato romano», piuttosto una Chiesa di Stato, frequentata non da fedeli ma da sprovveduti e disgiunta dalla trascendenza. Commentava con lucida acredine<sup>58</sup>:

Voi volete una Chiesa libera, distruggendo precisamente quella che è la base providenziale della libertà: io intendo dire che questo potere temporale, che bisognerebbe inventare se non esistesse, che bisogna conservare, poiché esiste, che è necessario ristabilire perché, grazie a voi, è sull'orlo di essere annientato.

E aggiungeva, con una constatazione realistica che confermava indistintamente le scelte cavouriane<sup>59</sup>: «La vostra Chiesa libera è una Chiesa in rovina. Il vostro Stato libero è uno Stato libero di ammettere tutti i culti, senza sostenerne nessuno».

In questa discussione, così rude e per taluni aspetti rabbiosa, Montalembert faceva osservazioni pregnanti di altro genere, che anticipavano quanto, nel secolo e mezzo seguente, avrebbe sostenuto parte della storiografia internazionale, sul Risorgimento incompiuto e sgangherato, inteso non come processo unitario e consapevole delle differenze, bensì come opera di un piccolo Stato, il regno di Sardegna – che egli denominava semplicemente «il Piemonte» – rozzo e più arretrato rispetto a buona parte dei civili popoli d'Italia. Dove erano arrivati i «piemontesi», nelle città italiane, un tempo ordinate, ora dominavano gli «assassini», le sommosse, il furto, la «diffamazione quotidiana contro tutto ciò che è sacro». Ne scaturiva la rappresentazione di un quadro non pienamente realistico ma sufficientemente veritiero, e l'intuizione di ciò che le conseguenze del «Risorgimento cavouriano» avrebbero comportato. Di nuovo, il giudizio di Montalembert era pesante<sup>60</sup>:

Ancora una volta, il Piemonte (mantengo questo nome, consacrato dal crimine, per indicare il re e il Parlamento d'Italia), il Piemonte, dominante a Roma, avrà mille mezzi per assicurarsi la maggioranza del Sacro Collegio, sia condizionan-

<sup>58</sup> *Ivi*, pp. 62-63.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>60</sup> *Ivi*, pp. 64-65 e 70.

do le scelte che deve operare il Papa regnante, sia corrompendo i cardinali che siano stati nominati.

L'autore dava un quadro realistico e fattuale della situazione del nuovo regno, dello Stato-nazione, nato «dalle ambizioni del Piemonte»<sup>61</sup>, della divisione fra regioni sviluppate e zone arretrate, della confusione e della resistenza che si stavano manifestando e che ancor più si sarebbero manifestate negli anni seguenti. Avviava così inconsapevolmente una discussione storiografico-politica, tuttora aperta, sull'«unificazione senza unità»<sup>62</sup>.

Il testo di Montalembert sollevò in Italia discussioni accese, specie nel mondo cattolico. Ed ebbe un numero cospicuo di traduzioni nella stessa primavera del '61, concentrate prevalentemente a Bologna, e nessuna a Torino: a sollevare l'acceso dibattito fu la prima edizione nella «Civiltà Cattolica»<sup>63</sup>, con molti consensi e alcuni dissensi. Ne fu testimonianza palese, ad esempio, la corposa monografia, indirizzata al «conte de Montalembert», del mons. Francesco Liverani, antigesuita e cauto fautore delle argomentazioni cavouriane sulla questione romana, nel suo *Il papato, l'impero e il regno d'Italia* (con molte ristampe nello stesso '61)<sup>64</sup>, che sollevò un articolato commento critico, sempre nella «Civiltà Cattolica», mirante a confutare le «calunnie contro il governo temporale della Chiesa» espresse dal prelado<sup>65</sup>.

Liverani, rivolgendosi a Montalembert e assumendo una posizione di conservatorismo illuminato, scrisse<sup>66</sup>:

<sup>61</sup> G. Pécout, *Il lungo Risorgimento. La nascita dell'Italia contemporanea (1770-1922)*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. 331.

<sup>62</sup> L. Cafagna, *Cavour*, cit., p. 221.

<sup>63</sup> Ch. de Montalembert, *Seconda lettera del sig. conte di Montalembert al sig. conte di Cavour*, «La Civiltà Cattolica», X, Roma, 18 maggio 1861, pp. 384-434 (e, in ediz. a sé, Tip. delle Letture cattoliche, Pisa 1861). Inoltre: Id., *La Chiesa libera nello Stato libero. Lettera del conte Montalembert al conte di Cavour*, Tip. di S. Maria Maggiore, Bologna 1861; Id., *Chiesa libera in libero Stato. Lettera del conte di Montalembert al conte di Cavour*, Tip. di G. Vitali alle Scienze, Bologna 1861; Id., *Seconda lettera del conte di Montalembert al conte di Cavour*, Tip. Virgiliana, Firenze 1861; Id., *Seconda lettera del sig. conte di Montalembert, uno dei quaranta dell'Accademia francese, al sig. conte di Cavour*, s.l., s.n., 1861. Si ebbero anche versioni in diverse lingue, specie in spagnolo.

<sup>64</sup> F. Liverani, *Il papato, l'impero e il regno d'Italia. Memoria*, Barbèra, Firenze 1861<sup>4</sup>.

<sup>65</sup> *Il papato, l'impero e il regno d'Italia. Memoria di Francesco Liverani. Esaminata e confutata*, Coi tipi della Civiltà Cattolica, Roma 1861, p. V.

<sup>66</sup> *Il papato, l'impero e il regno d'Italia. Memoria*, cit., p. 10.

Io sono cattolico al pari di voi, liberale meno di voi, e oserò pertanto suggerire in questa *Memoria* quanto manca al vostro *liberalismo* e quanto è soverchio nel vostro cattolicesimo: come liberale vi mostrate parziale, e come cattolico vi rendete talora fanatico ed esorbitante.

3. Montalembert continuò la discussione con maggiore pacatezza due anni e mezzo più tardi, quando Cavour era da tempo scomparso, con un testo di riflessione sulla «Chiesa libera nello Stato libero»<sup>67</sup>, indirizzato però all'interno del cattolicesimo belga e internazionale. Ancora una volta, correlava la libertà politica a quella religiosa; ora però invitava a prender atto dei sistemi democratici, anche quando la democrazia sembrava essere «anti-cristiana», mentre ribadiva il suo liberalismo moderato e conservatore, e ostile alle correnti tradizionaliste operanti all'interno della Chiesa. Suscitò la reazione del mondo clericale più retrivo quando sostenne la tesi che la democrazia era penetrata a fondo nel nuovo ordine politico-sociale europeo, e doveva quindi ravvicinarsi al liberalismo, mentre la libertà sarebbe stata contrassegnata dal cristianesimo<sup>68</sup>.

Ormai, i problemi italiani parevano lontani, benché non astratti, mentre minoritaria risultava essere la sua posizione di intellettuale impegnato e coerente con se stesso e con le idee sulle «libertà», che da tanto tempo aveva avanzato. Alla quale, in una sorta di antitesi ideale, tre quarti di secolo più tardi, Benedetto Croce antepose la sua personale «religione della libertà»<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Ch. de Montalembert, *L'Église libre dans l'État libre. Discours prononcés au congrès catholique de Malines*, Douniol - Didier, Paris 1863: cfr. ora *L'Église libre dans l'État libre. Discours prononcés au congrès catholique de Malines, précédé de Des intérêts catholiques au XIXe siècle*, a cura di Jean-Noël Dumont e Daniel Moulinet, Les Éditions du Cerf, Paris 2010.

<sup>68</sup> F. Traniello, *Cattolicesimo e società moderna (dal 1848 alla «Rerum Novarum»)*, cit., p. 585.

<sup>69</sup> B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo XIX*, Bari, Laterza, 1964<sup>11</sup>, pp. 3-21 (ora, a cura di Giuseppe Galasso, Adelphi, Milano 1991). Croce, nel suo studio del 1932, si occupò criticamente del Montalembert «liberale clericale» più che non cattolico liberale, con riferimento agli anni '30 (contestazione da parte della Chiesa di Lamennais e della sua visione della separazione fra Stato e Chiesa) e al 1851, e definì «cinica» la teoria montalembertiana della libertà religiosa (pp. 170-171).



1. L'influenza che il pensiero di Montalembert ha esercitato sulla cultura politica italiana tra Ottocento e Novecento si colloca nel contesto di una serie di problemi legati in primo luogo alla specificità della questione italiana e, in particolare, al delicato ruolo che la Santa sede recitò nel processo di unificazione nazionale.

Arturo Carlo Jemolo ha sottolineato che i cattolici liberali francesi, negli anni del Risorgimento italiano, non avevano incontrato, in Italia, particolare simpatia. Quanto a Montalembert, il loro uomo più rappresentativo, «detestava la nostra causa nazionale, non voleva sentir parlare d'italiani, ma solo di napoletani, di toscani, di sardi, avrebbe voluto tenerci separati, divisi, soggetti all'Austria, al papa, ai Borboni, proprio perché la nostra soggezione desse al papato la tranquillità e gli consentisse di guardare con occhio benevolo l'attuazione di un programma cattolico-liberale oltralpe»<sup>1</sup>.

La tesi dello Jemolo sembra trovare conforto in una lettera che il futuro arcivescovo di Capua e cardinale Alfonso Capecehatro indirizzò a Montalembert nel gennaio 1865. In questa lettera, pubblicata da Ettore Passerin d'Entrèves, nel suo noto saggio sul cattolicesimo liberale in Europa, il Capecehatro criticava gli atteggiamenti assunti dai cattolici liberali francesi di fronte al movimento nazionale italiano, sostenendo che essi non avevano compreso «la sostanza della questione italiana», e che nella loro difesa del potere temporale avevano dato forza ai «retrogradi», per i quali la difesa del potere temporale mirava non tanto

<sup>1</sup> A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino 1963, p. 105.

a salvare un principio di libertà per la Chiesa, quanto a «distruggere – scriveva – ciò che abbiamo», per «ricondurci ad un assolutismo mezzo clericale e mezzo pagano». Non sfuggiva a Capecelatro l'atteggiamento che il Montalembert aveva assunto nei confronti di Cavour, accusandolo di voler distruggere il potere temporale, che egli intendeva difendere, come scrisse, «con tutta l'energia della mia ragione e della mia tenerezza». Ad avviso del Capecelatro, Montalembert e i suoi amici francesi non avevano compreso che i cattolici liberali italiani non attaccavano il potere temporale «come uno strumento d'indipendenza religiosa», ma come espressione di assolutismo, aggiungendo che «la base di tutto, per la religione e per l'uomo, è il libero arbitrio» e che questa linea sarebbe risultata nel tempo vincente, perché contava sulla «forza della verità»<sup>2</sup>.

Insomma, anche se non può non cogliersi l'influenza di Montalembert sul cattolicesimo liberale italiano, soprattutto attorno al tema della accettazione delle libertà moderne, non mancano diversi orientamenti in merito alla questione nazionale e al problema temporalista, che rendono più complessi i rapporti tra il pensiero cattolico liberale francese e la cultura politica del cattolicesimo italiano. Come ha sottolineato Jean-Marie Mayeur, i gruppi cattolici liberali italiani «sono debitori più di correnti di idee presenti sin dal XVIII secolo, che incarnano un cattolicesimo illuminato, che non del movimento cattolico liberale che si afferma attorno al 1830 in una parte dell'Europa occidentale»<sup>3</sup>.

La fortuna del pensiero di Montalembert in Italia trovò un momento significativo in occasione dei due discorsi pronunciati a Malines nell'agosto 1863, discorsi che destarono interesse e clamore in Italia. Come ha spiegato Francesco Traniello, in quella occasione Montalembert espose la tesi che «la democrazia, ormai incontestabile e trionfante realtà del nuovo ordine politico sociale europeo, dovesse, per dare tutti i suoi frutti, farsi liberale, e la libertà divenire cristiana»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. E. Passerin d'Entrèves, *Il cattolicesimo liberale in Europa*, in *Nuove questioni di storia del risorgimento e dell'Unità d'Italia*, Marzorati, Milano 1969, pp. 601-602.

<sup>3</sup> J.M. Mayeur, *Il movimento cattolico italiano e i movimenti cattolici europei*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, Marietti, Torino 1981, I, 2, p. 158.

<sup>4</sup> F. Traniello, *Cattolicesimo e società moderna (dal 1848 alla Rerum novarum)*, in AA.VV., *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, Utet, Torino 1972, V, p. 385.

Non a caso Ernesto Vercesi ha dedicato al pensatore francese e ai suoi discorsi di Malines, il primo capitolo della storia del movimento cattolico in Italia, pubblicato nel 1923 presso l'editrice "La Voce" di Firenze. In quei discorsi Vercesi individua le origini del movimento cattolico italiano e il momento della divaricazione tra cattolicesimo liberale e intransigentismo. Quei discorsi, com'è noto, non piacquero a Pio IX. Di lì a poco, con il *Sillabo*, «parve – scrive Vercesi – che la scuola di Montalembert ne uscisse diminuita. Lo era realmente»<sup>5</sup>.

In realtà, quella assise in cui risuonarono alte le voci del cattolicesimo liberale, vide il prevalere delle correnti intransigenti che denunciavano come ostili alla Chiesa le istanze liberali, e si ponevano in difesa della Chiesa contro chi ne aveva violato i diritti, dando voce a quel cattolicesimo intransigente che non si riconosceva nel pensiero cattolico liberale europeo, ma che guardava soprattutto a Roma e «nella sua stessa essenza era romano»<sup>6</sup>.

Il nome di Montalembert divenne, invece, un punto di riferimento del movimento conciliatorista italiano negli anni successivi all'unità. Questi uomini – scrive ancora il Mayeur – «hanno dei legami con il Montalembert, con i conservatori liberali del «Correspondant», venendo a costituire» quel «piccolo mondo cattolico liberale» che aveva «legami di amicizia» e «relazioni attraverso l'Europa colta»<sup>7</sup>. Non a caso «Le Correspondant» divenne un modello al quale si ispirò una pubblicazione come la «Rivista universale», che inalberò il motto «cattolici col papa, liberali con lo Statuto». A questa scuola si nutrì Manfredi da Passano, destinato ad assumere nel 1879 la guida della «Rassegna nazionale», che divenne la più rappresentativa rivista del cattolicesimo conciliatorista, attorno alla quale si raccolse un gruppo di uomini che visse con intensa passione e convinzione il difficile rapporto con le correnti intransigenti, tanto da far scrivere al padre Giovanni Giovannozzi, in una lettera diretta al da Passano l'8 agosto 1899: «Non ci angustiamo del resto per queste ed altre difficoltà! L'esempio del Montalembert e del Lacordaire ci deve incoraggiare; essi parvero vinti e debellati, e invece le loro idee

<sup>5</sup> E. Vercesi, *Le origini del movimento cattolico in Italia. 1870-1922*, Il Poligono, Roma 1979, p. 9.

<sup>6</sup> J.M. Mayeur, *Il movimento cattolico italiano*, cit., p. 159.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

hanno poi avuto la riprova dei fatti. Ora è il trionfo delle idee non il trionfo delle nostre persone, che ci deve stare a cuore. Trionferemo!»<sup>8</sup>.

Ma a Montalembert si richiamarono anche esponenti della prima Democrazia cristiana, sottolineando, ad esempio, le assonanze esistenti tra i discorsi di Malines e il discorso di Murri a San Marino sul tema "Libertà e cristianesimo". L'organo d.c. di Ancona, «La Patria», sottolineava il parallelismo esistente tra le due esperienze: «Anche il discorso del conte Carlo di Montalembert al congresso cattolico internazionale di Malines era stato autoritativamente censurato in più di un punto, come quello di Murri a San Marino; al «Correspondant» erano state mosse critiche come alla «Cultura sociale» ma il Montalembert non diede ai nemici della Chiesa la soddisfazione di vedere oggi ribello chi sempre era stato della Chiesa campione di efficacia tanto più meravigliosa, quanto più disinteressata era stata l'opera sua»<sup>9</sup>.

Anche se è indubbio che la cultura politica della prima Democrazia cristiana risulti principalmente influenzata dalla scuola e dal magistero sociale della Chiesa, al fine di misurarsi con i problemi sollevati dallo sviluppo del capitalismo industriale, non va dimenticato che vi aggiunse l'adesione piena e convinta alla democrazia politica e ai metodi che la regolano. Emerse, in altre parole, l'esigenza di misurarsi con i nuovi strumenti della lotta politica e sociale, adeguando il significato della presenza cristiana in una società che subiva grandi trasformazioni politiche, sociali ed economiche, che imponevano non solo una visione più moderna e più libera, ma un adeguamento dell'ispirazione cristiana e degli indirizzi culturali e ai moderni istituti della vita democratica. Non a caso Iginio Giordani ebbe ad affermare che «Montalembert va catalogato tra i pionieri della Democrazia cristiana»<sup>10</sup>.

**2.** Luigi Sturzo, che di quella stagione e di quel movimento fu tra le figure più rappresentative, evidenzia nei suoi scritti e nelle sue riflessioni non pochi richiami alla cultura politica di ispirazione cattolico-liberale.

<sup>8</sup> Cfr. O. Confessore, *Conservatorismo politico e riformismo religioso*, il Mulino, Bologna 1971, p. 194.

<sup>9</sup> Cfr. P.G. Grassi, *Il discorso di San Marino. 1902*, Ed. Fram's, Chiaravalle c.le 1974, pp. 228-229.

<sup>10</sup> I. Giordani, *Montalembert. Dio e libertà*, Seli, Roma 1925, p. 189.

Nel 1926, ormai esule a Londra, nel messaggio inviato ai popolari in occasione del VII anniversario della nascita del partito, Sturzo scriveva che «fino a che ci sarà un nucleo di popolari per ripudiare il regime fascista, per rendere testimonianza alla libertà, per affermare la vitalità della Democrazia cristiana la speranza nell'avvenire non è perduta». Ed aggiungeva: «Fu questo l'atteggiamento di Montalembert sotto Napoleone III»<sup>11</sup>. Un richiamo destinato a trovare ampi riferimenti nella polemica antifascista dei popolari italiani.

Ma l'attenzione di Sturzo nei confronti di Montalembert si evidenzia soprattutto nella sua opera *Chiesa e Stato*, ove il ruolo del pensatore francese viene collocato all'interno delle vicende storiche del suo tempo.

Sturzo si sofferma sulla vicenda e sulla battaglia condotta dall'«Avenir», sottolineando le resistenze incontrate a Roma e soffermandosi sul viaggio dei tre «pellegrini della libertà» nel 1832, quando si «avvidero che il mondo romano – scrive Sturzo – non era quello di Parigi, e che i problemi vi erano visti in modo diverso e sotto aspetti più caratteristici. La fiducia di un approvazione si cambiò nel timore di una sconfessione».

Del successivo impegno del Montalembert, Sturzo sottolinea in particolare le battaglie per la libertà d'insegnamento, allorché reagendo al progetto di riforma scolastica del 1844 ebbe ad affermare: «noi viviamo alla luce delle libertà costituzionali e la libertà è il nostro sole, che nessuno deve sottrarci». Infine si sofferma in particolare sui due discorsi di Malines del 1863, che Sturzo paragona ai discorsi di padre Ventura del 1847 nella chiesa di Sant'Andrea della Valle a Roma. Nel primo discorso di Montalembert, dedicato alla posizione dei cattolici di fronte al regime politico libero, Sturzo sottolinea l'obiettivo di «correggere la democrazia con la libertà e di conciliare il cattolicesimo con la democrazia». Nel secondo, dedicato al problema della libertà di coscienza, Sturzo evidenzia che per Montalembert, «la rivendicazione della libertà di coscienza non è contro la Chiesa, ma contro lo Stato», deducendone che «la Chiesa può accordarsi con lo Stato moderno che ha per base la libertà religiosa e che ciascun cattolico è libero di trovare lo Stato moderno preferibile ai precedenti».

Sottolinea Sturzo che di fronte a queste affermazioni si scatenò l'offensiva dei cattolici reazionari, che «portarono sul piano strettamente

<sup>11</sup> L. Sturzo, *Miscellanea londinese*, vol. I: 1925-1930, Zanichelli, Bologna 1965, p. 96.

teorico quel che Montalembert affermava sul piano storico, e davano un carattere teologico a quel che egli affermava da un punto di vista politico». Con il Sillabo, poi, precisa Sturzo, la posizione dei cattolici liberali «divenne sempre più debole», mentre quella degli intransigenti «aumentava d'influenza e di combattività»<sup>12</sup>.

Sturzo mette in risalto come l'esperienza di Montalembert e del gruppo del cattolicesimo liberale europeo, segni il primo momento in cui prese corpo il movimento cattolico ispirato alla libertà e alla democrazia, una fase – egli scrive – «colorata da sentimenti romantici, da aspirazioni liberali con gli inizi dei movimenti democratici basati sulle nuove costituzioni degli stati continentali». Per Sturzo il secondo momento di sviluppo del cattolicesimo politico riguardava il periodo della *Rerum Novarum* e della Democrazia cristiana, nel quale prevale la dimensione sociale. Il terzo momento andava collocato alla fine della prima guerra mondiale, con la nascita dei «partiti popolari o partiti democratici d'ispirazione cristiana», quando «il movimento politico fra i cattolici guadagnò un respiro e una responsabilità che non aveva mai posseduto in passato»<sup>13</sup>.

Insomma le radici prime del cattolicesimo politico e democratico andavano ricercate nelle battaglie condotte in Italia e in Europa dalle grandi figure del cattolicesimo liberale democratico europeo.

**3.** Molti degli uomini che militarono nel Partito popolare si riconobbero in quella sorta di primogenitura rappresentata dal cattolicesimo liberale europeo. Tra questi meritano attenzione soprattutto Giordani, Galati e Ferrari.

In una lettera che il 21 marzo 1926 Luigi Sturzo scrisse a De Gasperi, Igino Giordani viene definito con l'appellativo di «amico di Montalembert», per sottolineare l'attenzione e la passione con cui studiava e apprezzava il pensatore francese. Certamente Giordani, fu in Italia tra i maggiori cultori ed estimatori di Montalembert, lasciandoci anche

<sup>12</sup> Id., *Chiesa e Stato. Studio sociologico-storico*, Zanichelli, Bologna 1978, vol. II, pp. 103-112; 118, 119.

<sup>13</sup> Id., *Politica e morale (1938). Coscienza e politica (1953)*, Bologna, Zanichelli 1973, pp. 328-339. Cfr. anche E. Guccione, *La storia delle dottrine politiche nelle opere di Luigi Sturzo*, in AA.VV., *Luigi Sturzo e la democrazia nella prospettiva del terzo millennio*, Leo S. Olschki, Firenze 2004, vol. I, p. 142.

una serie di scritti e di riflessioni di particolare rilievo, a cominciare dalla biografia che pubblicò nel 1925 presso la Seli, la casa editrice del Partito popolare italiano. Sempre nel 1925 Giordani tracciò un profilo di Montalembert sulla *Rivoluzione liberale* di Piero Gobetti, nel 1928 curò, con lo pseudonimo di Adolfo Tommasi, una antologia di scritti del pensatore francese<sup>14</sup>. Negli anni del fascismo scrisse un volume dal titolo *Pionieri della Democrazia cristiana*, che riuscì a pubblicare soltanto nel 1945, presentando una galleria di grandi nomi che avevano fatto la storia del cattolicesimo europeo del XIX secolo, soprattutto in Italia e in Francia, da Manzoni a Gioberti a Balbo a Ventura a Lammenais a Ozanam a Lacordaire a Montalembert e così via. Questi nomi sono soprattutto legati alla grande tradizione del cattolicesimo liberale ottocentesco, espressione di una cultura che aveva segnato la storia del pensiero politico e sociale cristiano e che aveva portato ad un passaggio fondamentale nel quale i cattolici abbracciarono il metodo della democrazia, che da laicista si rifece cristiana. Come sostiene Giordani, «le idee di libertà, fratellanza ed eguaglianza, con la giustizia sociale e i diritti del popolo, erano idee cristiane: il loro fermento aveva agito in humus di civiltà cristiana, sul terreno del libero arbitrio e della carità. Quindi la religione non si adattò: piuttosto intervenne per raddrizzare le idee che erano state storte o capovolte, per recuperare quel che era suo, per riprendere una direzione evolutiva che dalla protezione dinastica era stata non poco deviata»<sup>15</sup>.

In altre parole, come ha sottolineato Nicola Antonetti, Giordani faceva risalire la «sostanza del progetto sturziano al dibattito aperto dai cattolici liberali francesi e alla fedeltà ai principi democratici mostrata da Lacordaire e da Montalembert»<sup>16</sup>.

Questa idea di rintracciare le origini culturali del pensiero democratico cristiano negli esponenti del cattolicesimo liberale francese e soprattutto di Montalembert, incontrò alcune obiezioni da parte di uno studioso francese della Democrazia cristiana come Maurice Vaussard, il quale, in una lettera indirizzata a Giordani il 23 marzo 1955, faceva no-

<sup>14</sup> Cfr. I. Giordani, *Montalembert*, «La Rivoluzione liberale», 26 aprile 1925; A. Tommasi (a cura di), *Montalembert*, Sei, Torino 1928.

<sup>15</sup> I. Giordani, *Pionieri cristiani della democrazia*, Città nuova, Roma 2008, p. 35.

<sup>16</sup> N. Antonetti, *Igino Giordani tra popolarismo e fascismo*, in T. Sorgi (a cura di), *Igino Giordani politica e morale*, Città nuova, Roma 1995, pp. 216-217.

tare come alcuni «pregiudizi aristocratici» avevano velato al Montalembert «la realtà dolorosa del problema sociale». La replica di Giordani fu immediata, con un articolo apparso sul settimanale ufficiale della Dc, «La Discussione», nel quale precisava con forza che «se la democrazia politica si caratterizza dalla libertà per tutti, ricchi e poveri, nobili e plebei, così come la democrazia sociale si caratterizza dalla giustizia verso tutti, la quale impone una ripartizione dei beni a favore dei più poveri», il Montalembert meritava il «nome di pioniere della democrazia e, per i suoi sentimenti religiosi, affermati con una eloquenza regale», nonché «il nome di pioniere della Democrazia cristiana»<sup>17</sup>.

È comunque fuor di dubbio che – al di là della convinta interpretazione di Giordani sulle matrici culturali e sull’influenza che i cattolici liberali francesi dell’Ottocento avevano esercitato nella elaborazione del pensiero democratico cristiano e dello stesso popolarismo – di fronte al fascismo e alle dittature europee degli anni Venti e Trenta, il pensiero di Montalembert venga utilizzato, al fine di ribadire il significato di una battaglia condotta da un cristiano contro il dispotismo e le dittature. Agli occhi di molti esponenti del Partito popolare italiano il colpo di mano di Mussolini del 28 ottobre 1922 trovava chiare assonanze con il colpo di Stato di Napoleone III del 2 dicembre del 1851. In un articolo sul «Popolo» del 30 novembre 1924, Giordani citava un discorso di Montalembert alla Camera, ove aveva affermato: «Io credo che il dispotismo abbassi i caratteri, le intelligenze, le coscienze [...]. Io deploro il sistema che rende un sol uomo onnipotente e solo responsabile dei destini di una nazione di 36 milioni d’abitanti... Io ho giurato d’essere fedeli alle leggi, non agli abusi del potere». Commentava Giordani: «Ma la dittatura e le sue comparse non tollerano l’opposizione. E lo sa Matteotti»<sup>18</sup>.

Analoga attualizzazione del pensiero di Montalembert possiamo rintracciarla in altri esponenti popolari, per i quali il richiamo ai grandi nomi del pensiero cattolico ottocentesco era anche una indiretta risposta a quegli uomini e a quegli ambienti cattolici, inclini a sostenere

<sup>17</sup> Cfr. M. Casella, *Igino Giordani. “La pace comincia da noi”*, Studium, Roma 1990, pp. 12, 139.

<sup>18</sup> I. Giordani, *I cattolici e la dittatura*, «Il Popolo», 30 novembre 1924, in L. Bedeschi (a cura di), *La Terza pagina de Il Popolo. Cattolici democratici e clerico-fascisti*, Cinque lune, Roma 1973, p. 329.



il regime fascista e a guardare con simpatia alla politica mussoliniana. Contro di essi Giordani spese, com'è noto, parole di fuoco<sup>19</sup>.

Un altro esponente del popolarismo sturziano, Vito Giuseppe Galati, non mancò, proprio in quegli anni del primo dopoguerra di richiamarsi al pensiero cattolico liberale italiano e francese, come punto di partenza della tradizione democratico cristiana. Dalle pagine di Galati emerge la riaffermazione delle ragioni storiche che stavano alla base del popolarismo, di cui rintraccia le origini nella tradizione cattolico-democratica del Risorgimento italiano, collocandolo in seno alla storia e al pensiero nazionale.

Anche Galati non mancò di attualizzare le battaglie di Montalembert contro il dispotismo di Napoleone III: «E non è senza sorprendente coincidenza con la nostra – scrive nel suo *Religione e politica*, pubblicato nel 1925 presso le edizioni Gobetti – anche la politica dei cattolici in Francia durante il secondo impero. Montalembert che dapprima s'illude di poter influire in senso cristiano sul terzo Napoleone, deve insorgere fulminando di fronte all'oppressione della politica imperiale. Ma non mancano i cattolici servili che seguono il governo. [...] Così ieri, così oggi»<sup>20</sup>.

Tra i cultori di Montalembert troviamo anche Francesco Luigi Ferrari, che, già nel 1909, ne aveva richiamato, in un articolo su «Studium», la battaglia a favore della libertà d'insegnamento<sup>21</sup>. Ma è soprattutto la lezione e la testimonianza di Montalembert e le sue battaglie contro il dispotismo di Napoleone III che, anche per Ferrari, trovano un riferimento significativo per i popolari di fronte al fascismo mussoliniano. Le dimissioni di Sturzo dalla segreteria politica del partito nel luglio 1923, avevano profondamente turbato Ferrari che vi scorgeva il peso di pressioni esercitate dal governo sul Vaticano, che venivano a ledere la libertà religiosa, da lui giudicata «base necessaria di tutte le libertà umane»<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. in particolare I. Giordani, *Rivolta cattolica*, Ed. Gobetti, Torino 1925. Ripubblicato presso Città nuova, Roma 1997 (riferimenti a Montalembert nelle pp. 164-170).

<sup>20</sup> V.G. Galati, *Religione e politica. Popolari, liberali e fascisti nella lotta politica del 1919-1924*, a cura di F. Malgeri, Morcelliana, Brescia 1966, p. 248.

<sup>21</sup> Cfr. M.C. Giuntella, *Introduzione* a F.L. Ferrari, *Scritti dall'esilio*, Ed. di Storia e letteratura, Roma 1991, vol. I, p. XXXIV.

<sup>22</sup> Cfr. G. Ignesti, *Introduzione* a F.L. Ferrari, *Il regime fascista italiano*, Ed. di Storia e letteratura, Roma 1983, pp. XXXIX-XL.

Anche per Ferrari i popolari, di fronte ai problemi del dopoguerra, avevano ispirato la loro azione, «a quella di Montalembert e Lacordaire nella crisi francese del 1848. In Italia come in Francia – egli scrive – il regime democratico, basato sul suffragio universale sboccò nella dittatura militare di un capo, che non aveva mai comandato eserciti e che, una volta consacrato il suo dominio con una sorta di procedimento plebiscitario, rinnegò quel suffragio cui aveva chiesto la legittimazione della conquista». Tuttavia Ferrari individua delle differenze evidenti tra secondo impero e regime fascista. «Il secondo impero – scrive – non rinnegò mai, almeno formalmente, il suffragio universale. [...] Non contestò mai ai cittadini il diritto di partecipare attraverso il voto alla vita pubblica». Al contrario, il fascismo, scrive Ferrari, «nega qualsiasi fondamento giuridico ed ogni ragione politica al diritto di suffragio»<sup>23</sup>:

Ma ciò che turba profondamente Ferrari è l'atteggiamento servile che una parte dei cattolici sembrano assumere di fronte al fascismo e a Mussolini. Anche in questo caso lo soccorre Montalembert. «Tornano acconce oggi – ebbe a scrivere – le parole con le quali un grande credente, il conte di Montalembert, fustigava la mancanza di sincerità e di coraggio dei cattolici francesi, adusati all'ipocrisia del piccolo Napoleone». Ferrari si richiamava al monito di Montalembert, che denunciava «quell'adulazione puerile quel frivolo entusiasmo» che animava gli scrittori religiosi. Richiamandosi poi al discorso di Montalembert a Malines, Ferrari citava il seguente brano: «La Chiesa libera in un paese schiavo! Ciò può immaginarsi; ma non si vede in alcuna parte, non lo si è mai visto, e aggiungo con fierezza, per l'amore della Chiesa non lo si vedrà giammai». E così commentava: «Se queste parole del grande tribuno francese fossero state presenti allo spirito dei cattolici italiani quando osannavano alla cosiddetta "conciliazione" fra la Chiesa e lo Stato, meno clamorose sarebbero state allora le manifestazioni di giubilo, meno amari sarebbero stati poi i disinganni, inevitabili, necessari, provvidenziali disinganni»<sup>24</sup>.

4. Nel pensiero e negli scritti di Alcide De Gasperi il richiamo a Montalembert lo troviamo sin dagli anni giovanili, nelle sue battaglie nel

<sup>23</sup> F.L. Ferrari, *Il regime fascista*, cit., pp. 109-110.

<sup>24</sup> Id., *Scritti dall'esilio*, cit., vol. II, pp. 337-338.

Trentino austriaco. Sin dal 1902, parlando al congresso cattolico universitario trentino, incitò i giovani cattolici trentini a partecipare senza timore alla nuova temperie culturale e politica che stava emergendo: «Noi – disse De Gasperi – ricordandoci delle parole di Montalembert, non abbiamo nemmeno supposto di non accettare le condizioni di un'epoca militante»<sup>25</sup>. In un articolo dell'11 marzo 1910, dedicato alla morte di Lueger, giudicò il noto leader del movimento cristiano sociale austriaco, «uomo dell'ottimismo e del coraggio, come Leone XIII e Montalembert, che combatte per la libertà e per i diritti dell'uomo [...] e che, malgrado tutte le rivoluzioni, e tutto il settarismo contro Cristo, crede al progresso e predice che il secolo ventesimo sarà migliore del decimo nono»<sup>26</sup>.

L'attenzione di De Gasperi nei confronti del pensatore francese, acquista ben altra consistenza negli anni che segnano la crisi dello Stato liberale e l'affermazione del fascismo. Sotto questo aspetto la riflessione di De Gasperi viene a saldarsi con gli orientamenti che emergono in altri protagonisti della esperienza del popolarismo, come Sturzo, Giordani, Galati, Ferrari ed altri.

In un discorso a Milano il 23 gennaio 1924, De Gasperi si richiamò a Montalembert per rivendicare la «libertà integrale e organica che deriva dai diritti naturali della persona umana, della famiglia, del comune, libertà delle franchigie reali in contrapposto all'onnipotenza dello Stato»<sup>27</sup>.

Anche per De Gasperi, la battaglia che Montalembert condusse contro il regime di Luigi Buonaparte diventava un richiamo storico e un monito per quei cattolici che – come scriveva il Montalembert – riferendosi ai cattolici francesi di metà Ottocento, «chiudono gli occhi, si tappano gli orecchi su azioni che hanno fatto rivoltare tutta la gente onesta, su violazioni manifeste del Decalogo, sotto il pretesto che si tratta di questioni indifferenti alla religione o di rappresaglie scusabili». Ma in questo richiamo al Montalembert, De Gasperi tende a sottolineare negli indirizzi del pensatore cattolico francese il rifiuto delle posizione estre-

<sup>25</sup> A. De Gasperi, *I cattolici trentini sotto l'Austria*, I: 1902-1908, Ed. di Storia e letteratura, Roma 1964, p. 24.

<sup>26</sup> Id., *Lueger nel movimento cristiano-sociale. I funerali*, «Il Trentino», 11 marzo 1910, ora in *Scritti e discorsi politici*, vol. I, t. 2, il Mulino, Bologna 2006, p. 1072.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 1169.

me, da un lato il dispotismo e dall'altro la rivoluzione, riproponendo la «giusta via di mezzo», la linea della moderazione, onorando la libertà «colla nostra riconoscenza, la nostra pazienza, la nostra speranza»<sup>28</sup>.

Un altro significativo richiamo a Montalembert lo troviamo nel discorso pronunciato nel giugno 1925 in occasione dell'ultimo congresso del Partito popolare. Il regime fascista stava ormai assumendo il controllo della vita nazionale, procedendo allo svuotamento ed emarginazione di tutte le forze politiche di opposizione. Il Ppi ne subiva pesantemente le conseguenze, accentuate dal venir meno del sostegno di ambienti cattolici che voltavano le spalle al partito di Sturzo. De Gasperi coglie con amarezza questa situazione e il suo richiamo non può non andare alla esperienza dei cattolici francesi. «Uomini ben più illustri e più benemeriti di noi - affermò De Gasperi - hanno incontrato la stessa sorte. Carlo di Montalembert, dopo venti anni di meraviglioso apostolato politico, perché si oppose al dispotismo di Napoleone III, venne abbandonato da parte dei cattolici - non escluso il clero - del suo vecchio collegio»<sup>29</sup>.

Il riferimento a Montalembert e al cattolicesimo liberale ottocentesco trovò in De Gasperi nuove occasioni per sottolinearne il peso e l'incidenza nella storia della democrazia europea e del cattolicesimo politico. Significativa a questo riguardo appare la recensione che De Gasperi scrisse nel 1932 in occasione della pubblicazione della *Storia d'Europa* di Benedetto Croce. De Gasperi accusò Croce di aver ignorato nella sua opera le personalità più significative del cattolicesimo liberale europeo, da Ozanam a O'Connell a Lacordaire a Montalembert, nei confronti del quale scrive:

Anche sul Montalembert il Croce sorvola: sarebbe stato infatti assai pericoloso alla sua tesi l'indugiarsi su questo campione europeo del cattolicesimo su quest'uomo che per sua stessa dichiarazione era cattolico e liberale, come era il Manzoni e come erano tanti altri, i quali si rifiuterebbero di accettare un epiteto ibrido che li dovesse qualificare, come cattolici modernisti o come liberali per accidente.

<sup>28</sup> A. De Gasperi, *Scritti e discorsi politici*, vol. II, t. 2, il Mulino, Bologna 2007, pp. 1153-1155.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 1417.

Del Montalembert, poi, De Gasperi traccia un lucido e incisivo profilo:

Campione di tutte le minoranze oppresse, in Italia, in Svizzera, in Polonia, in Irlanda, protettore dei profughi politici a Parigi [...], propugnatore della libertà d'insegnamento, ma anche di tutte le altre libertà, come metodo di governo adeguato alla vita moderna, egli lanciava a Malines il suo credo nell'avvenire, riassumendo il suo pensiero nella celebre frase: "Del passato i cattolici non hanno nulla da rimpiangere e dall'avvenire tutto da sperare". Ottimismo eccessivo certamente, amplificazione retorica che non regge alla critica della storia, ma essa va considerata soprattutto come programma di azione, il quale apriva l'anima alle speranze più ardite.

Proseguendo nel ritratto di Montalembert, De Gasperi sembra cogliervi una sorta di analogia con l'esperienza che egli stesso stava vivendo, quando così descrive la conclusione dell'esperienza politica del pensatore francese: «Perseguitato, processato, abbandonato da molti suoi antichi ammiratori, volti ora al culto del cesarismo trionfante, egli morì cavaliere senza macchia e senza paura».

De Gasperi attraverso l'esperienza e il pensiero di Montalembert intende respingere l'immagine che Croce aveva proposto di «un cattolicesimo in eterno agguato contro la libertà politica». Pur non negando la presenza di cattolici che per opportunismo o per abulia «rimasero e rientrarono nelle trincee della reazione», contesta con sarcasmo al Croce il giudizio sul rapporto tra cattolici e libertà:

se il Croce nonostante tutte le trasformazioni opportunistiche dei liberali si crede in diritto di portare in alto, sulle sue filosofiche spalle la statua illesa della libertà, con qual diritto vuol egli dedurre dall'atteggiamento di alcuni o di molti uomini cattolici una generale antitesi tra libertà politica e cattolicesimo?<sup>30</sup>

Tornando sull'argomento in una lettera del 1932 a Stefano Jacini, che con De Gasperi condivideva l'esigenza del recupero della tradizione cattolico-liberale, precisava che quelli che agli occhi di Croce «sono fermenti, direi trascurabili, malattie passeggere dell'organismo clericale».

<sup>30</sup> V. Bianchi [pseud. di A. De Gasperi], *Ripensando la storia d'Europa*, «Studium», XXVIII, 1932, n. 56, pp. 248-261, ora in A. De Gasperi, *Scritti e discorsi politici*, vol II, t. 2, cit., pp. 1786-1789.

le, involontarie concessioni allo spirito del tempo», rappresentavano ai suoi occhi «le manifestazioni più profonde della vitalità immortale della Chiesa»<sup>31</sup>.

Questa attenzione di De Gasperi al cattolicesimo liberale troverà nuove occasioni per manifestarsi anche negli anni del secondo dopoguerra, nel quadro della ricostruzione dello Stato democratico in Italia. Parlando a Napoli il 26 gennaio 1946, De Gasperi citò il Montalembert autore de *L'avvenire politico dell'Inghilterra*, per sottolineare la sua fiducia nelle istituzioni parlamentari come strumenti di libertà e di giustizia sociale<sup>32</sup>. Ma è nel discorso da lui pronunciato al Consiglio nazionale del suo partito, il 1° agosto 1949, che De Gasperi intese indicare ai suoi amici ove affondavano le radici della storia e le basi ideali del partito. De Gasperi intese indicare quelle origini ben sapendo come sfuggisse a molti la storia di un pensiero che veniva da lontano, che egli volle riaffermare e richiamare. Ebbe a dire in quella occasione:

Sfugge forse a taluno di noi e certamente a molti nostri avversari che noi come politici veniamo non solo da una filosofia politica e sociale, ma anche da una esperienza storica e che di questa storia siamo oggetto e soggetto insieme. Tale esperienza è complessa e non sempre logicamente rettilinea. Certamente la concezione cristiana della vita politica conosce un de Maistre, un de Bonald, un Veuillot, ma nella galleria dei nostri antenati, veneriamo anche Lacordaire, Montalembert, Tocqueville<sup>33</sup>.

Parlando a Bruxelles nel noto discorso del 20 novembre 1948, su *Le basi sociali della democrazia*, si rifece al Montalembert di Malines, e al suo richiamo al «regime di libertà e di responsabilità che insegna all'uomo l'arte di controllarsi e di avere fiducia in se stesso»<sup>34</sup>. Il richiamo al valore delle istituzioni rappresentative lo si coglie anche nella citazione di Montalembert da lui pronunciata il 3 aprile 1951, nel discorso in occasione del suo settantesimo compleanno, ove affermò: «È sempre meglio – ha detto Montalembert – il peggiore dei parlamenti alla migliore

<sup>31</sup> Cfr. *De Gasperi scrive*, a cura di M.R. De Gasperi, Morcelliana, Brescia 1974, vol. I, pp. 174-176.

<sup>32</sup> A. De Gasperi, *Scritti e discorsi politici*, vol. III, t. 1, il Mulino, Bologna 2008, p. 827.

<sup>33</sup> Id., *Scritti e discorsi politici*, vol. IV, t. 2, il Mulino, Bologna 2009, p. 1265.

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 1146-1147.

anticamera. E l'anticamera della dittatura l'abbiamo vista: è la perdita della libertà e la perdita della dignità umana»<sup>35</sup>.

In altre parole come ha sottolineato Pietro Scoppola, la riflessione storica di De Gasperi «lo rende consapevole e partecipe della grande tradizione democratico-liberale europea, individuando nelle libertà moderne, nella democrazia fondata sul suffragio universali, sugli ordinamenti rappresentativi e su una struttura pluralistica dello Stato i fondamenti della ricostruzione dopo che il fascismo proprio questi valori aveva sistematicamente calpestato»<sup>36</sup>.

Tuttavia, nel quadro della cultura politica dei cattolici italiani negli anni del secondo dopoguerra il richiamo alla tradizione politica d'ispirazione cattolico-liberale e di derivazione montalembertiana appare meno incisiva. Quel filone di pensiero sembra non avere più una particolare incidenza nei giovani quadri della Democrazia cristiana, ove sembrano trovare maggiore peso le istanze del personalismo, insomma più Maritain e Mounier che non il cattolicesimo liberale e la figura di Montalembert.

Nonostante gli sforzi di un De Gasperi o di un Jacini, tendenti a recuperare quegli ambienti alla cultura politica che aveva sorretto e guidato il cattolicesimo democratico italiano, gli uomini che formeranno la seconda generazione della Democrazia cristiana, cresciuti in gran parte nel clima culturale della Fuci e dei laureati cattolici, dell'Università cattolica e della Resistenza, sembrano respingere le esperienze del passato, giudicandole inservibili per il presente e per il futuro. Come ha sottolineato Renato Moro, pur non emarginando quella tradizione la si giudicava ormai tramontata<sup>37</sup>.

È indubbio, comunque, che soprattutto nella fase di costruzione della Democrazia cristiana del secondo dopoguerra, mai venne meno il riferimento a quel filone di pensiero che aveva attraversato la storia del cattolicesimo politico italiana dal Risorgimento al fascismo. Come ha sottolineato Nicola Antonetti, i diversi orientamenti politici e culturali e le «differenze generazionali nella Dc ebbero rilievo soprattutto per le

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 1470.

<sup>36</sup> P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, il Mulino, Bologna 1977, pp. 76-80.

<sup>37</sup> R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, il Mulino, Bologna 1979, pp. 508-516.

loro originarie impostazioni culturali, dalle quali emersero orientamenti diversi nella progettazione costituzionale, senza però comprometterne l'ispirazione democratica»<sup>38</sup>.

Non a caso fu Guido Gonella, che condivideva con De Gasperi una convinta adesione alla tradizione del cattolicesimo liberale, a pronunciare il discorso programmatico della Democrazia cristiana per la nuova Costituzione. Fu un discorso interamente dedicato al tema delle libertà, fu una sorta di inno alle libertà.

Dobbiamo ripetere con Montalembert che la libertà politica è stata la salvaguardia e lo strumento di rigenerazione cattolica in Europa. [...] Il cristianesimo è quindi il vero lievito delle libertà democratiche. Non si può avere il frutto della libertà senza l'albero che lo porta; e questo maestoso albero antico è appunto il cristianesimo. Il Vangelo è inondato dallo spirito di libertà<sup>39</sup>.

Negli anni successivi venne via via a perdere consistenza il richiamo a quella cultura e a quella tradizione politica, per dare spazio ad un orientamento in cui appariva prevalente la dimensione economico sociale, alla quale si nutrirono le nuove generazioni cattoliche, che giudicavano la cultura di ispirazione cattolico liberale una cultura prevalentemente elitaria, ormai obsoleta insensibile a cogliere le nuove esigenze sociali che stavano emergendo. Del resto, anche la storiografia sul movimento cattolico italiano andò soprattutto alla riscoperta del cattolicesimo intransigente, quasi mettendo da parte, salvo alcune significative eccezioni, un filone storiografico che aveva conosciuto ricerche e studi significativi.

Quel pensiero ha quindi attraversato, quasi in maniera sotterranea la cultura politica cattolica italiana della seconda metà del Novecento, riemergendo in molti casi e riproponendosi, soprattutto nelle fasi più critiche, come strumento ancora in grado di esprimere istanze e valori fondamentali per la convivenza civile e la vita politica e istituzionale del paese.

<sup>38</sup> N. Antonetti, *Dottrine politiche e dottrine giuridiche. I cattolici democratici e i problemi istituzionali (1943-1946)*, in *I cattolici democratici e la Costituzione*, a cura di N. Antonetti, U. De Siervo, F. Malgeri, il Mulino, Bologna 1998, t. I, p. 121.

<sup>39</sup> G. Gonella, *La Dc per la nuova Costituzione (1946)*, in F. Malgeri (a cura di), *Storia della Democrazia cristiana*, vol. I: 1943-1948, *Le origini: la Dc dalle origini alla Repubblica*, Cinque lune, Roma 1987, p. 495.



«Chaque jour, je me confirme dans ma prédilection pour ce pays, où je me fixerai certainement, si je suis jamais exilé de France. La cause catholique fait ici d'immenses progrès, et je ne connais pas de séjour plus consolant pour une âme religieuse»<sup>1</sup>.

Con questa citazione tratta dal diario di Montalembert del 1832, Victor Conzemius, nel 1970, apre la sua superba panoramica sulle relazioni biografiche di Montalembert con la Germania. Montalembert infatti non aveva soltanto una certa predilezione per la Germania, ma in Germania godeva di un'intensa fama che l'accompagnò anche dopo la morte. In questo breve intervento verranno presentati entrambi questi aspetti.

I contatti di Montalembert con la lingua e la cultura tedesca iniziarono presto: all'età di dieci anni egli visse per un certo periodo a Stoccarda, dove suo padre era l'Inviato presso la corte del Württemberg. Più importante tuttavia fu il suo incontro con il circolo di "Eos" a Monaco, che visitò nel 1832 insieme a Lamennais e Lacordaire. Mentre per gli ultimi due questo contatto con la Germania rimase un episodio, Montalembert mantenne i rapporti soprattutto con Döllinger. Dopo la

<sup>1</sup> Montalembert, *Diario 23 agosto 1832*, cit. da V. Conzemius, *Montalembert et l'Allemagne*, «Revue d'Histoire de l'Église de France», 56 (1970), pp. 17-46 in partic. 17. Per il contesto religioso-culturale tedesco cfr. O. Weiß, *Kulturen, Mentalitäten, Mythen: zur Theologie-und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Paderborn, Schöningh 2004; C. Arnold, *Internal Church Reform in Catholic Germany*, in J. van Eijnatten, P. Yates (ed.), *The Dynamics of Religious Reform in Northern Europe 1780-1920*, vol. 2, *The Churches*, Leuven 2010, pp. 159-184 e 215-221 (lett.).

condanna di Lamennais i suoi lunghi viaggi attraverso la Germania gli offrirono una qualche distrazione.

Lo entusiasmarono in particolare la Renania e il sud della Germania. La sensibilità romantica di Montalembert si rivolgeva soprattutto a quegli intellettuali tedeschi che si battevano per un rinnovo del cattolicesimo tedesco di ispirazione medievale. Accanto a Joseph Görres e Döllinger fece conoscenza anche di Dorothea Schlegel e suo figlio, il pittore Philipp Veit. Friedrich e Sophie Schlosser con il loro circolo al Collegio di Neuburg, Clemens Brentano e la contessa Stolberg sono solo alcuni tra i molti nomi.

Ma Montalembert prese contatti anche con la Germania protestante: faccio cenno qui soltanto a Wilhelm von Humboldt, che incontrò per due volte a Berlino e a Ludwig Uhland, considerato da Montalembert il più grande poeta tedesco della sua generazione.

I lunghi viaggi di Montalembert attraverso la Germania avevano come scopo quello di erigere un monumento letterario all'«*Allemagne religieuse*». Pensato originariamente con il titolo di *Pèlerinages d'un catholique au dix-neuvième siècle*, questo progetto si realizzò concretamente con la grande opera di Montalembert su Elisabetta d'Ungheria, che in Germania viene chiamata Elisabetta di Turingia. Questo affresco biografico arcioromantico della grande Santa prese vita dall'entusiasmo per il mondo religioso medievale, così come era sentito da Montalembert. Sospeso tra storia e leggenda, ispirò a sua volta anche l'entusiasmo religioso in Germania. Una traduzione tedesca autorizzata apparve già nel 1837 e conobbe almeno cinque ristampe fino alla fine del XIX secolo. L'opera di Montalembert ebbe anche effetti concreti: fu di ispirazione, tra l'altro, per la fondazione delle caritative «*Elisabeth-Konferenzen*» (Conferenze elisabettiane) nelle parrocchie tedesche e in generale inflù sul cattolicesimo sociale tedesco.

È da considerarsi più differenziato il rapporto di Montalembert rispetto al movimento ultramontano in Germania. Inizialmente c'era grande accordo con l'importante rivista «*Der Katholik*» («Il Cattolico»), che veniva pubblicata prima a Spira e poi a Magonza. Articoli di Montalembert su «*l'Avenir*» vennero recepiti benevolmente dal «*Katholik*». Montalembert si impegnò anche, in una prospettiva ultramontana, nelle faccende ecclesiastiche tedesche. Ciò riguardava per esempio la controversa disputa di Colonia sui matrimoni misti, episodio che per

un certo periodo aveva portato ad una pena detentiva, da parte dello Stato prussiano, dell'Arcivescovo di Colonia Droste-Vischering. Secondo Montalembert in questo caso il principio della libertà religiosa era stato chiaramente violato. Ma questo era solo un aspetto. Sulla base della propria convinzione parlamentare-liberale Montalembert notava con rammarico che una alleanza cattolico-liberale come in Belgio sembrava impossibile in Germania. In particolare, gli influenti «Fogli storico-politici» («Historisch-politische Blätter») prima del 1848 sostenevano la politica reazionaria dell'Austria e in particolare del Metternich, motivo di un contrasto diretto di Montalembert con i «Fogli» e anche con Joseph Görres. Tuttavia, Montalembert ebbe anche un influsso politico concreto in Germania: attraverso i suoi legami con il renano August Reichensperger, di cui rimase il mentore politico per vent'anni, ispirò la fondazione del gruppo parlamentare cattolico nel Parlamento prussiano (Landtag), e contribuì quindi in maniera significativa alla nascita del partito di centro (Zentrum).

Un ruolo importante giocò a partire dal 1850 soprattutto il rapporto di Montalembert con Ignaz von Döllinger. Döllinger, con l'aiuto del suo allievo Joseph Edmund Jörg, riuscì a moderare i toni della rivista «Fogli storico-politici», dove da allora l'antibonapartismo di Montalembert, e in particolare la sua critica al cesarismo di Napoleone III, venne recepito con fervore.

Anche il processo contro Montalembert nell'anno 1858 trovò in Germania una grande eco e rafforzò la sua autorità morale presso i cattolici tedeschi. Oltre a ciò, Döllinger e Montalembert erano uniti in una comune anglofilia, che per entrambi – al contrario di alcuni ultramontani tedeschi – coincideva con una grande stima per la costituzione inglese. Döllinger incontrò Montalembert nel 1855 insieme al suo giovane amico Sir John Acton a La Roche en Brény, e l'incontro fu all'origine di un caloroso rapporto fra i due. Nonostante non fossero d'accordo sulla questione della necessità dello Stato della Chiesa, si trovarono d'intesa sulla comune inclinazione per un cattolicesimo liberale. L'avversione di Montalembert contro un crescente centralismo nella Chiesa e nello Stato aveva il suo corrispettivo nell'impegno di Döllinger per una teologia relativamente libera come istanza dell'opinione pubblica all'interno della Chiesa. È vero che Döllinger non seguì l'invito di Montalembert al famoso congresso cattolico del 1863 a Mechelen/Malines. Tuttavia, con

il convegno (diventato poi altrettanto famoso) degli studiosi, svoltosi quasi in simultanea a Monaco, pose comunque un accento abbastanza simile.

Come gli studi di Giacomo Martina hanno mostrato<sup>2</sup>, entrambi a ragione si sentirono colpiti dal *Sillabo* del 1864. Montalembert morì troppo presto perché la sua amicizia con Döllinger potesse essere messa alla prova dalla guerra franco-prussiana del 1870-71. A differenza di Döllinger, egli non dovette neppure sviluppare una posizione definitiva sugli esiti del primo concilio vaticano.

Dopo questa breve panoramica biografica diamo uno sguardo alla presenza dell'eredità intellettuale di Montalembert in Germania. La sua fama letteraria si basava soprattutto sulla sua biografia di Santa Elisabetta, ma anche la sua storia, in più volumi, del Monachesimo in Occidente a partire dal 1860 venne tradotta in tedesco. A differenza della *Santa Elisabetta* tuttavia essa ebbe solo una seconda edizione nel 1880.

La considerazione di Montalembert nella Germania cattolica, dopo il primo concilio vaticano, fu oscurata per via del «Kulturkampf». Sintomatico è a riguardo l'articolo anonimo dal titolo *Il cattolicesimo liberale* del 1874 apparso sulle «Voci di Maria Laach», rivista dei Gesuiti appena banditi dall'Impero tedesco. Nonostante l'articolo dimostrasse una certa sensibilità per il successo dell'alleanza liberal-cattolica in Belgio, la sua intenzione di fondo era interamente negativa: il cattolicesimo liberale doveva portare necessariamente al liberalismo perché poneva la libertà sopra la verità e l'individuo sopra l'istituzione, e infine ciò avrebbe coinvolto anche la fede stessa. Con orrore il giornale constatava il «culto delle convinzioni»<sup>3</sup>. Nell'articolo, in nota, Montalembert veniva nominato esplicitamente come teste principale di tale incriminata idea liberal-cattolica: «In questo momento è il conte Montalembert a formulare con maggior precisione le convinzioni liberal-cattoliche»<sup>4</sup>. In que-

<sup>2</sup> G. Martina, *Verso il Sillabo. Il parere del barnabita Bilio sul discorso di Montalembert a Malines nell'agosto 1863*, «Archivum Historiae Pontificiae», 36 (1998), pp. 137-181.

<sup>3</sup> T. Pesch, *Der liberale Katholizismus*, «Stimmen aus Maria Laach», 7 (1874), pp. 187-203, in particolare p. 199.

<sup>4</sup> «Am treffendsten hat zur Zeit Graf Montalembert die liberal-katholische Gesinnung zum Ausdruck gebracht», *ivi*, p. 194.

sta prospettiva era difficile considerare Montalembert il rappresentante di una solida fede verso Santa Madre Chiesa.

Tuttavia, molto più differenziato fu il giudizio dato su Montalembert nel 1893 nella seconda edizione dell'importante dizionario cattolico, *Wetzer und Welte's Kirchenlexicon*<sup>5</sup>. Questa edizione del dizionario fu iniziata dal cardinale Hergenröther e aveva per questo un carattere quasi "ufficiale". Montalembert ebbe qui una presentazione molto dettagliata elaborata dal gesuita svizzero Alexander Baumgartner, che, grazie alla sua ampia biografia di Goethe e ai suoi numerosi lavori critico-letterari, era considerato il "gran maestro della letteratura" per la Germania cattolica.

Il «Kulturkampf» nel 1893 apparteneva già al passato e i giudizi di Baumgartner su Montalembert di conseguenza erano molto meno aspri, anche se costruiti sulle stesse basi ideologiche del citato articolo del 1874 apparso sulla «Rivista di Maria Laach».

Baumgartner guardò benevolmente alla figura del giovane Montalembert. Ecco come lo descrive:

Con tutto il giovanile entusiasmo cavalleresco ha parlato a favore della libertà contro l'assolutismo e la burocrazia, a favore degli Irlandesi e dei Polacchi cattolici, contro i loro oppressori, a favore delle società corporative del Medioevo contro lo Stato unitario moderno, a favore della devota arte medievale contro lo splendore mezzo pagano del Rinascimento, a favore della Chiesa cattolica contro il Gallicanesimo e il Voltairianesimo<sup>6</sup>.

Tuttavia, Baumgartner valutò negativamente il fatto che Montalembert nel suo «ambiguo slancio libertario», dopo il 1834, solo a fatica si era staccato da Lamennais. Nell'opinione di Baumgartner: Montalembert non era mai riuscito «a raggiungere la completa lucidità filosofica riguardo al rapporto tra libertà e autorità in tutte le implicazioni reli-

<sup>5</sup> A. Baumgartner, Art. *Montalembert*, «Wetzer und Welte's Kirchenlexikon», 8 (1893), col. 1817-1828.

<sup>6</sup> «Mit aller Begeisterung eines ritterlichen jugendlichen Gemüts schwärmte er für Freiheit gegen Absolutismus und Bürokratie, für die katholischen Iren und Polen und gegen ihre Unterdrücker, für die korporative Gesellschaftsgliederung des Mittelalters gegen den modernen Einheitsstaat, für die fromme mittelalterliche Kunst gegen den halbheidnischen Prunk der Renaissance, für die katholische Kirche gegen Gallikanismus und Voltairianismus», *ivi*, col. 1818.

giose e politiche»<sup>7</sup>. Ma Baumgartner elogiò Montalembert in qualità di oratore parlamentare come il più potente avversario delle politiche anticristiane, interpretandolo al contempo in senso antirivoluzionario: «Ha mostrato agli eredi arroganti della Rivoluzione francese, che il Medioevo [possedeva] molta più libertà e una più sana libertà rispetto alle libertà tanto decantate di cui loro si vantano. [Montalembert ha dimostrato] che questa libertà religiosa, corporativa e individuale del Medioevo è emersa dalla civiltà cristiana [...]».

Baumgartner sosteneva che Montalembert voleva così strappare la parola *libertà* ai radicali quasi per cattolicizzarla<sup>8</sup>. Con rammarico l'autore prese atto della polarizzazione verificatasi tra Veuillot e Montalembert, dando ragione a quest'ultimo per la sua avversione verso il regime di Napoleone III.

Nonostante tutto l'entusiasmo per Montalembert, il Padre Baumgartner tracciava una netta linea di demarcazione rispetto ai discorsi di Malines: Montalembert, secondo l'autore, aveva elevato la libertà di insegnamento, di associazione, di stampa e di religione a principi ideali, mentre la loro accettazione per i cattolici non poteva che essere un palliativo e un male minore in una temporanea situazione di emergenza: «La condanna di Lamennais e le altre decisioni dei Papi raccolte nel *Sillabo* dell' 8 dicembre 1864 avrebbero dovuto impedire questo grande propugnatore della Chiesa a spingersi a tanto. Era chiaro che qui si trattava non solo del punto di vista dei "gesuiti", o di una direzione "ultramontana", ma di una pesante sentenza della Chiesa stessa»<sup>9</sup>. Baumgartner si sentiva costretto a criticare anche l'atteggiamento di Montalembert verso il Concilio Vaticano I, ma qui arrivò ad una conclusione più morbida: poco prima della morte, così racconta Baumgartner, il conte avrebbe detto alla moglie di accettare un eventuale dogma della infallibilità. Così egli si sarebbe spento in pace con Dio e la Chiesa.

<sup>7</sup> *Ivi*, col. 1819.

<sup>8</sup> *Ivi*, coll. 1820-1821.

<sup>9</sup> «So weit zu gehen, davon hätte den großen Vorkämpfer der Kirche schon die Verurteilung Lamennais' abhalten müssen, sowie andere Entscheidungen der Päpste, welche bald der Syllabus vom 8. December 1864 vereinigte. Es war klar, dass sich hier nicht bloß um die Ansicht der 'Jesuiten' oder um eine 'ultramontane' Richtung, sondern um einen gewichtigen Schiedsspruch der Kirche selber handelte», *ivi*, col. 1825.

Questa ricezione ultramontana e selettiva da parte di Padre Baumgartner, che seppe apprezzare l'entusiasmo di Montalembert per la libertà e il parlamentarismo solo in termini di una loro strumentalizzazione ai fini della Chiesa, corrisponde ad una altrettanto limitata visione presso il cattolicesimo *liberale* tedesco. Lo storico della Chiesa e archeologo cristiano Franz Xaver Kraus, anche se con alcune riserve, è il più importante rappresentante di questa tendenza. Kraus criticò, dopo il 1870, in particolare il cosiddetto "cattolicesimo politico", cioè lo stretto legame tra il partito del Centro supportato dalle masse cattoliche e la gerarchia di impostazione ultramontana. Ai suoi occhi questo legame minacciava sia la libertà religiosa degli individui che il sapere teologico e anche l'integrità dello Stato moderno costituzionale. Il suo ideale aristocratico era un "cattolicesimo religioso" che voleva mantenere la Chiesa lontana da ogni posizione di potere, e soprattutto dal legame con l'ultramontanismo democratico di massa definito "oclocrazia". In questo contesto Kraus dava un ritratto molto specifico di Montalembert e dello sviluppo del cattolicesimo francese nel suo grande saggio sul vescovo Dupanloup del 1880<sup>10</sup>.

Una citazione un po' più lunga serve forse a chiarire questa posizione. Scrive Kraus:

Lamennais aveva lasciato la Chiesa, ma il suo spirito, lo spirito del Lamennais degli anni tra il 1815 e il 1830, era rimasto in lei, cioè lo spirito di odio per le istituzioni moderne, uno spirito contrario ad ogni aristocrazia intellettuale che vedeva la salvezza solo in una sovranità assoluta sostenuta dalle masse, sulle cose spirituali e terrene. Quegli uomini che, come Montalembert e Lacordaire dal 1830 si posero alla testa del movimento cattolico, sono sì passati dalla scuola di Lamennais, ma in fondo sono rimasti meno influenzati dal suo spirito. La vera eredità di Lamennais si manifestò solo negli anni Quaranta in Louis Veuillot. Ma Montalembert e i suoi amici hanno, senza saperlo e senza volerlo, spiato la strada a costui. Creando nel mezzo della Rivoluzione francese il 'partito cattolico', hanno preparato lo strumento di cui l'ultramontanismo moderno si è servito con perfetta maestria<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. C. Weber (ed.), *Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus*, in *Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom*, Bd. 57, Niemeyer, Tübingen 1983.

<sup>11</sup> «Lamennais hatte die Kirche verlassen, aber sein Geist, der Geist des Lamennais von 1815-1830, war in ihr zurückgeblieben, der Geist des Hasses gegen die modernen Institutionen, ein Geist, dem jede geistige Aristokratie zuwider [war] und der das Heil

Su questo sfondo Montalembert rappresentò per Kraus soprattutto una figura tragica, anche se gli era legato personalmente. Nel 1870 avrebbe dovuto essere ancora ricevuto di persona, se non fosse sopraggiunta la morte del conte. Di conseguenza era con profonda simpatia che Kraus descrisse per la borghesia colta in Germania le sofferenze di Montalembert negli anni critici 1863-1864 e 1869-1870<sup>12</sup>. In particolare insistette sul saggio pubblicato postumo, *L'Espagne et la Liberté*, nel quale Montalembert aveva dato libero sfogo al suo disappunto e soprattutto aveva criticato la Civiltà cattolica. Questo spirito corrispondeva all'antigesuitismo di Kraus, che si ritrova ancora nel suo testamento.

Oltre a questa ricezione fortemente politica di Montalembert, nell'Impero tedesco rimase ancora influente il suo lato "romantico", anche se intorno al 1900 nel cattolicesimo tedesco era avanzata la critica storica. Nell'importante rivista culturale cattolica «Hochland», lo storico della Chiesa Franz Xaver Seppelt, ad esempio, apprezzava nel 1907 la *Histoire de Sainte Elisabeth* in questo modo:

Il quadro dell'epoca e della Santa, evocato davanti a noi dal pennello colorato di Montalembert, non regge in tutti i particolari davanti al severo forum della critica storica; è piuttosto una leggenda, e non tanto una rappresentazione storica. È diventata la classica versione della leggenda elisabettiana, nella cui sfera si muovono tutti coloro che in seguito, presi dalla venerazione per la Santa, hanno voluto descriverne la vita. Questo valore acquistato dall'opera è pienamente meritato. Perché... si tratta di una grande opera d'arte<sup>13</sup>.

nur in der durch die Masse gestützten absoluten Souveränität in geistlichen und weltlichen Dingen erblickt. Jene Männer, die wie Montalembert und Lacordaire seit 1830 an der Spitze der katholischen Bewegung erschienen, waren, obgleich durch "Lamennais' Schule hindurchgegangen, im Grunde am wenigsten von seinem Geiste berührt. Lamennais' wirklicher Erbe trat erst in den vierziger Jahren in Louis Veuillot auf. Aber Montalembert und seine Freunde haben, ohne es zu wissen und zu wollen, diesem die Wege gebahnt: indem sie inmitten der französischen Revolution die „katholische Partei“ hervorriefen, schufen sie das Werkzeug, dessen sich der moderne Ultramontanismus mit vollendeter Meisterschaft bedient», *ivi*, p. 140.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>13</sup> «Das Bild der Zeit sowohl wie der Heiligen, das Montalemberts Pinsel in bunter Farbenpracht vor uns hinzaubert, kann vor dem strengen Forum historischer Kritik nicht durchweg in seinen Einzelzügen bestehen, es ist eben weniger Geschichtsdarstellung als Legende, und zwar wurde es die klassische Ausprägung der Elisabethlegende, in deren Bannkreis alle stehen, die später, von Verehrung zur Heiligen ergriffen, ihr Leben zu schildern unternahmen. Diese Bedeutung, die das Werk gewonnen, verdient es vollauf. Denn [...] es ist ein hervorragendes Kunstwerk»: F. X. Seppelt, *Die heilige*



Dopo la Prima Guerra Mondiale, il cattolicesimo della Repubblica di Weimar si rivolse con rinnovato interesse verso la Francia. C'era per esempio un Hermann Platz, che si aspettava dalle «battaglie intellettuali nella Francia moderna» un orientamento per i cattolici tedeschi come anche il rinnovamento dell'«Occidente». Accanto a Hermann Platz c'era soprattutto Waldemar Gurian che nel lavoro *Le idee politiche e sociali del cattolicesimo francese 1789-1914* del 1929 si dedicò alla figura di Montalembert. Gurian era particolarmente entusiasta per la politica del «Ralliement» sotto Leone XIII. Da convertito e cattolico degli anni Venti era affascinato dalla «oggettività» della Chiesa cattolica considerata la roccia solida nella travagliata epoca moderna. Su questo sfondo delineava un giudizio su Montalembert, che riprendeva elementi sia da Kraus che da Baumgartner. Da un lato sottolineava i pericoli che potevano associarsi alla democrazia e che Montalembert avrebbe voluto combattere: «Montalembert intende dunque la missione cattolica come il conciliare liberalismo e democrazia e proteggere l'individuo e i gruppi singoli e le loro libertà dalle tendenze di livellamento della democrazia»<sup>14</sup>. D'altra parte, vedeva il pericolo di «equivoci», formulato con una serie di domande retoriche:

Quando Montalembert critica aspramente i metodi dell'Inquisizione e celebra il distacco della società moderna dai vincoli in materia spirituale e religiosa, critica soltanto una fittizia unità religiosa. Ma non offrono forse le sue esternazioni ai liberali anticlericali un pretesto per estendere la tolleranza civile a tal punto che l'intolleranza dogmatica diventi un'illusione, e dal momento che la Chiesa non può seguirli, forniscono una scusa per accusarla di essere illiberale e nemica della civiltà? Non sopravvaluta forse Montalembert la naturale tendenza dell'uomo alla verità, se respinge ogni strumento di educazione e di protezione? Non apre forse praticamente la porta alla richiesta, nei paesi che ancora riconoscono il cattolicesimo come religione di Stato, di spogliare la Chiesa

*Elisabeth*, in *Kunst und Dichtung*, «Hochland» 5, 1 (1907/1908), pp. 175-186, in particolare p. 180.

<sup>14</sup> «Montalembert sieht also die Mission der Katholiken darin, Liberalismus und Demokratie auszusöhnen, das Individuum und die Einzelgruppen und ihre Freiheiten gegen die alles nivellierenden Tendenzen der Demokratie zu schützen»: W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus (1789-1914)*, München-Gladbach 1929, p. 230.

cattolica delle sue priorità? Non sostiene forse egli, senza volerlo, i cattolici di Cavour che vogliono privare il Papa dello Stato della Chiesa?<sup>15</sup>

Tuttavia Gurian rimane equilibrato nella sua presentazione complessiva e conclude con un paradosso che in modo peculiare sospende qualsiasi giudizio: «Secondo Veuillot i cattolici liberali collaborano involontariamente alla rivoluzione – per i cattolici liberali Veuillot è il contro rivoluzionario, auspicato dai rivoluzionari»<sup>16</sup>. Allo stesso modo rimane sospeso il giudizio di Gurian riguardo all'alternativa del 1929 tra “Action Française” o “Sillon”, che gli sembravano entrambe deficitarie<sup>17</sup>. Non molto tempo dopo lo stesso Gurian avrebbe dovuto dar prova di sé come oppositore del nazismo.

Dopo la seconda guerra mondiale si osserva in area germanofona una certa tendenza alla storicizzazione benevola di Montalembert. La volontà di superare una storiografia strettamente nazionalista, e di imporre un punto di vista più ampio ed europeo, sicuramente contribuì anche ad un rinnovato interesse per questo cattolico liberale e per i suoi estesi rapporti con la Germania. Il problema della “correttezza dottrinale” di Montalembert rimase più in sottofondo. In questo contesto va inserito il grande saggio su Montalembert del 1949 a firma del bibliotecario di Bonn, Alexander Schnütgen, figlioccio del famoso canonico di Colonia. Il titolo *Montalembert e la regione del Reno, fino alla pubblicazione dell' Histoire de Sainte Elisabeth de Hongrie* è anche un indicatore della riscoperta delle identità regionali tipica del secondo dopoguerra.

<sup>15</sup> «Wenn Montalembert die Inquisitionsmethoden scharf kritisiert und die Abkehr der modernen Gesellschaft vom Zwang in geistigen und religiösen Dingen feiert, so wendet er sich nur gegen eine künstlich geschaffene religiöse Einheit. Aber geben seine Äußerungen nicht antikirchlichen Liberalen den Vorwand, die bürgerliche Toleranz so auszudehnen, dass die dogmatische Intoleranz illusorisch wird, und da die Kirche ihnen nicht folgen kann, sie als freiheitsfeindlich, zivilisationsfeindlich anzuklagen? Überschätzt nicht Montalembert die natürliche Neigung der Menschen zur Wahrheit, wenn er alle äußeren Erziehungs- und Schutzmittel verwirft? Öffnet er nicht praktisch das Tor für das Verlangen, in Ländern, die noch den Katholizismus als Staatsreligion kennen, die katholische Kirche ihres Vorranges zu entkleiden? Unterstützt er nicht gegen seinen Willen die Cavourkatholiken, welche den Papst des Kirchenstaates berauben wollen?», *ivi*, p. 231.

<sup>16</sup> «Für Veuillot arbeiten die liberalen Katholiken unfreiwillig an der Revolution – für die liberalen Katholiken ist Veuillot der Gegenrevolutionär, wie ihn sich die Männer der Revolution wünschen», *ivi*, p. 238.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 310.

Sulla base della letteratura francese Schnütgen offre un quadro abbastanza sobrio del rapporto di Montalembert con la Renania. Appartenente alla classe 1883 Schnütgen tuttavia non riusciva ad abbandonare del tutto i toni di una volta: all'inizio del saggio sottolinea che in Montalembert il culto romantico per la Germania e per il Reno avrebbe frenato il dirompente espansionismo francese verso il Reno e che, in quanto aristocratico e figlio di una madre scozzese, avrebbe avuto la consapevolezza di essere almeno in parte di "origine germanica"<sup>18</sup>. Al termine della sua esposizione piuttosto "positivistica" Schnütgen chiude con una citazione patetica dalla penna di Hermann Platz del 1934: «Il feroce combattente dell'«Avenir» è maturato in un cavaliere senza macchia e senza paura che attraverso il ponte galleggiante del romanticismo si è avvicinato a noi come pochi francesi hanno saputo fare»<sup>19</sup>.

Tuttavia, molto più importante e con maggiore influenza del diligente lavoro di Schnütgen, è stata la ampia ricerca dal titolo *Döllinger e la Francia. Un'alleanza intellettuale 1823-1871*, del teologo cattolico di Tubinga Stefan Lösch, pubblicata nel 1955<sup>20</sup>. Lösch era essenzialmente uno studioso del *Nuovo Testamento*, un filologo che si è cimentato principalmente con lo studio delle opere di Johann Adam Möhler. Grazie alla generosità della famiglia Montalembert poté pubblicare la corrispondenza con Döllinger. Lösch mise in risalto l'«alliance intellectuelle entre l'Allemagne et la France», considerata un modello per il presente evidenziandone il calore amichevole. È interessante come Lösch potesse parlare agevolmente e senza precauzioni dogmatiche della controversia riguardo al Concilio Vaticano I. La speranza di una ripresa della tradizionale apertura nelle relazioni intellettuali europee spostava in secondo piano i vecchi modelli.

<sup>18</sup> A. Schnütgen, *Montalembert und das Rheingebiet bis zum Erscheinen seiner*, in *Histoire de Sainte Élisabeth de Hongrie* (1836), «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere das alte Erzbistum Köln» 148 (1949), pp. 62-144, in particolare p. 63.

<sup>19</sup> «Der ungestüme Kämpfer des *Avenir* ist gereift zum Ritter ohne Furcht und Tadel, der auf der schwebenden Brücke der Romantik uns nahegekommen ist wie wenig Franzosen», *ivi*, p. 144; cfr. H. Platz, *Ansätze zur religiösen Aktion 1833-1933*, «Das Wort in der Zeit», 1 (1934), p. 34.

<sup>20</sup> S. Lösch, *Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz 1823-1871. Im Lichte von 56 bisher meist unbekanntenen Briefen*, mit zwei Döllingerbildnissen nebst Döllinger-Bibliographie, Mainz 1955.

Questo vale pienamente per la valutazione complessiva data a Montalembert dallo storico cattolico svizzero-lussemburghese Victor Conzemius, che in Germania ha avuto notevole influenza anche grazie alla sua grande edizione della corrispondenza di Döllinger con Lord Acton e Lady Blennerhassett. Accanto al sopracitato articolo su *Montalembert et l'Allemagne* del 1970, ci sono le varie ampie voci come quella sull'Enciclopedia di Teologia e Chiesa [*Lexikon für Theologie und Kirche*]<sup>21</sup>. Oltre a ciò Conzemius ha presentato Montalembert in una sua famosa opera popolare dal titolo *Precursori e profeti* come uno dei «pionieri del cattolicesimo moderno». Questo libro apparve nel 1972, cioè nell'ambito del Concilio Vaticano II. Qui Conzemius definisce l'«inattualità» di Montalembert nel XIX secolo, che lo avrebbe reso invece un «contemporaneo» nel XX secolo: «[Egli] fu un europeo in un'epoca che accettava solo il pathos nazionale, un cristiano legato alla Chiesa in una società la cui élite aveva da tempo rigettato come intollerabili i legami con l'istituzione ecclesiastica, un cattolico liberale in una Chiesa che era paralizzata dalla paura del mondo moderno»<sup>22</sup>. Questa caratterizzazione di Montalembert ha ancora una rilevanza nel XXI secolo, ben oltre la sfera della cultura tedesca.

(Traduzione in italiano di Lorenza La Spada e Christiane Liermann Traniello)

<sup>21</sup> V. Conzemius, Art. *Montalembert*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7 (1998<sup>3</sup>), pp. 433-434.

<sup>22</sup> «[Er] war Europäer in einer Zeit, die nur das nationale Pathos gelten ließ, kirchlich gebundener Christ inmitten einer Gesellschaft, deren Elite längst die Bindungen an die kirchliche Institution als unerträglich abgestreift hatte, liberaler Katholik in einer Kirche, welche die Angst vor der modernen Welt lähmte»: Victor Conzemius, *Propheten und Vorläufer – Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus*, Zürich 1972, p. 63.

Penseur, homme politique, historien animé par une ouverture d'esprit hors du commun, humaniste doté d'une culture et des connaissances linguistiques hors pair, les liens de Charles de Montalembert avec l'Europe centrale de son temps sont multiples. Ces relations, ancrées dans sa jeunesse, vont bien au-delà de la simple curiosité du savant à la recherche de nouvelles inspirations. Car ce qui anime Charles de Montalembert dans ses relations avec cette partie de l'Europe en pleine gestation identitaire, c'est avant tout son humanisme.

Pour s'en rendre compte, il suffit de parcourir les nombreuses pages de l'histoire de sa vie qui témoignent haut et fort de son engagement exemplaire pris en faveur de la cause polonaise. Le comte César Plater, le général Skrzynecki, le poète Adam Mickiewicz et tant d'autres Polonais deviennent ses amis proches. Il se battra à maintes reprises pour ce «peuple martyre», notamment avec Louis Veuillot. Il a à peine 23 ans lorsque, supplié par Mickiewicz et encouragé par Lamennais (qui y insèrera, en guise d'épilogue, son *Hymne à la Pologne*), Montalembert entreprend la transcription en français du *Livre des pèlerins polonais*.

Son premier roman, écrit à l'âge d'à peine 26 ans, *La vie de Sainte Elisabeth de Hongrie, duchesse de Thuringe*, résultat d'un an de recherches effectuées en Allemagne, scelle son attachement à cette partie de l'Europe. Ses liens avec la Hongrie sont également multiples: sa correspondance qu'il entretiendra durant 17 ans avec le baron Joseph Eötvös témoigne d'une amitié et d'une communauté d'esprit qui fera l'objet de la deuxième partie de ma présentation. Élu membre de la toute jeune Académie des Sciences hongroise, Montalembert sera reçu

en 1861 en véritable héros du catholicisme libéral dans ce pays qui voit désormais son avenir aux côtés de l'Autriche.

Et si nous élargissons quelque peu le spectre de nos investigations, en allant jusqu'en Allemagne, où Montalembert se rend à plusieurs reprises et se lie d'amitié avec d'illustres personnages, comme l'abbé Ignace Döllinger, disciple préféré de Görres, nous pouvons constater, une fois de plus, que le catholique libéral français construit sa pensée en parfaite synergie avec les mouvances européennes de son temps, au sens large du terme.

Son voyage en 1861 à travers l'Europe centrale couronne et concrétise en quelque sorte ses relations avec ces pays. Après avoir parcouru l'Allemagne, l'Autriche, la Hongrie, la Pologne, Montalembert est plus que jamais conscient de l'existence d'une réelle communauté de pensée qui s'étend bien au-delà de l'Elbe.

### **Les affinités de la pensée libérale française et centre-européenne**

Et justement, au-delà des faits réels, de ces événements qui témoignent de la sensibilité hors pair d'un homme engagé (dont je n'ai nulle intention d'ignorer la portée!), ce que je vous propose d'évoquer aujourd'hui ce sont les affinités frappantes que nous pouvons découvrir entre la pensée catholique libérale de Montalembert et certaines mouvances centre-européennes de cette même époque.

Mais avant de rentrer dans le vif du sujet, une distinction rapide entre les deux contextes historico-politiques s'impose. Car sur la palette des libéralismes européens, ceux qui représentaient les classes moyennes dans le cadre d'un État constitutionnel et indépendant occupent logiquement une autre position que ceux qui devaient se battre à la fois pour l'émancipation d'une société civile et pour un État indépendant et constitutionnel contre un pouvoir étranger et souvent absolutiste. Aussi, en Europe centrale, les objectifs « classiques » d'une conception politique libérale sont complétés par un certain nombre de revendications nationales. Dans ces pays centre-européens, les éléments des deux idéologies, libéralisme et nationalisme, se conjuguent. Le développement historique de ces pays et leur contexte politique étant essentiellement différents de ceux des États-nations occidentaux, les penseurs

progressistes d'Europe centrale et orientale n'ont pas devant eux un modèle libéral «prêt à appliquer».

Quant au terme et à l'approche «*Mittleuropa*», notons tout de même que cette zone géographique, à l'intérieur d'elle-même, est loin d'être uniforme d'un point de vue historique et politique. Certes, le poids écrasant de l'Empire des Habsbourg unifie en quelque sorte la zone, néanmoins des différences significatives caractérisent les pays la composant. La Hongrie a une position spécifique au sein de l'Empire, dans la mesure où elle représente le seul pays dans cette partie de l'Europe à disposer d'une véritable existence étatique.

Une deuxième caractéristique spécifique notable distingue la pensée libérale centre-européenne de celle de l'Occident: l'absence quasi totale des classes moyennes. Faute d'une bourgeoisie forte et unie, c'est la noblesse moyenne et la partie éclairée de l'aristocratie qui se chargea du rôle classique de la bourgeoisie. Ainsi, la noblesse progressiste a adopté le système de valeurs des classes moyennes des pays occidentaux.

Le XIX<sup>e</sup> siècle représente l'une des pages les plus importantes, les plus structurantes de l'histoire des pays centre-européens à la quête de leur identité pour certains et de leur indépendance pour d'autres. La volonté ferme de « rattraper le retard » que ces pays ont pris par rapport à l'Europe occidentale en était le principal moteur. Cette effervescence intellectuelle hors pair est caractérisée par une circulation impressionnante d'informations entre l'Occident et la *Mittleuropa*. Cette génération réformiste centre-européenne s'imprégna des idées de son temps, en adopta le mode de pensée. Ce phénomène inscrit directement la pensée libérale de cette zone, d'une manière générale et hongroise, en particulier, dans l'univers intellectuel du libéralisme occidental. Vu sous cet angle, caractériser le phénomène des affinités frappantes entre les réflexions centre-européennes et occidentales à de simples influences unilatérales venant de l'Ouest serait extrêmement réducteur. D'autant plus qu'à l'Est de l'Elbe, les mouvements réformistes ne se contentent pas de copier mécaniquement les institutions occidentales, mais les méditent et les adaptent aux conditions propres à ces pays. Aussi, les libéraux centre-européens acquièrent d'un mode de pensée spécifique, à la fois en rapport direct avec l'univers intellectuel occidental et indépendant de lui.

Parmi les modèles occidentaux, la France joue un rôle crucial: pays de la Révolution, elle est un point de repère, une référence permanente

pour les penseurs libéraux européens de l'époque. La France devient un laboratoire où chaque peuple peut étudier son propre avenir, à la fois avec frayeur (face à la manifestation violente des passions démocratiques) et avec enthousiasme (compte tenu de la volonté de réaliser les mêmes acquis sociaux dans leur propre pays).

Mais au-delà des modèles occidentaux, qui jouent un rôle incontestable au niveau des orientations et la structuration de la pensée politique centre-européenne de l'époque, il existe une véritable communauté d'esprit reliant l'Est et l'Ouest d'une manière incontestable.

La Hongrie et son libéralisme à multiples facettes occupent une place particulière dans cet univers libéral européen. Les réflexions profondes qui caractérisent le libéralisme hongrois lui assurent une maturité qui nous permet de parler des affinités entre la pensée libérale hongroise et française.

Ainsi, nous pouvons constater que dans deux contextes politiques différents, résultats de deux développements historiques différents, libéraux français et hongrois méditent les mêmes problématiques. Toutes les questions étudiées dans cette période gravitent autour de trois grands thèmes:

- la problématique révolutionnaire, ou l'obsession de toute une génération de libéraux européens de terminer la révolution sans rétablir l'ancien régime. Cette ambition est accompagnée de celle de maîtriser les passions populaires, qui renvoient périodiquement l'Europe toute entière dans des périodes de tourmente;
- le rapport conflictuel des deux idées dominantes du siècle: liberté et égalité, ou la nécessité de revenir à leur interprétation d'origine, chrétienne, déformée par la Révolution française en soumettant l'idée de la liberté au principe de la souveraineté populaire;
- la question de la cohésion sociale et le triangle État-société-individu et la place que la religion peut et doit occuper dans ce domaine.

Pour illustrer mes propos, je vous invite à découvrir la toute première lettre adressée par le baron Joseph Eötvös à Montalembert:

Monsieur le Comte,

Dans les derniers jours, j'avais le plaisir de lire votre excellent ouvrage sur les intérêts catholiques. Les vues élevées dans ce livre sur l'influence que l'église romaine a exercé sur le développement de notre civilisation, comme celles sur



les conséquences que la grande scission dans l'église a produit sur la liberté civile, sont tout à fait les mêmes que j'ai émis dans mon ouvrage sur l'influence des idées dominantes sur l'État publié en hongrois en 1851. Cette conviction commune m'engage la liberté de vous présenter la traduction allemande de mon ouvrage, lequel ne vous est pas connu certainement et dont le second et dernier volume sera achevé bientôt.

Daignez y voir une preuve, que les vérités prononcées par vous avec tant de courage et d'énergie sont reconnues d'ailleurs, et acceptez ce témoignage de véritable estime de votre dévoué serviteur

Baron Joseph Eötvös

Pest, le 15 janvier 1853.

C'est par ces propos, pleins de gratitude et de reconnaissance vis-à-vis du penseur français, que commence l'amitié entre Charles de Montalembert et Joseph Eötvös, dont témoigne leur correspondance riche comptant quelque 35 lettres. Et ce que nous découvrons à travers elles, c'est qu'au-delà de leurs deux destins communs, caractérisant deux aristocrates animés par la foi, ayant par conséquent les mêmes valeurs, ces deux hommes qui évoluent dans deux contextes historiquement et politiquement radicalement différents, arrivent à des conclusions identiques concernant les problématiques clés de leur époque.

Leader du groupe des centralistes et analyste lucide des problématiques politiques de son temps, Joseph Eötvös reconnaît la portée universelle des événements français. Persuadé que la France est la scène où se joue le drame de l'humanité toute entière, il construit son traité de philosophie politique, *L'influence des idées dominantes du XIX<sup>e</sup> siècle sur l'État*, à partir de l'idée que c'est en France que l'on doit chercher les causes de l'instabilité de l'Europe. Il comprend que ce n'est qu'en adoptant le mode de pensée français que l'on puisse trouver un remède efficace aux problèmes qui tourmentent le siècle:

«J'ai l'ultime conviction que les erreurs fatales répandues dans le monde entier à partir de la France, ne peuvent être corrigées qu'en France» – écrit-il dans une de ses nombreuses lettres adressées à Montalembert.

## La liberté individuelle, emblème de la civilisation chrétienne

Eötvös et Montalembert – deux penseurs animés par les mêmes convictions, qui inscrivent leurs réflexions dans la perspective de la civilisation chrétienne. Quant à l’instabilité européenne, générée par le retour systématique des épisodes de tourmente, un seul et même constat semble être partagé par les deux hommes: tant que la vraie liberté, la liberté individuelle, que la civilisation chrétienne a léguée à l’homme moderne, n’est pas réalisée d’une manière cohérente, l’Europe ne retrouvera pas sa stabilité. Eötvös explique cette instabilité générale par une erreur d’interprétation, celle que la Révolution française a donnée aux trois idées issues de la civilisation chrétienne, liberté, égalité et fraternité (qu’il remplace par nationalité). Le penseur hongrois a l’ultime conviction que cette réinterprétation des idées dominantes par la Révolution les a dénaturées et les a rendues incompatibles les unes avec les autres.

La civilisation chrétienne représente le socle, le cadre, un repère pour Montalembert comme pour Eötvös. Ce dernier envisage, dès les années 1830, une étude critique de l’histoire du point de vue chrétien. Pour ces générations de libéraux, dont le destin consiste à gérer le lourd héritage de la Révolution, le recours à l’analyse historique représente une nécessité leur permettant de trouver dans le passé des enseignements précieux concernant l’avenir. Ayant pour principal cadre de réflexion les perspectives historiques de la civilisation chrétienne, le penseur hongrois, tout comme son correspondant et ami français, est convaincu que:

- les trois idées dominantes, liberté, égalité et nationalité (fraternité) doivent retrouver leur interprétation chrétienne, dénaturée par la Révolution, subordonnant ainsi la liberté de chacun à l’égalité de tous;
- la liberté individuelle, issue de la civilisation chrétienne, est la valeur fondamentale autour de laquelle tout régime politique doit s’organiser;
- le régime démocratique contient des dangers, compte tenu du fait qu’il s’agit d’un régime fondé sur le principe de la souveraineté populaire lequel, prônant l’égalité dans son sens absolu, peut potentiellement détruire la liberté individuelle. Cette extrême prudence face au fait démocratique est l’essence même du discours de Montalembert pro-

noncé en 1863 au Congrès catholique de Malines. Comparée à un déluge, la démocratie risque d'engendrer de nombreuses dérives dans la vie politique: l'esprit révolutionnaire qui «inspire les terreurs», l'esprit égalitaire (cette «égalité brutale qui proscrit toute indépendance et toute diversité» provoquant l'appauvrissement de l'esprit humain), un matérialisme envahissant peu à peu toutes les couches sociales, la religion, victime de l'indifférence des masses, etc. Montalembert admet la démocratie comme état social, mais non comme régime politique. Ce qui lui fait peur c'est «cette inviolable toute-puissance de la médiocrité» qui, par son universelle platitude, établit un régime dans lequel «toute dignité personnelle devient suspecte, toute résistance locale et individuelle impossible», dans lequel «le droit est étouffé par la force, comme la qualité par la quantité». Nous retrouvons cette idée de «lutter contre les dangers inséparables de la démocratie avec les immortelles ressources de la liberté» dans les réflexions de Eötvös. Le penseur hongrois reconnaît que la démocratie est irrésistible, voire il y voit l'œuvre du progrès, tout en prévenant de ses dangers inhérents. Par contre il s'interroge également sur l'avenir de la liberté dans une société égalitaire, rejoignant ainsi le leitmotiv de toute une génération de libéraux, de Tocqueville à Laboulaye, passant, bien évidemment, par Montalembert. Avec son traité de philosophie politique, Eötvös pense «apporter sa contribution» à la grande «croisade intellectuelle européenne» entreprise pour empêcher le débordement des passions démocratiques. L'originalité de sa pensée réside dans la nouvelle perspective qu'il propose, permettant de faire ressortir le contraste entre le sens «chrétien» des trois idées dominantes, liberté, égalité et nationalité, et celui que la Révolution française leur a attribué.

### **Libéralisme catholique/catholicisme libéral**

Dans les années 1830, Félicité de Lamennais est un véritable guide spirituel pour les jeunes libéraux hongrois, appelés les centralistes, se regroupant autour de Eötvös, qui rêvent du triomphe de l'idéal de la fraternité chrétienne. La doctrine de l'abbé démocrate leur permet d'inscrire leur philosophie politique dans une nouvelle perspective, conjuguant l'enseignement originel de la chrétienté avec les principes

libéraux. Mais au-delà de l'enseignement qui consiste à investir la liberté de l'esprit de fraternité, ces lecteurs attentifs et réceptifs des *Paroles d'un croyant* découvrent dans la philosophie lamennaisienne des repères leur permettant de penser la séparation de l'Église et de l'État. Cette volonté ferme de réconcilier l'Église et la liberté moderne constitue l'un des axes fondamentaux autour duquel s'organise cette approche libérale catholique rapprochant Eötvös et les centralistes de la conception de Montalembert.

La question de la séparation de l'Église et de l'État, de la notion du droit et de celle de la morale, est un socle de la pensée libérale à l'Est comme à l'Ouest de l'Europe. Eötvös, alors ministre de l'instruction et des cultes, en devient le principal porte-parole dans son pays. Mais au-delà de la réflexion de l'homme et penseur politique, Eötvös, en véritable penseur libéral catholique, élargit ses réflexions en parlant du sentiment religieux, qu'aucun régime politique ne doit, et d'ailleurs ne peut, détruire.

Chez Eötvös, comme chez Montalembert, la liberté chrétienne est synonyme de la liberté individuelle. Néanmoins une distinction entre leurs deux approches s'impose: «catholique avant tout», Montalembert s'efforce de libéraliser les dogmes et la pratique de l'Église, tandis que Eötvös préconise la conciliation du catholicisme avec les principes libéraux. Libéral avant tout, sa foi ne s'interpose à aucun moment dans sa conception de philosophie politique. Le penseur hongrois parle lui-même de cette différence d'approche dans une de ses nombreuses lettres écrites à Montalembert:

Celui qui lutte pour la liberté de l'Église en tant que chrétien, comme vous le faites, lutte en même temps contre les institutions totalitaires, comme moi je le fais. Chaque effort que l'on fait pour garantir la liberté individuelle conduit, bien qu'indirectement, à la liberté de l'Église. Les deux questions sont intimement liées...

Et pour finir cet exposé, je vous invite à découvrir une dernière citation de cette correspondance extrêmement riche, permettant de souligner, une fois de plus, la familiarité d'esprit que je me suis efforcée d'illustrer durant ces quelques dernières minutes. Ainsi, en 1865, Eötvös adresse à Montalembert les lignes suivantes, résumant en quelque sorte l'essence même de leur relation:

C'est le noble enthousiasme avec lequel vous vous intéressez à tous les grands moments de l'histoire de l'humanité qui me frappe le plus dans votre œuvre [...], parce qu'il rappelle au lecteur que dans l'âme de l'homme le vrai sentiment religieux et l'amour de la liberté se complètent [...] et que c'est pour cette raison que l'on doit trouver une solution qui mettra fin à l'acharnement opposant le christianisme à la liberté.

## XII. «MONTALEMBERT OU LA LIBERTÉ QUAND MÊME». IL MONTALEMBERT DI EMMANUEL MOUNIER

MATTEO TRUFFELLI

Nel 1944, a guerra ancora in corso, mentre viveva da rifugiato a Dieulefit, in seguito alla scarcerazione dalle prigioni della Francia di Vichy (nelle quali era stato rinchiuso per circa un anno, dal gennaio al dicembre 1942)<sup>1</sup>, Mounier si applicò per conto dell'editrice LUF di Friburgo alla redazione di un'antologia di testi di Montalembert<sup>2</sup>. Il volume, che sarebbe stato pubblicato nella primavera 1945, era destinato a far parte di una collana di opere simili, dedicate ai principali filosofi, letterati, uomini di Chiesa della storia francese, emblematicamente intitolata *Le cri de la France*. Un'iniziativa avviata dall'editore

<sup>1</sup> Per un profilo biografico e intellettuale del filosofo francese si possono vedere: L. Guissard, *Emmanuel Mounier*, trad. it., Borla, Torino 1964; M. Winock, *Histoire politique de la revue «Esprit» (1930-1950)*, Ed. du Seuil, Paris 1975; AA.VV., *Mounier trent'anni dopo*, Vita e Pensiero, Milano 1981; G. Campanini, *Il pensiero politico di Emmanuel Mounier*, Morcelliana, Brescia 1983; G.L. Goisis, *Mounier e il labirinto personalista*, Helvetia, Venezia 1988; L. Biagi, *Mounier fra impegno e profezia*, Gregoriana libreria editrice, Padova 1990; V. Zanoletti, *Rifare la democrazia. Il sogno personalista di Mounier*, Ave, Roma 1993; J.M. Domenach, *Emmanuel Mounier*, trad. it., Ecumenica, Bari 1996; M. Toso, Z. Formella, A. Danese (a cura di), *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale nel centenario della nascita (1905-2005)*, 2 voll., Las, Roma 2005. M. Montani, *Il messaggio personalista di Mounier*, Edizioni di Comunità, Milano 1959; G. Campanini, *Mounier. Eredità e prospettive*, Studium, Roma 2012.

<sup>2</sup> Cfr. Ch. Montalembert, *Textes choisis par Emmanuel Mounier*, L.U.F-Egloff, Fribourg-Paris 1945. Il volume venne stampato nel maggio 1945 a Ginevra, per conto dell'editrice Librairie de l'Université de Fribourg, diretta da Walter Egloff. Lo stesso Mounier ripubblicò dopo poco tempo il testo dell'introduzione approntata per l'antologia di testi di Montalembert, inserendola con il titolo *Montalembert ou la liberté quand même* nel settimo numero della nuova serie di «Esprit», datato giugno 1945 (cfr. la bibliografia delle opere mounieriane posta in appendice a E. Mounier, *Œuvres*, t. IV, *Recueils postume correspondance*, Éditions du Seuil, Paris 1963). Lo stesso testo è stato riprodotto anche in «Bulletin des amis d'E. Mounier», n. 20, luglio 1963, pp. 12-25.

svizzero nell'estate 1943 sotto la direzione di Pierre Courthion, con la non mascherata intenzione di invitare i lettori a rivolgere lo sguardo alle radici intellettuali e spirituali della nazione francese, nel momento in cui essa era chiamata a liberarsi dal giogo dell'occupazione tedesca e a ricostruirsi un futuro a partire dalle fondamenta del proprio patrimonio culturale. Il piano editoriale della collana annunciava la pubblicazione di una ventina di volumi, dedicati ad alcuni degli autori più significativi della cultura francese: scrittori e poeti come Villon, Marivaux, Chateaubriand, Stendhal, Victor Hugo, Balzac, Baudelaire, Léon Bloy; filosofi, storici e scrittori politici come Montaigne, Descartes, Montesquieu, Bossuet, Fénelon, Danton, Michelet, Proudhon; figure eminenti della storia francese e, in particolare, della storia del cristianesimo, come Bernard de Clairvaux, François de Sales, Lamennais, altri ancora. Erano inoltre segnalati in preparazione volumi dedicati, tra gli altri, a Jeanne D'Arc, Calvin, Bodin, Pascal, La Fontaine, Rousseau, Diderot, Maine de Biran, Saint-Simon, Flaubert, Jean Jaurès, Apollinaire<sup>3</sup>. È in questa cornice che Mounier accettò, come diversi altri importanti critici, scrittori e pensatori francesi o francofoni del tempo<sup>4</sup>, di lavorare ad una sintetica ma densa antologia degli scritti e dei discorsi di Montalembert.

Presentando il volume, tuttavia, il filosofo personalista teneva a precisare di non essersi limitato a scegliere e riprodurre una sequenza di brani tratti dalle pubblicazioni più celebri e importanti dell'accademico di Francia, ma di aver fatto qualcosa di più e di diverso. L'antologia predisposta da Mounier non si presentava, in effetti, come una semplice raccolta di testi, ma come un vero e proprio assemblaggio di pezzi originariamente appartenenti a opere diverse: studi e saggi veri e propri, ma anche discorsi parlamentari, articoli di giornale, lettere. Opere che il curatore dell'antologia aveva provveduto, per così dire, a scomporre e rimontare in modo originale attorno ad alcuni temi chiave. Gli scritti selezionati venivano cioè presentati non secondo la loro collocazione storica, ma secondo un filo logico dettato dalla necessità di appron-

<sup>3</sup> Emblematicamente, la seconda serie della collana, dedicata ad autori viventi come Maritain, Mauriac, Jouve, era aperta dalla pubblicazione dei *Discorsi di guerra* di Charles De Gaulle, pubblicati in tre volumi tra il 1944 e il 1945.

<sup>4</sup> Se ne possono qui ricordare alcuni tra i più significativi, come Marcel Raymond, Albert Béguin, Jean Starobinski, Pierre Jean Jouve, Pierre Emmanuel, Paul Zumthor, Maurice Chappaz.

dire il pensiero dell'autore sotto determinati profili tematici, più che da una fedeltà filologica alla disposizione cronologica dei materiali o alla loro differente provenienza da testi letterari, articoli di giornale, discorsi politici, carteggi privati. Il risultato era una sorta di *puzzle*, che lasciava intravedere alle proprie spalle un lungo lavoro preparatorio di scavo e rilettura del complesso dell'opera di Montalembert, e che rispondeva a un'esigenza fortemente avvertita e chiaramente esplicitata dal curatore:

Io non vedo che una giustificazione per questi ritagli (*découpages*) – scriveva – è che essi si presentano sfacciatamente, non come una qualche immagine obiettiva dell'autore scelto, ma come un'opera nuova, minore, che lo prende a pretesto di un partito preso fedele al suo spirito.

Confessiamo dunque il nostro disegno: noi presentiamo qui una *Composizione su qualche tema di Montalembert*<sup>5</sup>.

Chiamato dall'editore a misurarsi con la monumentale opera di Montalembert, dunque, Mounier non aveva voluto creare una semplice selezione di quelle che potevano apparirgli le pagine più significative di un simile patrimonio, rifiutandosi di dare alle stampe un volume che nemmeno lui avrebbe desiderato leggere: «Devo confessare, e la confessione è difficile in questa posizione» – scriveva infatti come prima cosa aprendo il ricco saggio introduttivo con cui presentava l'opera – «non amo le antologie. Chi può scegliere per l'autore, chi può scegliere per me?»<sup>6</sup>.

Se non era un amante del genere, cosa aveva spinto allora Mounier ad accettare l'incarico di curare e introdurre la raccolta, facendo anzi di essa, come egli stesso ebbe modo di scrivere all'amico Daniel Villey nel maggio di quell'anno, una «*anthologie brûlante*»? Forse esigenze materiali avevano inciso sulla sua decisione, spingendolo ad accettare un lavoro presumibilmente retribuito, in maniera adeguata, ma a convincerlo, sembra di poter dire, fu la consapevolezza di trovarsi al cospetto di un gigante della modernità, della cultura francese, del cattolicesimo

<sup>5</sup> E. Mounier, *Préface*, in Ch. Montalembert, *Textes choisis par Emmanuel Mounier*, cit., p. 9 (corsivo nel testo). Salvo diverso avviso, tutti i testi citati sono stati tradotti da chi scrive, con il prezioso aiuto del dott. Pietro Bertè, che desidero ringraziare.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Così Mounier si esprimeva in una lettera a Villey del 21 maggio 1944, riportata in E. Mounier, *Œuvres*, t. IV, cit., p. 791.



e del liberalismo. Anche in questo caso, è lo stesso Mounier a spiegarlo, con una forza che appare priva di accenti retorici:

Montalembert è per prima cosa per noi uno dei pochi uomini che abbiano sostenuto, che siano stati il dramma vivente della libertà nel mondo moderno. Il dramma complessivo della libertà, con i suoi entusiasmi, con le sue disillusioni, con suoi avvillimenti. Questo dramma fu la sua stessa carne, tanto che è stato detto tutto su di lui quando se ne è seguita la storia nella sua opera e nella sua vita, e tutto è sì detto della libertà, esponendo l'una e l'altra [la sua vita e la sua opera]<sup>8</sup>.

Non si può dire che per Mounier Montalembert avesse rappresentato, fino a quel momento, un "interlocutore" privilegiato, un riferimento a cui rimandare i propri lettori o un pensatore con cui confrontarsi per l'elaborazione delle proprie idee, né che lo sarebbe divenuto in maniera sistematica negli anni seguenti. Se si eccettua l'occasione dovuta alla cura del volume antologico di cui si sta parlando, d'altra parte, Montalembert viene richiamato solo occasionalmente nelle opere di Mounier (così come, del resto, in quelle dell'altro grande esponente del personalismo francese, Jacques Maritain)<sup>9</sup>. Il nome di Montalembert, in effetti, ricorre solo due volte negli scritti raccolti nei quattro volumi delle *Opere mounieriane*<sup>10</sup>. L'occasione più significativa in cui ciò avviene è costituita da una densa pagina dell'importante volume *Le Personalisme*, che Mounier pubblicò nel 1949. Nemmeno in quella circostanza, tuttavia, il filosofo personalista formulava una vera e propria analisi di un qualche aspetto del pensiero di Montalembert. Si limitava piuttosto a richiamare

<sup>8</sup> E. Mounier, *Préface*, cit., p. 10.

<sup>9</sup> Cfr. J. et R. Maritain, *Œuvres Complètes*, Édition publiée par le Cercle d'Études Jacques et Raissa Maritain, Éditions Universitaires, 16 voll., Éditions Saint-Paul, Fribourg, Paris 1986-1999, *ad indicem*.

<sup>10</sup> Cfr. E. Mounier, *Œuvres*, t. III, 1944-1950, Éditions du Seuil, Paris 1962, pp. 481 e 532. Occorre sottolineare, peraltro, che i quattro volumi delle *Œuvres* di Mounier non raccolgono l'intera produzione del filosofo francese. Molti suoi articoli, ivi compresi un buon numero di quelli apparsi sulla rivista da lui animata, «Esprit», non sono stati inseriti dai curatori dell'opera. Non essendo stato possibile, per ovvie ragioni, prendere in considerazione in questa occasione l'intero *corpus* di scritti non inseriti nella raccolta, ci si è limitati a verificare che il nome di Montalembert o riferimenti che possano far pensare a una particolare attenzione nei suoi confronti da parte di Mounier non compare in nessuno dei titoli elencati nella bibliografia completa degli scritti, presente in Mounier, *Œuvres*, t. IV, cit., pp. 835-878.

quasi *en passant* la sua importanza per l'elaborazione del concetto di libertà in epoca moderna. Sottolineava, peraltro, più i limiti che i pregi di tale elaborazione, insistendo sul fatto che essa aveva indotto «Montalembert e la borghesia volterriana» a scegliere, di fronte all'esplosione della «coscienza popolare» nell'Europa di metà Ottocento, di «perdere, senza dolore, la libertà politica per salvare il loro privilegio economico e sociale»<sup>11</sup>.

Nonostante l'apparente distanza che separava Mounier dalle posizioni montalembertiane, tuttavia, in un momento cruciale non solo del proprio percorso intellettuale, ma anche della storia francese ed europea, il filosofo personalista ritenne opportuno, e forse necessario, rivolgere la propria attenzione alle idee e alla vita dell'autore degli *Interessi cattolici nel XIX secolo* e dei *Monaci d'Occidente*. Nella primavera del 1944, infatti, in una fase in cui era ormai possibile intravedere la crisi finale del mostro totalitario che aveva soggiogato e insanguinato l'Europa e si sentiva dunque avvicinare il momento di rifondare le basi ideali della nuova convivenza umana per affrontare le nuove sfide epocali che si delineavano all'orizzonte, Mounier avvertì l'urgenza di tornare a confrontarsi con il percorso compiuto dal cristianesimo (che gli sembrava ora inevitabilmente destinato ad attraversare una fase di crisi e prossimo dunque a una svolta decisiva) e con gli eventi fondamentali della storia francese, rileggendo gli autori più significativi che ne avevano interpretato e indirizzato il cammino. E tra questi ultimi, come sappiamo dal suo epistolario, egli collocava anche Montalembert:

Tu mi chiedi del mio attuale lavoro – scriveva al padre nella primavera 1944 – Finite le due o tre cose di cui ti ho parlato, non ho per il momento che dei progetti lontani. Forse un complesso di riflessioni sui problemi francesi – e i problemi posti dalle nuove forme della cristianità al di là di questa crisi che, per essa [la cristianità], non è che all'inizio. Ma non sto che dando seguito ai grandi lavori preparatori [*les grands travaux de base*]. Da una parte, proseguo una conoscenza intima degli ultimi centocinquanta anni. Ora leggo Lammenais, poi Montalembert, Heine, Renan, ecc. Continuo un lento periplo della letteratura sulla Rivoluzione francese. Dall'altra, scandaglio le profondità storiche del cristianesimo. Tutto questo semi-diretto da me, come farei se avessi

<sup>11</sup> E. Mounier, *Il Personalismo* (1949), trad. it. Ave, Roma 2004, pp. 98-99.

tutti gli strumenti di lavoro, semi-diretto dai libri che posso ottenere in ciascun momento [...]»<sup>12</sup>.

Alla vigilia dello sbarco degli Alleati in Normandia, mentre il suo ponderoso *Traité du caractère* «riposa[va] in attesa di essere pubblicato»<sup>13</sup>, e in contemporanea alla stesura di un altro importantissimo saggio, *L'Affrontement chrétien*<sup>14</sup>, Mounier, desideroso di tornare a confrontarsi con gli elementi fondanti della propria elaborazione teorica e mosso al tempo stesso dalla volontà di concorrere alla ricostruzione delle basi ideali del proprio Paese e dell'Europa, rivolse dunque lo sguardo anche alla lezione di Montalembert. Un confronto tanto penetrante da indurre il filosofo personalista, comunemente e motivatamente considerato distante dalle posizioni liberali, a domandarsi «se il liberalismo non è tutto sommato la vera posizione rivoluzionaria, a condizione di correttivi seri e di un altro supporto filosofico morale di quello di M. von Riser»<sup>15</sup>.

In Montalembert Mounier non vedeva semplicemente una teoria, una dottrina da assumere o contestare, quanto piuttosto il paradigma vitale di un modo di essere, di un modo di vivere il proprio tempo, per porre in esso la questione della centralità della libertà. In questo senso, il Montalembert a cui guardava Mounier non era innanzitutto, o non era solamente, l'uomo di pensiero, il teorico di un'idea di libertà, quanto piuttosto l'uomo della lotta concreta per un ideale, che in quanto tale poteva essere visto e riproposto come un punto di riferimento, nonostante il tempo passato e nonostante le oscillazioni e le incoerenze nelle quali era incorso di fronte alle difficoltà poste dalla drammaticità dei passaggi storici vissuti:

Direi quasi altrettanto delle posizioni più costanti che, in Montalembert, potrebbero mettersi in dottrina. Esse hanno la loro datazione, che non è la nostra. È l'inconveniente di coloro che vivono nelle epoche di transizione e di

<sup>12</sup> La lettera al padre, datata 31 maggio 1944, è riprodotta in E. Mounier, *Œuvres*, t. IV, cit., p. 791.

<sup>13</sup> Così scriveva Mounier a Daniel Villey, *ibidem*.

<sup>14</sup> Il *Traité du caractère* venne poi pubblicato nel 1946 (trad. it. Paoline, Alba 1949 e 1990<sup>9</sup>); *L'Affrontement chrétien* nel 1944 (trad. it. Lef, Firenze 1951 e Ecumenica, Bari 1984).

<sup>15</sup> Così nella ricordata lettera del 21 maggio 1944 a Villey: E. Mounier, *Œuvres*, t. IV, cit., p. 791.

decadenza che non possano costruire con materiale duraturo. Uomo d'azione, infine, più che pensatore, combattente della tribuna più che teorico, Montalembert non ha mai aspirato ad essere il Bossuet del liberalismo cristiano. Il suo messaggio non sono soluzioni che si potrebbero portare da un secolo all'altro, è una direzione dello sguardo che, cent'anni dopo, è ancora capace di rinfrancare il nostro sguardo<sup>16</sup>.

Nella propria introduzione, Mounier conduceva allora il lettore lungo il percorso delle diverse fasi storiche attraversate da protagonista da Montalembert. Soprattutto, però, si preoccupava di richiamare l'attenzione su alcuni grandi nodi tematici, che a suo parere costituivano la vera trama di fondo degli insegnamenti di Montalembert e che egli proponeva perciò come punti di riferimento per comprendere la selezione e la disposizione dei materiali antologici che aveva effettuato.

A beneficio del lettore, ma anche forse per mettere in luce in maniera trasparente la distanza che inevitabilmente lo separava dal pensatore ottocentesco, Mounier inquadrava subito con chiarezza il profilo di Montalembert: «Un democratico?», scriveva, «niente di meno al mondo. Seguendo la predizione leggermente irritata di Lacordaire, rimase tutta la vita un aristocratico»<sup>17</sup>.

Prendendo le mosse da una simile constatazione, tuttavia, Mounier era attento a collocare il suo autore nel solco della migliore tradizione del pensiero aristocratico europeo, tanto che sembrava quasi indicare, alle spalle del pensatore cattolico francese, il profilo di Montesquieu:

Ma la causa delle aristocrazie significava tutt'altra cosa per lui che il mantenimento d'una casta di privilegi. Ci vedeva la necessità di portare in prima linea di società troppo appesantite e troppo fragili un'avanguardia coerente di servizio e d'onore. Le credeva in particolare utili in una civiltà a forti dominanti individualiste per neutralizzare gli eccessi dell'ambizione, dell'interesse, della gloria, dello stesso ingegno, mettendole a servizio di una tradizione costante invece che bloccarle nello spazio angusto di una vita individuale. Chiedeva loro la medesima cosa che altri chiedono alla democrazia, una forza d'arresto, l'espressione del meglio della nazione, da opporre ai poteri assoluti. Questi ultimi, qualunque fosse la loro origine, monarchici o popolari, erano il nemico ereditario del suo genio<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> E. Mounier, *Préface*, cit., p. 11.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 11-12.

Proprio in questo, d'altronde, Mounier individuava la differenza essenziale tra Montalembert e i suoi "compagni di viaggio": «Ha aderito con entusiasmo al triumvirato dell'*Avenir*, ma si trattava per lui come per i suoi maggiori, Lamennais e Lacordaire, di riconciliare la Chiesa con il mondo moderno largamente inteso, si può dire che non abbia bruciato della fiamma democratica che ha animato gli altri due»<sup>19</sup>. Per Montalembert, spiegava Mounier, il popolo aveva «conosciuto troppo presto la sua forza»<sup>20</sup>, giungendo sulla scena quando ancora non era «maturo per esercitare onestamente il potere»<sup>21</sup>. Del resto, ai suoi occhi la democrazia non rappresentava il possibile «alleato naturale del principe cristiano e dell'aristocrazia militante contro tutte le forze parassite della nazione»: essa significava piuttosto «*l'invasion du pouvoir par la bourgeoisie d'argent et l'esprit Prudhomme*»<sup>22</sup>, ovvero «le due forme più nauseabonde dell'irreligione»<sup>23</sup>. «Il figlio dei Crociati», chiosava Mounier richiamando la celebre espressione di Montalembert, non avrebbe potuto cedere il passo di fronte all'avanzata di simili «figli instupiditi (*enniaisés*) di Voltaire», capaci di destare in lui preoccupazioni ben più consistenti degli «*enfants terribles*» dei sobborghi proletari<sup>24</sup>. D'altra parte, puntualizzava ancora Mounier con lucidità, per Montalembert il problema della libertà non rappresentava innanzitutto una questione di forma di governo, di equilibri politici, di scelta pro o contro la democrazia:

La libertà è d'altro canto per lui un valore più grave che un valore politico. La politica non è nelle sue prospettive che una patina di copertura (*un glacis*) dello spirituale. Quello che chiede di proteggere a uno Stato liberale, non sono i capricci di un cittadino con la testa ribelle o il diritto indefinito di una intelligenza disorientata di fluttuare al vento di tutte le ciance. È la possibilità data e garantita a ciascun individuo di scegliere il proprio destino spirituale; è il clima della verità, che non si rivela che nel libero dialogo<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>22</sup> Si tratta di un'allusione al personaggio creato dal commediografo Henry Bonaventure Monnier (1799-1877), che attraverso la popolare figura di Monsieur Prudhomme, tracciò un severo ritratto in chiave sarcastica del piccolo borghese parigino, meschino, superficiale e pretenzioso nel suo sentenziare senza fondamento.

<sup>23</sup> E. Mounier, *Préface*, cit., p. 13.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 14.

Come sappiamo, un simile «ardore liberale»<sup>26</sup> – come lo definiva, senza alcun intento ironico o polemico, Mounier – avrebbe dovuto fare i conti con i fatti del giugno 1848 e con l'evoluzione degli eventi successivi: passaggi storici drammatici e difficili da padroneggiare, che spinsero Montalembert a modificare le proprie posizioni, assumendo un atteggiamento più marcatamente conservatore<sup>27</sup>. Un cambiamento che successivamente lo stesso Montalembert si sarebbe almeno in parte rimproverato. Mounier lo annotava senza reticenze, ma anche senza formulare giudizi di condanna. Erano le ragioni di fondo della pur mutevole condotta politica di Montalembert, infatti, a interessare il filosofo personalista, più che gli aspetti contingenti di esso: «nulla intacca la purezza profetica di questo spirito in cui lo slancio profondo era più ampio che le ritrattazioni di superficie»<sup>28</sup>, scriveva con convinzione Mounier. E in quest'ottica, era il senso della storia, la consapevolezza della necessaria gradualità e lentezza delle trasformazioni profonde che aveva impedito a Montalembert, nel 1848, di guardare con favore al precipitare degli eventi che si era trovato suo malgrado a vivere e a cercare di interpretare.

Ancora una volta non si trattava di una questione la cui portata potesse esaurirsi sul puro piano politico. Anche le oscillazioni, le esitazioni, i cedimenti di Montalembert alla politica reazionaria erano da ricondurre, spiegava Mounier, alla sua inesausta ricerca di una strada attraverso la quale dare concretezza storica all'ideale di un «accomodamento» (*transaction*) tra Chiesa e «principio moderno». Una conciliazione che Montalembert, spaventato dalle sommosse parigine, iniziò a temere potesse rivelarsi irrealizzabile, poiché gli esiti delle lezioni «di Voltaire e di Rousseau» dimostravano quanto tali pensatori fossero «l'*antipode du christianisme*»<sup>29</sup>.

Non si trattava però, per la modernità e per la democrazia, di un ap-prodo necessitato e inevitabile. E persino la constatazione della pesante influenza esercitata dal pensiero dei due autori anticristiani nel processo di affermazione della democrazia, argomentava Mounier prestando forse all'autore ottocentesco una certa dose della propria sensibilità, poteva in

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>27</sup> Per una rilettura critica delle differenti posizioni assunte nel tempo da Montalembert non si può che rimandare agli altri saggi presenti in questo volume.

<sup>28</sup> E. Mounier, *Préface*, cit., p. 17.

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, p. 16.

un certo senso essere stemperata nella consapevolezza che la modernità è una «falsa unità che contiene il meglio e il peggio»<sup>30</sup>. Del resto, insisteva a buon diritto il filosofo personalista ricorrendo ad alcune delle pagine più significative del pensatore ottocentesco, era stato proprio Montalembert a giungere alla conclusione che nemmeno la democrazia doveva essere considerata come qualcosa di unitario, di univoco, e che anzi occorreva distinguere in essa una democrazia liberale, imperniata sulla garanzia delle libertà popolari, sul regime rappresentativo e sulla pubblicità degli affari pubblici, e una democrazia «unitaire», la quale «sostituisce dappertutto vincoli meccanici e effimeri alle garanzie morali e durature, che assorbe l'uomo nello Stato, nella burocrazia e nella centralizzazione»<sup>31</sup>.

Il vero nodo allora, secondo Mounier, era per Montalembert quello di battersi per impedire qualsiasi asservimento della religione a ogni potere politico, qualunque origine esso avesse e qualunque forma esso assumesse. E in questo senso, sottolineava Mounier, il pensiero di Montalembert non aveva accusato incertezze: «Il suo pensiero sulla situazione della Chiesa nello Stato moderno», scriveva, «non ha conosciuto le stesse oscillazioni. Il pericolo che aveva sotto gli occhi non era la libertà, ma l'asservimento della Chiesa»<sup>32</sup>. Tutta la vita politica del grande protagonista della vita pubblica francese, insisteva quindi Mounier senza celare una certa ammirazione, poteva essere ricompresa all'insegna di una battaglia contro le nefaste conseguenze di ogni alleanza tra trono e altare. Fin dal 1829, ricordava, Montalembert si era adoperato per unire tutti coloro che consideravano «la religione come necessaria alla libertà e la libertà come necessaria alla religione»<sup>33</sup>. Convinzione che aveva condotto il suo paladino a una vita di lotte, ma anche di errori e sconfitte («*les fautes, les défauts de Montalembert*»), scriveva in modo suggestivo Mounier).

L'origine di tali errori e sconfitte era da ricercare, secondo Mounier, nel modo con cui Montalembert, ma non solo lui, si era posto di fronte alla realtà del proprio tempo: «come tutti allora, poneva decisamente troppo esclusivamente i problemi politici in [chiave] morale [...]. In questo modo il suo ascendente propriamente politico è stato limitato. È

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 22.

la debolezza secolare di questo partito [del partito liberale]»<sup>34</sup>. Un limite intrinseco al cattolicesimo liberale francese, sembrava dire Mounier, constatando sconsolatamente come un uomo di principi e rigore quale Montalembert non avesse potuto impensierire gli uomini di potere:

È stato notato di lui – proseguiva infatti il testo dell'introduzione – che non raccolse nessun voto, che non rovesciò alcun ministero. E gli uomini di potere applaudivano tanto più volentieri la sua indipendenza che, priva d'ambizione personale, non rappresentava alcun pericolo per le loro ambizioni<sup>35</sup>.

Tutto ciò, tuttavia, non poteva essere considerato un reale capo d'imputazione. Mounier lo metteva in evidenza con la consueta efficacia: «Montalembert era innanzitutto un testimone, di quei testimoni che fanno la storia a lunga gittata sembrando fallire la storia a breve scadenza. Questo ruolo comporta una troppo rigorosa esigenza spirituale perché questa non faccia di quelli che morde degli oppositori per la vita»<sup>36</sup>.

Un uomo di opposizione, un uomo della libertà, della libertà a tutto tondo. Questo, a conti fatti, è il Montalembert che Mounier volle presentare ai suoi lettori nella Francia e nell'Europa avviate a ricostruire il proprio futuro dopo la tragedia della guerra e la follia nazista. A Montalembert Mounier riconosceva, infatti, una sorta di «bisogno costituzionale d'opposizione»<sup>37</sup>. Ma non si trattava solo di un dato caratteriale. Alle spalle di quella componente di natura esistenziale, pur presente, Mounier intravedeva infatti ben altro, ed era convinto che fosse importante indicarlo con particolare enfasi ai francesi della propria epoca: «*il savait*» scriveva infatti a conclusione della propria meditata introduzione al pensiero e all'opera del grande attore della vita pubblica francese del diciannovesimo secolo, di cui aveva scomposto e ricomposto alcune delle pagine più importanti, «*qu'une certaine opposition est toujours dans l'héritage de l'indépendance*»<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 25-26.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>38</sup> *Ibidem*.



Après le Lamennais de «l’Avenir», qui trace le programme du catholicisme libéral, c’est Montalembert qui, une génération plus tard, l’incarne véritablement dans le paysage européen. C’est autour de lui que se constitue, sous la Monarchie de juillet, le “Comité pour la défense de la liberté religieuse” qu’on a pu appeler un “parti catholique”, qui va exister durant environ six ans, de 1844 à 1850, jusqu’à ce que l’adoption de la loi Falloux provoque son éclatement, donnant naissance aux courants que l’on appelle couramment *intransigeant* et *libéral*, l’un plus idéologique, tourné vers la réaffirmation des principes, au risque qu’ils ne soient pas reçus, l’autre plus pragmatique, acceptant pour cela d’entrer dans la négociation parlementaire, au risque de voir se dissoudre ses idées.

Le choix de la liberté, pour Montalembert, est un choix risqué, à la fois du fait de la condamnation édictée par Grégoire XVI dans l’encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832, et du fait des incertitudes liées à la signification du mot.

Pour connaître son orientation propre, nous nous attacherons à quelques temps forts de l’expression de ses idées, au long des différents moments de son engagement politique: la Monarchie de juillet, la Deuxième République, le Second Empire.

### **Sous la Monarchie de juillet, le combat pour la liberté de l’enseignement**

Comme on le sait, c’est sur le terrain de la liberté de l’enseignement que Montalembert, héritier des idées de «l’Avenir»<sup>1</sup>, fait porter la

<sup>1</sup> C’est à la fin de l’année 1830 que sont énumérées, au fil de plusieurs articles du journal, les diverses libertés que réclament ses dirigeants: la liberté de conscience ou de religion,

lutte<sup>2</sup>. Le premier épisode, c'est, avec l'aide de Lacordaire, l'ouverture de l'école primaire libre, qui, les circonstances aidant, se termine par un procès devant la Chambre des Pairs – ce qui assure à la question le maximum de publicité – et le vote de la loi Guizot du 28 juin 1833.

Dans la décennie suivante, Montalembert revient sur le devant de la scène, non plus dans la mouvance de Lamennais, mais comme un vrai leader politique, qu'on qualifiera de «chef du parti catholique».

Depuis 1841, après que le ministre Villemain a lancé un projet de loi visant à faire entrer les petits séminaires dans le droit commun du monopole universitaire, par rapport auquel ils bénéficiaient jusque là d'un statut dérogatoire – projet qu'il doit rapidement retirer –, la question d'une loi sur la liberté de l'enseignement secondaire est agitée dans l'opinion. À l'automne 1842, Montalembert doit partir à Madère avec son épouse à cause de la santé de celle-ci. En mai 1843, il revient quelques temps à Paris et prend la mesure des attaques que les ecclésiastiques<sup>3</sup> portent contre le monopole universitaire qu'ils jugent nocif à la foi. De retour à Madère, il rédige une brochure qui veut être en quelque sorte le programme pour l'action des catholiques: *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement*.

Faisant référence à sa propre expérience ainsi qu'aux exemples anglais et belges, il refuse le concept largement répété assimilant l'Université à «l'État enseignant<sup>4</sup>», énumérant les domaines ôtés à l'influence de l'Église<sup>5</sup> et soulignant le danger:

débouchant sur la séparation de l'Église et de l'État, la liberté d'enseignement, la liberté de la presse, la liberté d'association, la liberté du suffrage ou suffrage universel – et non plus censitaire –, les libertés locales – à l'encontre de la centralisation: *Le libéralisme catholique*, M. Prélot et F. Gallouédec Genuys éd., collection U, Armand Colin, Paris 1969, pp. 84-98.

<sup>2</sup> L'article 69 alinéa 8 de la Charte porte: «Il sera pourvu successivement par des lois séparées et dans le plus court délai possible aux objets qui suivent: [...] L'instruction publique et la liberté de l'enseignement».

<sup>3</sup> Il s'agit notamment de l'abbé Combalot, du jésuite Nicolas Deschamps et de Mgr Parisis, évêque de Langres.

<sup>4</sup> Il use d'expressions très dures: «S'il plaît à l'État de s'identifier avec l'Université, d'adopter pour siennes la haine, l'envie, la cupidité pécuniaire qui enflamme contre nous les membres influents de ce grand corps, tant pis pour l'État, car il aura livré ses destinées à l'anarchie intellectuelle et morale»: Ch. de Montalembert, *Du devoir des catholiques*, Aux bureaux de l'Univers, Paris, novembre 1843, p. 24.

<sup>5</sup> Il s'agit de la politique, de la jurisprudence, de la science, de la bienfaisance, de l'éducation enfin. Même si le mot de sécularisation, plus récent, ne figure pas, c'est bien de cela dont il s'agit.

Il s'agit d'enchaîner son intelligence et son activité et de les sceller pour jamais au sein de cette grande machine qu'on appelle l'État, qui se charge d'agir, de penser, de combattre, de choisir et de croire pour lui, qui régira son esprit comme elle régit déjà son industrie et sa propriété, qui élèvera ses enfants comme elle a partagé sa succession, et qui deviendra ainsi l'unique agent et le seul arbitre d'une nation moralement anéantie<sup>6</sup>.

À ses yeux, la loi qui se prépare sera aussi insatisfaisante que les projets élaborés en 1836 ou 1841. Elle consacrera «une tyrannie sans remède<sup>7</sup>» : obligation de diplôme et de brevet de capacité – octroyé par l'Université – pour les futurs chefs d'établissement, exercice d'une juridiction pénale par l'Université sur des établissements qui seront ses rivaux, interdiction de l'enseignement par les religieux. Ces mesures, qui élargissent la confusion entre l'Université et l'État, vont, de plus, à l'encontre du droit commun, qui est la position à laquelle il veut se tenir.

Au fil de la brochure, il montre l'inefficacité des démarches des évêques auprès des ministres ou du roi. En effet, estime-t-il, la position commune des hommes au pouvoir, c'est de tenir l'Église en lisière, dans une position subalterne, ce qu'il refuse :

Nous les connaissons bien, ces grands esprits, pour qui l'Église n'est qu'une sorte d'administration des pompes funèbres, à qui l'on commande des prières pour le convoi des princes, ou même des chants pour leurs victoires, mais que l'on congédie poliment dès qu'elle s'avise de manifester ses vœux et ses droits. [...] [L'Église] n'est ni l'esclave, ni la cliente, ni l'auxiliaire de personne. Elle est reine ou elle n'est rien<sup>8</sup>.

En termes extrêmement énergiques, il invite les catholiques à secouer leur «mollesse» et leur «apathie», à se prendre en main par eux-mêmes et à s'organiser. Ce sera ici le manifeste du «parti catholique» :

Dans la vie publique, ils sont catholiques *après tout*, au lieu de l'être *avant tout*, [...] ils aiment mieux laisser faire aux autres, et se mettre à la queue d'un parti que d'être un parti par eux-mêmes. [...]

<sup>6</sup> Ch. de Montalembert, *Du devoir des catholiques*, cit., pp. 31-32.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 36-39.

Il s'agit seulement d'entrer dans la vie publique avec la conscience du but où l'on tend, et en prenant pour signe de ralliement la liberté d'enseignement, ou en d'autres termes, l'éducation religieuse garantie par la liberté commune. [...] Il faut qu'ils descendent dans l'arène électorale, chaque fois qu'elle s'ouvrira pour eux, avec un plan de conduite arrêté, pur de tout alliage politique, de toute rancune personnelle, mais combiné de manière à repousser des fonctions électives, par tous les moyens légitimes, des hommes qui ne s'engageront pas à travailler avec eux à l'affranchissement complet de l'éducation en France<sup>9</sup>.

Rappelant comment la Charte de 1830, en garantissant la liberté de la presse, de la tribune, et le droit de pétition, donne les moyens de la lutte, et montrant par les exemples de l'Espagne, de l'Angleterre et de la Belgique, les succès auxquels on peut parvenir en ayant recours à toutes ces armes, il peut conclure: «La liberté ne se reçoit pas, elle se conquiert. Cela est surtout vrai de la liberté dans l'ordre moral ou religieux<sup>10</sup>».

Ce qu'il a annoncé ne tarde pas à se produire. À peine de retour en France, le voici confronté au projet de loi du ministre Villemain sur la liberté d'enseignement. Le texte accorde le droit d'ouvrir une institution à toute personne titulaire du baccalauréat et d'un brevet de capacité – examen à passer devant un jury spécial –, mais il stipule que ne peuvent concourir les membres des congrégations religieuses non autorisées. Tous les professeurs et les surveillants doivent être âgés d'au moins 25 ans et bacheliers. Cependant le projet conserve aux petits séminaires leur statut dérogatoire<sup>11</sup>.

Les premiers à réagir sont les évêques: le cardinal de Bonald, archevêque de Lyon, et ses suffragants<sup>12</sup>, puis d'autres les rejoignent, ainsi que des prêtres. N'osant pas s'en prendre aux évêques, le gouvernement intente des procès à certains de ces derniers. Contre le baron Dupin qui

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>11</sup> Pour se présenter au baccalauréat, tout élève d'un petit séminaire devra avoir fait sa rhétorique et sa philosophie dans un établissement d'État ou de plein exercice. Est reconnu comme de plein exercice un établissement où les classes de rhétorique, de philosophie et de mathématiques sont assurées par des maîtres titulaires de la licence ès-lettres ou du baccalauréat ès-sciences mathématiques.

<sup>12</sup> Ils protestent énergiquement, annonçant que si ce projet «oppresser pour les consciences, outrageant pour la religion et destructeur de la foi», les évêques retireront leur concours à un système compris comme «dirigé contre l'Église».

veut les déférer en Conseil d'État, Montalembert réclame alors pour les évêques la liberté de parole et termine son discours du 16 avril 1844 par la phrase célèbre: «Au milieu d'un peuple libre, nous ne voulons pas être des ilotes, nous sommes les successeurs des martyrs, nous ne tremblons pas devant les successeurs de Julien l'Apostat. Nous sommes les fils des croisés, nous ne reculerons pas devant les fils de Voltaire»!<sup>13</sup>. Montalembert réplique ensuite à Victor Cousin qui a défendu le concept de "l'État enseignant". Il invoque alors non seulement la liberté mais aussi les droits des pères de famille: «Votre loi est d'un bout à l'autre la sanction de cette doctrine qui regarde la liberté comme une concession du pouvoir et non comme le droit naturel de la société<sup>14</sup>».

Montrant que la liberté profitera à tous<sup>15</sup>, il explique que c'est ce régime de la liberté pour tous, du droit commun, que le clergé réclame et non pas un système de monopole restauré à son profit, ce dont les orateurs adverses font un épouvantail:

Le clergé n'est plus un corps politique; le clergé n'est plus propriétaire. En échange de ces deux grandes positions, il a reçu le droit commun, il ne réclame pas autre chose, mais il réclame ce droit à l'abri des vexations; et contre toutes les restrictions qui, comme dans la loi présente, finiraient par l'anéantir. [...] Le clergé sent profondément que la liberté seule, le droit commun à tous les citoyens, peut maintenir sa juste influence sur la portion de la société qui obéit encore à la foi chrétienne<sup>16</sup>.

Il termine en expliquant qu'on ne peut souhaiter le concours de l'Église en lui refusant son indépendance.

Nous voulons la liberté, et vous nous donnez l'arbitraire; nous voulons arriver par la liberté à la religion, et vous nous conduisez par l'arbitraire au scepticisme. Votre loi est une loi de réaction contre les progrès religieux de la France, une loi de suspects contre le clergé, une loi infidèle à tout ce qu'il y a eu de gé-

<sup>13</sup> Ch. de Montalembert, *Discours*, t. I, 1831-1844, Lecoffre, Paris 1860, pp. 393, 401.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 428.

<sup>15</sup> Citant des statistiques pour la Belgique, il montre comment le régime de liberté a conduit à une forte augmentation du nombre des écoles et des élèves.

<sup>16</sup> Ch. de Montalembert, *Discours*, cit., t. I, p. 450. Quant aux faveurs qui sont faites aux petits séminaires, c'est-à-dire notamment d'admettre des professeurs sans grades universitaires, les évêques demandent qu'elles soient étendues à tous les établissements.

néreux dans les instincts de 1789 et dans les promesses de 1830. Je la repousse de la triple énergie de ma conscience, de ma foi et de mon patriotisme<sup>17</sup>.

C'est peu après que Montalembert est acculé à poser un choix difficile. La commission en charge de la préparation de la loi semble faire un geste en faveur des petits séminaires, en proposant d'admettre leurs élèves au baccalauréat, moyennant deux ans d'études sous des maîtres titulaires de la licence, laissant ces établissements exempts de la surveillance qui serait imposée aux autres écoles privées<sup>18</sup>. Faut-il accepter cette situation favorable à cette catégorie d'établissements, si importante aux yeux des évêques, ou persister à réclamer la liberté pour tous? Le 21 mai 1844, Montalembert annonce solennellement qu'il maintient son choix de la liberté:

Nous nous trouvons placés entre nos principes et nos affections; nous n'avons que le choix entre deux maux. D'un côté, en nous associant à ceux qui prétextent le droit commun, nous tombons dans le droit commun de la servitude, tandis que nous ne concevons que celui de la liberté. De l'autre côté, en nous joignant à ceux qui demandent au profit des petits séminaires certaines dispositions fondées non sur la justice et la liberté, non sur le droit inaliénable de l'Église, mais sur la faveur, et par conséquent dérisoires et dangereuses pour l'Église, nous nous trouvons sur une base fautive, sur la pente qui glisse vers ce terrain de l'arbitraire et de l'exclusion, où rien au monde ne nous engagera jamais.

Nous nous retirons de la lutte. Nous vous laissons débattre entre vous des mesures qui ne peuvent qu'être fatales aux deux grands intérêts dont l'union double la force, la religion et la liberté [...] Si la liberté succombe dans la lutte, il vaut mieux succomber avec elle que lui survivre. Nous ne voulons être libres qu'à la condition d'être libres avec tout le monde, nous confiant à la Providence pour l'heure où il lui plaira de nous affranchir tous<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 456.

<sup>18</sup> «On espérait d'une part désarmer les évêques, auxquels on promettait d'ailleurs des tableaux pour leurs églises, un banc au Luxembourg [une place de sénateur] et des bourses pour leurs maisons religieuses. [...] D'autre part, on tendait un piège aux adversaires du projet: en acceptant l'exemption, ils désertaient le principe de l'égalité devant la loi qu'ils avaient toujours soutenu; en repoussant le privilège, ils risquaient de déplaire à l'épiscopat. Ils résolurent donc de s'abstenir»: E. Lecanuet, *Montalembert*, t. II, Poussielgue, Paris 1899, p. 211.

<sup>19</sup> Ch. de Montalembert, *Discours*, cit., t. I, pp. 539-540. Montalembert reçoit une lettre de félicitation de Mgr Parisi, évêque de Langres, mais on peut douter que celui-

L'année suivante, au printemps 1845, il est amené à renouveler ce choix dans des circonstances différentes.

De nouvelles menaces surgissent alors contre les jésuites qui, déjà exclus de l'enseignement au moment des ordonnances Martignac de 1828, sont de nouveau présents dans le paysage français. Le débat surgit de l'examen d'une pétition de 89 pères de famille de Marseille qui protestent contre des cours donnés par Quinet et Michelet au Collège de France, dirigés contre les Jésuites et qui estiment que le fait d'enseigner au nom de l'État des doctrines insultant la religion de la grande majorité des Français est une violation de la Charte. En réplique, le baron Charles Dupin réclame la dissolution de la Compagnie qui n'est pas autorisée en France<sup>20</sup>.

Dans son discours du 14 avril 1845, Montalembert annonce que, s'il comprend l'indignation des pétitionnaires, il soutient tout autant, ce qui est beaucoup plus surprenant, le droit des professeurs à enseigner ces doctrines. Il refuse en effet de solliciter des mesures répressives contre les professeurs:

Ce qu'il faut demander, et la seule chose que vous devez supplier la Chambre des Pairs d'exiger du gouvernement, c'est la liberté, la liberté de la vérité à côté de la liberté de l'erreur, c'est la liberté de l'antidote à côté de ce que vous croyez le poison. Voilà tout. Il ne faut pas demander au gouvernement, qui étouffe le concours, la défense et le libre enseignement de la vérité, de venir, par une espèce de compensation bien insuffisante et bien dérisoire, étouffer à son tour l'erreur qui vous est hostile. [...] Je dis que dans un pays libre, il faut savoir supporter ce qui fait horreur, ce qui inspire de la répugnance. Eh bien! Nos adversaires ne savent pas supporter cela. [...] Je déclare moi, que je me réserve, que je me reconnais le droit d'avoir la plus vive répugnance pour toutes sortes de doctrines et de personnes, sans vouloir contester pour cela leur existence et

ci soit ici représentatif de l'ensemble de l'épiscopat. Malgré les propos éloquentes de Montalembert, la Chambre des Pairs adopte le projet de loi, mais, peu avant qu'il ne soit examiné par la Chambre des députés, Villemain est pris d'un accès de démence le 30 décembre 1844 et le roi retire le texte.

<sup>20</sup> En fait, selon le P. Lecanuet, il ne s'agit que d'un prétexte saisi par l'opposition, pour embarrasser à la fois le gouvernement de Guizot et les catholiques: «Cette tactique présentait à leurs yeux divers avantages: c'était une arme à deux tranchants qui atteindrait à la fois le parti prêtre et le gouvernement. Dans quel embarras n'allait point se trouver le cabinet Guizot! S'il prenait parti pour les Jésuites, sa majorité l'abandonnait; en les frappant, au contraire, il se jetait dans une série de violences et de persécutions inextricables»: E. Lecanuet, *Montalembert*, cit., t. II, pp. 250-251.

leurs droits. [...] Messieurs, ce que je respecte dans ces professeurs, [...] c'est leur liberté. [...] Et pourquoi la respecter? Parce que la liberté de l'agression est la sauvegarde de la liberté de la défense. Je les veux toutes les deux, et non pas l'une sans l'autre<sup>21</sup>.

### **Sous la Deuxième République, le défi de la question romaine**

La position libérale de Montalembert est mise à l'épreuve par le soulèvement de Rome contre le pape, au mois de novembre 1848. Peut-on accepter que la France envoie des troupes à Rome pour mater un soulèvement populaire et remettre en place un gouvernement monarchique?

Montalembert intervient dès novembre 1848, pour appuyer l'envoi de troupes décidé par le général Cavaignac<sup>22</sup>, réfutant Ledru-Rollin qui n'y voit qu'une manœuvre électorale et Bixio qui assimile le régime de l'État pontifical à celui des autres États italiens. Il n'éluide pas l'objection majeure qui est posée:

Cette objection, la voici, c'est que vous, République française, issue de l'insurrection du 24 février, vous n'avez pas le droit d'aller contrecarrer, je ne dirai pas réprimer, mais contrecarrer ailleurs des tendances et des actes politiques semblables à ceux dont vous êtes vous-mêmes issus et dont, au contraire, vous devez vous regarder comme solidaires et responsables<sup>23</sup>.

Cependant, il estime que la France ne peut se solidariser avec toute émeute, avec l'anarchie et propose à son tour son argumentation:

La liberté religieuse des catholiques en France a pour condition *sine qua non* la liberté du pape; car si le pape, juge suprême, tribunal en dernier ressort, organe vivant de la loi et de la foi des catholiques, n'est pas libre, nous ces-

<sup>21</sup> Ch. de Montalembert, *Discours*, cit., t. II, pp. 97-100. Dans ce même discours, il ajoute que le gouvernement est tout autant incompétent pour juger de l'enseignement des évêques qui, dans des mandements, ont jugé que le contenu des cours de Michelet et Quinet était opposé à la foi catholique et qui, pour cela, ont été condamnés en Conseil d'État.

<sup>22</sup> En fait, l'expédition sera annulée lorsque l'on apprendra que le pape est sain et sauf et s'est réfugié à Gaète.

<sup>23</sup> Ch. de Montalembert, *Discours*, cit., t. III, pp. 110-111.



sons de l'être. Nous avons donc le droit de demander au gouvernement qui nous représente et que nous avons constitué, de nous garantir à la fois et notre liberté personnelle en fait de religion, et la liberté de celui qui est pour nous la religion vivante<sup>24</sup>.

Le second discours de Montalembert sur la question romaine est encore plus important. Il est prononcé le 19 octobre 1849 après que la France a envoyé une expédition pour rendre à Pie IX la ville de Rome, à la suite de l'intervention autrichienne au profit des États du pape. Louis-Napoléon Bonaparte a adressé au colonel Edgar Ney, son aide de camp, en mission à Rome, la lettre contenant les instructions suivantes:

On voudrait donner comme base à la rentrée du pape la proscription et la tyrannie. Dites de ma part au général Rostolan qu'il ne doit pas permettre qu'à l'ombre du drapeau tricolore on commette aucun acte qui puisse dénaturer le caractère de notre intervention. Je résume ainsi le rétablissement du pouvoir temporel du pape: amnistie générale, sécularisation de l'administration, code Napoléon et gouvernement libéral.

Par son *motu proprio* du 12 septembre 1849, Pie IX annonce la création d'un Conseil d'État et d'une assemblée, appelée *consulte*, l'extension des libertés communales et provinciales et la mise en place d'une réforme des lois civiles et de l'organisation judiciaire. C'est peu après que l'assemblée doit examiner une demande de crédits supplémentaires pour l'expédition de Rome. Après Tocqueville, ministre des Affaires étrangères qui déclare accepter la lettre du président mais juge que le *motu proprio* lui est conforme, Victor Hugo prononce un violent discours contre le gouvernement pontifical. Montalembert lui répond alors. L'objection qui faisait le cœur de son précédent discours est redoublée: ne doit-on pas contraindre le pape à mettre en place un régime libéral?

Est-ce à la future *consulte* que doit revenir le pouvoir décisionnaire en matière financière? Il ne le pense pas car, estime-t-il, ce serait lui donner le droit de refuser les subsides au pape s'il prenait telle décision qui lui déplût: «La souveraineté serait partagée, elle serait par conséquent anéantie. Le pape serait nominalement le chef, mais réellement le su-

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 108.

jet<sup>25</sup>». Or, rappelle-t-il, faisant implicitement référence à son précédent discours, la France n'est pas allée rétablir seulement un souverain temporel, mais, avant tout, une autorité morale. Le pape peut-il maintenir cette autorité s'il accepte le rétablissement d'un régime parlementaire?

Alors que, sur le terrain des idées, Montalembert devrait répondre positivement, c'est l'épreuve des faits qui le conduit à changer d'avis.

Pour illustrer son opinion, il prend l'exemple du Piémont: il montre l'immaturation des parlementaires face à l'Autriche, la bravant quand elle est loin, fuyant quand elle est la plus forte. Il fait naturellement référence à l'histoire récente de l'État pontifical, alors que Pie IX avait accordé des libertés: la presse l'a attaqué, la garde l'a assiégé dans son palais, les chambres sont restées muettes devant l'assassinat du premier ministre. Cet essai a montré sa grandeur d'âme, mais «si la liberté n'a pas pris racine à Rome, ce n'est pas la faute de Pie IX, c'est la faute de ceux à qui il a donné cette liberté<sup>26</sup>».

Montalembert affirme même que les récents événements ont fait perdre aux partisans de la liberté une partie de leur naïveté première: ils n'y croient plus avec la même foi, avec la même confiance.

Pourquoi ce changement? Parce que le nom et le drapeau de la liberté ont été usurpés par d'impurs et d'incorrigibles démagogues qui l'ont souillé et qui s'en sont servi pour faire triompher le crime. [...] Savez-vous ce qui éteint dans les cœurs la flamme rayonnante et féconde de la liberté? [...] Ce sont eux, ces démagogues, [...] ces anarchistes, ces hommes qui déclarent partout une guerre impie et implacable à la nature humaine, aux conditions fondamentales de la société, aux bases éternelles de la vérité, du droit, de la justice sociale<sup>27</sup>.

La liberté a été confisquée par la démagogie et le concept de souveraineté du peuple a été détourné de sa juste signification:

Ils entendent par la souveraineté du peuple, non pas le droit qu'à un peuple de créer son gouvernement et de fonder ses institutions, mais le droit de les changer comme il l'entend, de tout renverser, de tout remettre en question, tous les jours, sans prétexte, sans cause, sans provocation même, uniquement au gré de sa volonté. Voilà ce qui est absolument incompatible avec la notion

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 269.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 278.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 280-282.

catholique de l'autorité; et voilà cependant ce qu'on entend aujourd'hui par la souveraineté du peuple; voilà ce que les Romains, notamment, ont entendu par la souveraineté du peuple. [...] Ils ont préféré la révolution à la liberté; [...] ils perdent la liberté politique pour avoir voulu la confondre avec l'exercice arbitraire, inique, de la souveraineté du peuple<sup>28</sup>.

C'est dans la même ligne qu'il convient d'entendre le discours que prononce Montalembert le 21 juillet 1849, lorsqu'il vient appuyer le projet de loi visant à limiter la liberté de la presse<sup>29</sup>. C'est pourquoi il explique à l'Assemblée législative que c'est dans l'intérêt même de la vraie liberté qu'il combat la liberté absolue et qu'il plaide pour une liberté limitée:

Comment sauver la liberté? En la limitant, car l'expérience est là, l'expérience des dix-huit mois par lesquels nous venons de passer, pour montrer que la liberté illimitée est l'ennemie de la liberté, qu'elle fait de la suppression des journaux le remède naturel et nécessaire, et qu'il n'y a presque pas de transition entre la liberté illimitée et la dictature<sup>30</sup>.

### **Sous le Second Empire, l'offre de la protection du prince**

Lors de l'élection présidentielle du 10 décembre 1848, Montalembert, en tant que chef du "parti catholique", a accordé son appui à Louis-Napoléon Bonaparte, en vue de favoriser une orientation plus religieuse de sa politique. Le seul résultat tangible, sans qu'on puisse l'attribuer à l'influence de Montalembert, c'est l'expédition romaine. À la fin du mois de novembre 1851, alors que les relations entre le prince

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 266.

<sup>29</sup> De fait, même après les élections du 13 mai 1849, qui ont favorisé le courant conservateur, la menace d'une nouvelle invasion de l'assemblée semblable à celle du 15 mai 1848 plane durant plusieurs semaines. À ses yeux, le danger est encore plus grave, car il lui semble que la révolution parisienne aurait des complicités dans l'ensemble de la France rurale à cause de la mauvaise influence de la presse. «[Cette presse] spéculé sur leur peur, en les effrayant de mille chimères, du rétablissement de la dime et de la corvée. Elle spéculé enfin sur leur cupidité: elle leur dit tous les jours que le bien d'autrui leur appartiendra, et elle leur fait regarder comme ennemis tous ceux qui ne sont pas disposés à devenir les instruments ou les complices de la spoliation»: Ch. de Montalembert, *Discours*, cit., t. III, p. 210.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 205.

et l'Assemblée se sont extrêmement détériorées, il élabore avec d'autres députés un projet de révision de la constitution aux allures de compromis, mais il est devancé par l'événement du 2 décembre.

De prime abord, Montalembert veut défendre le régime parlementaire et convaincre 64 députés de signer avec lui une protestation. Mais, si certains de ses amis, tel Mgr Dupanloup, demeurent opposés au coup d'État, d'autres, Louis Veuillot en tête, le poussent au ralliement. C'est cette pensée qui inspire l'article qu'il donne à «L'Univers», le 12 décembre, pour inciter les catholiques à voter «oui» au référendum accordant le pouvoir pour dix ans à Louis-Napoléon Bonaparte et lui déléguant le pouvoir d'établir une constitution.

La conviction que le président ne l'écoute pas et surtout la confiscation des biens de la famille d'Orléans le poussent, un mois plus tard, à la rupture. Celle-ci s'exprime dans l'ouvrage qu'il rédige durant l'été 1852 et qui sort en novembre, peu avant la proclamation de l'Empire: *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*.

Constatant le progrès général du catholicisme dans les différentes nations européennes durant la première moitié du siècle, il l'attribue à l'alliance inédite du catholicisme et de la liberté. Tout en concédant que la liberté est imparfaite, et appelant de ses vœux une liberté «honnête et modérée», il affirme que celle-ci, malgré ses inconvénients, a toujours profité à la vérité, c'est-à-dire à l'Église catholique. C'est contre les écrivains catholiques qui suivent la direction du moment qu'il s'insurge, eux qui se sont faits, en 1848, les chantres inconsidérés de la démocratie et, en 1852, ceux du pouvoir absolu ayant fait litière de la liberté. Lui, en revanche, veut rester fidèle au programme qui était celui de «l'Avenir»: «défendre la cause de Dieu et de la liberté». Craindre que la liberté ou la science ne ruine la religion, c'est, lui semble-t-il, douter de la force de la vérité.

C'est le régime parlementaire, malgré ses torts et ses carences, qui lui paraît être la seule forme possible de la liberté politique. Il récuse l'alternative de devoir choisir entre le despotisme et le socialisme. Il plaide pour la liberté et aspire à la voir préservée par l'Église. Si celle-ci demeure son alliée fidèle, alors, elle pourra, un jour, tendre la main à la société, et la sauver.

Au fil des années, les désillusions de Montalembert envers la situation n'ont fait que croître. Il constate que, battu aux élections de 1857,

son audience s'étirole dans l'opinion, tandis que le clergé, dans sa quasi-totalité, apporte un plein appui au régime impérial. L'invitation des catholiques belges à prendre la parole au congrès catholique de Malines lui offre une tribune. Les 20 et 21 août 1863, il prononce les "discours de Malines" qui rendent à ses idées une grande audience<sup>31</sup>.

Il commence par un vibrant hommage à la Belgique, qui, seule, a su instaurer la liberté de l'Église fondée sur les libertés publiques. «L'Église ne peut plus être libre qu'au sein de la liberté générale». L'histoire contemporaine montre que l'apparence de l'alliance du pouvoir civil et de la religion ne fait qu'affaiblir celle-ci et la rendre odieuse. La liberté qu'il appelle de ses vœux, c'est celle du Moyen Âge chrétien qui offrait une pluralité de visages: libertés individuelles, locales, municipales, provinciales, bien loin du centralisme et du despotisme des régimes politiques des siècles suivants.

Quant à la liberté des cultes, «application sociale de la liberté de conscience», il la définit par l'affirmation de l'incompétence de l'État en matière de doctrine religieuse et de son devoir de protection des citoyens dans la pratique de la religion qu'ils ont choisie. Cette liberté religieuse ne peut être illimitée; l'État doit la réguler en ce qui concerne l'ordre public et la préservation de la société. Il repousse les unes après les autres les objections que les catholiques formulent fréquemment contre cette idée, et notamment la perspective de la conciliation entre «l'entière liberté des consciences catholiques avec l'asservissement ou simplement la gêne de celles qui ne le sont pas». On ne peut revendiquer la liberté pour soi que si on la réclame simultanément pour les autres<sup>32</sup>. C'est au sein du droit commun que la liberté religieuse doit être accordée. Il appelle les catholiques à la vigilance et à la lutte, mais

<sup>31</sup> Ces discours ainsi que l'ouvrage *Des intérêts catholiques viennent* de bénéficier d'une récente édition annotée sous le titre *l'Église libre dans l'État libre*, Le Cerf, Paris 2010.

<sup>32</sup> «Peut-on aujourd'hui demander la liberté pour la vérité, c'est-à-dire pour soi (car chacun, s'il est de bonne foi, se croit dans le vrai), et la refuser à l'erreur, c'est-à-dire à ceux qui ne pensent pas comme nous? Je réponds nettement: Non. [...] Le droit commun est aujourd'hui le seul asile de la liberté religieuse, de la liberté de l'Église comme de toutes les autres libertés. Des droits et non des privilèges, des droits qui permettent de se passer de l'exercice ou de la protection du pouvoir, voilà ce que nous avons à réclamer».

en soulignant que le régime politique le plus favorable à l'Église catholique, c'est celui où règne la liberté<sup>33</sup>.

Dans ces discours comme dans les *Intérêts*, il tient à distinguer la liberté et la démocratie:

Serai-je soupçonné de vénérer sous ce nom ancien et sacré [la liberté] les inventions de l'orgueil moderne, l'infailibilité de la raison humaine, la sottise hérésique de la perfectibilité indéfinie de l'homme, la consécration de l'envie sous le nom d'égalité, l'idolâtrie du nombre sous le nom de suffrage universel et de souveraineté du peuple? En serai-je réduit à me défendre de toute complicité avec les prédicateurs de la liberté illimitée, absolue? J'espère que non<sup>34</sup>.

Dans les *Intérêts*, il se montre violemment hostile à la démocratie lorsqu'elle se base sur l'envie («l'envie sous le nom d'égalité») – et donc l'égoïsme, qui ne peut que préparer l'avènement d'un tyran qui confisque lui aussi la liberté<sup>35</sup>. Dans les *Discours*, il nuance son propos, puisqu'il appelle à une conciliation entre le catholicisme et la démocratie, qu'il résume en deux principes: «le droit qu'à chacun d'aspirer à tout, c'est-à-dire l'égalité politique; puis, la suppression de tout privilège et de toute contrainte en fait de religion, c'est-à-dire la liberté des cultes».

Il lui semble impossible de donner une définition absolue de la liberté, car «[elle] peut et doit varier dans son application et dans son étendue, selon les temps et les lieux, selon les hommes et les choses». Cependant, il la caractérise comme «régulée, contenue, ordonnée, tempérée, [...] honnête et modérée» et comme coexistant avec l'autorité et lui évitant de dégénérer en despotisme. L'existence de la liberté doit être accompagnée de garanties contre les abus du pouvoir<sup>36</sup>. La liberté reli-

<sup>33</sup> Le mot *liberté* est cité à 243 reprises dans les *Intérêts* et à 230 reprises dans les discours de Malines, tandis que l'adjectif *libre* et l'adverbe *librement* ont une trentaine d'occurrences dans l'un et l'autre écrit. On peut considérer que la densité du mot, déjà importante dans le premier ouvrage, est double dans les discours de Malines, puisqu'ils sont deux fois moins épais.

<sup>34</sup> Ch. de Montalembert, *Des intérêts catholiques au XX<sup>e</sup> siècle*, Lecoffre, Paris 1852, p. 70.

<sup>35</sup> «Dès que la démocratie l'emporte, on peut l'annoncer avec certitude, c'en est fait de la liberté». Ch. de Montalembert, *Des intérêts*, cit., p. 79.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 70-71.

gieuse, quant à elle, n'est pas à confondre avec la liberté de conscience en soi, elle est «la liberté de conscience dans l'ordre politique».

La liberté des cultes, laquelle n'est autre chose que l'application pratique et sociale de la liberté de conscience, ne saurait être soupçonnée de vouloir professer ou défendre la ridicule et coupable doctrine que toutes les religions sont également vraies et bonnes en elles-mêmes, ou que l'autorité spirituelle n'oblige pas la conscience. [...] Ce n'est donc pas contre l'Église, c'est contre l'État et contre lui seul que je revendique cette liberté de conscience qui est à la fois le droit, le mérite et le danger suprême de l'homme<sup>37</sup>.

Cette liberté des cultes, qu'il appelle de ses vœux, il professe qu'elle doit être limitée, et c'est là qu'on retrouve des phrases qui annoncent le concile Vatican II:

La liberté des cultes, comme toutes les autres, doit être contenue par la raison éternelle et la religion naturelle. L'État, incompetent en thèse générale, à juger entre les cultes et les opinions religieuses, demeure juge compétent (quoique non infaillible) de ce qui importe à la paix publique, aux mœurs publiques. Contre tout ce qui attente à la société civile, il a le droit de légitime défense<sup>38</sup>.

Dans les *discours de Malines*, il ose aller contre l'encyclique *Mirari vos* qui avait qualifié de délire la liberté de la presse<sup>39</sup>, en montrant comment elle peut servir à la défense de la liberté:

À Dieu ne plaise que je méconnaisse les abus de la presse, ou que je veuille réclamer, comme quelques-uns, son impunité absolue, sa liberté illimitée! Je ne suis même pas de ceux qui croient que les bons livres ou les bons journaux

<sup>37</sup> Id., *L'Église libre dans l'État libre*, Douniol et Didier, Paris 1863, p. 88.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 92. «Le Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres»: Concile Vatican II, déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, 1965, n°2.

<sup>39</sup> «De cette source empoisonnée de l'indifférentisme, découle cette maxime fautive et absurde ou plutôt ce délire: qu'on doit procurer et garantir à chacun la liberté de conscience. [...] À cela se rattache la liberté de la presse, liberté la plus funeste, liberté exécrationnelle, pour laquelle on n'aura jamais assez d'horreur et que certains hommes osent avec tant de bruit et tant d'insistance, demander et étendre partout»: Grégoire XVI, encyclique *Mirari vos*, 15 août 1832.

puissent réparer tout le mal que font les mauvais journaux et les mauvais livres. Mais j'affirme que [...] la liberté de la presse, c'est la liberté de la plainte, et la plainte, quand elle a pour auxiliaire la publicité, c'est le levier qui renverse les murailles des citadelles et des cachots<sup>40</sup>.

Une fois de plus, il affirme que la liberté ne peut être que bénéfique pour l'Église. «Malgré les inconvénients qui en sont inséparables, comme de toutes les choses humaines, partout où elle a régné, elle a toujours profité à la vérité, c'est-à-dire à l'Église»<sup>41</sup>. Il refuse absolument que, dans un régime où n'existerait pas la liberté religieuse, l'Église catholique puisse jouir de «privilèges», quels qu'ils soient:

Croire que l'on pourra, dans l'état actuel de nos mœurs et de nos lois, conserver la liberté de l'Église en dehors d'une liberté générale sagement contenue et réglée, c'est une déplorable illusion. Une fois réduite à l'état de privilégiée, elle retombe tôt ou tard à l'état de cliente, de protégée, avec toutes les entraves et toutes les humiliations d'une telle condition<sup>42</sup>.

Rêver ou réclamer pour la religion catholique une liberté privilégiée, comme un patrimoine inviolable, au milieu de la servitude ou simplement de la soumission générale, ce n'est pas seulement le comble de l'illusion; c'est lui créer le plus redoutable des dangers<sup>43</sup>.

Prenant exemple sur le déchaînement des violences contre l'Église qui s'est produit en 1830, il dit redouter, au sortir du Second Empire, un anticléricalisme encore plus dangereux. C'est bien là la tentation contre laquelle il veut mettre en garde les catholiques. Aussi s'insurge-t-il, dans ses deux écrits, contre ceux d'entre eux qui, sous le Second Empire, ont déserté le combat pour la liberté pour passer dans le camp du pouvoir.

Ce n'était donc qu'un masque, vous dira-t-on, que cet amour de la liberté dont vous vous targuiez! Un masque incommodément porté pendant vingt ans, et que vous avez jeté à la première occasion favorable!<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Ch. de Montalembert, *L'Église libre*, cit., pp. 82-84.

<sup>41</sup> Id., *Des intérêts*, cit., p. 74.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 174.

<sup>43</sup> Id., *L'Église libre*, cit., p. 25.

<sup>44</sup> Id., *Des intérêts*, cit., p. 106.



Pourtant, il ne milite pas pour une séparation absolue de l'Église et de l'État, conscient qu'il est que celle-ci peut dégénérer en oppression de la religion. Il est conscient que le chemin de la liberté n'est pas aisé, mais estime que ses avantages compensent largement ses désagréments. Surtout, un régime de liberté laisse au bien la possibilité de combattre le mal et, au terme, de le vaincre.

### Quelques traits du libéralisme catholique chez Montalembert

Au fil des textes évoqués ici, on ne se trouve pas en présence d'une doctrine élaborée de manière systématique, mais devant un faisceau d'idées dont l'une ou l'autre est mise en lumière successivement suivant les circonstances.

Si l'on peut considérer Montalembert comme un homme du passé, c'est à cause de son admiration pour le Moyen Âge, en tant qu'une époque de libertés, à l'encontre de l'État moderne, centralisateur et omnipotent, bien proche de ce que nous appellerions l'État totalitaire.

Mais la conviction religieuse est profondément ancrée chez lui, pour qui le catholicisme est la vérité – nulle trace de cet indifférentisme dénoncé par Lamennais et condamné par les encycliques. C'est par sa seule force que la vérité chrétienne pourra s'imposer, si elle peut jouir de la liberté.

Une autre conviction, qu'il redit sans cesse, c'est que c'est dans le cadre du régime parlementaire qu'il faut œuvrer pour défendre les libertés. Les autres moyens sont illusoire et les catholiques doivent s'organiser dans cette perspective, mettant à la première place les intérêts religieux (ils doivent être des catholiques *avant tout*).

Combattant pour la liberté, ils doivent se battre pour qu'elle serve au profit de l'ensemble de la société. La liberté de l'Église ne doit se concevoir que dans le "droit commun": la liberté des petits séminaires ne peut être acceptée qu'au sein de la liberté de tous les établissements scolaires, celle des congrégations religieuses doit aller de pair avec la liberté de les critiquer. Nombre de catholiques de son temps sont loin de telles idées.

Les révolutions de 1848 l'amènent à adjoindre au mot de liberté des adjectifs qui en limitent la portée: il parlera de «liberté honnête

et modérée». Il a vu en effet des atrocités se commettre au nom d'une liberté qui n'était que démagogie, qu'égoïsme exacerbé. Un tel régime ne peut mettre en place des institutions stables, il débouchera, dans un premier temps, sur l'anarchie, puis sur le despotisme. C'est cette expérience qui le conduit à s'opposer à ce que la France impose au pape la mise en place d'un régime parlementaire.

Face au régime politique du Second Empire, autoritaire et restrictif des libertés, il est amené à systématiser ces convictions, qui vont à l'encontre de celles de la majorité du clergé, heureux de voir enfin un régime politique qui semble favorable à l'Église. Il est conduit à élaborer la notion contemporaine de liberté religieuse. Cependant, il ne rencontre que peu d'écho et cette idée connaîtra un certain temps de purgatoire, avant d'être intégrée, par d'autres chemins, dans la doctrine catholique.

**Paradossalità del cattolicesimo liberale di Montalembert**

Il significato dell'opera intellettuale e politica di Charles de Montalembert ruota, tutto, intorno all'idea di libertà. Intendere quest'opera equivale a comprendere il senso del liberalismo che la pervade.

Tuttavia vi è, come è noto, liberalismo e liberalismo. Quello di Montalembert ha una sua configurazione particolare che consente di non confonderlo con altre analoghe espressioni, di distinguerlo per la sua originalità, di caratterizzarlo per la specifica funzione politica e storica svolta.

Una configurazione particolare che la storiografia ha cercato spesso con successo di tratteggiare mediante analisi puntuali, facendo riferimento alle condizioni politiche all'interno delle quali la vicenda personale e pubblica di Montalembert si è venuta svolgendo.

Sotto questo aspetto mediante rinnovate ricerche e a distanza di tanti anni dalla sua morte si possono certo puntualizzare meglio molti aspetti della sua controversa figura. Si può, in particolare, meglio valutare l'influenza che il suo pensiero e la sua azione hanno avuto sullo svolgimento della storia intellettuale e politica europea; senza, però, che tutto ciò possa veramente mutare i termini di un dibattito da lungo tempo consolidato<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Questo testo è stato elaborato proprio riflettendo su questa storiografia prendendo spunto dal recente volume di testi pubblicati e presentati da J.-N. Dumont e D. Moulinet: Ch. de Montalembert, *L'Église libre dans l'État libre*, précédé de *Des intérêts catholiques au XIX siècle*, La nuit surveillée, Les Éditions du Cerf, Paris 2010. Per l'edi-

Perciò, può sembrare che poco si possa aggiungere a tale riflessione storiografica.

Tuttavia, una simile considerazione ad una più attenta analisi lascia del tutto insoddisfatti. Perché, se è vero che la storiografia ha già svolto bene il proprio compito, è anche vero che poco si è riflettuto sul senso profondo degli elementi che hanno qualificato il pensiero e l'azione di Montalembert.

Si prenda in considerazione, ad esempio, la *libertas Ecclesiae*.

Montalembert fonda il proprio concetto di libertà e quello che a suo parere caratterizza la sua epoca, su quello relativo alla Chiesa. Ora, come è possibile un tale discorso, se la libertà di quest'ultima, in ogni tempo rivendicata, nell'*ancien régime* è stata fondata su un complesso sistema di privilegi di carattere giuridico certo non liberali? Cioè su una nozione senz'altro opposta a quella libertà che lo stesso Montalembert andava rivendicando? Non vi è una contraddizione nell'affermare che la libertà della Chiesa è il fondamento stesso della libertà universale rivendicata dalla nuova epoca?

E ancora; l'unica vera ed autentica libertà, la libertà che costituisce il motivo ispiratore dell'età che si afferma con la nuova società borghese, per essere tale, secondo Montalembert, deve riconoscere di avere le proprie radici ed il terreno elettivo del suo proprio sviluppo nel cattolicesimo. Come è possibile, se essa si afferma nella lotta contro l'assolutizzazione del principio di autorità fondato sulla improvvida alleanza fra il trono e l'altare?

La libertà nuova non viene istituita proprio contro il dispotismo dei sovrani e quello della Chiesa? Contro un cattolicesimo che proprio al

zione di riferimento: Ch. de Montalembert, *Œuvres*, 9 voll., Paris 1860-1868. Riprendo qui un discorso iniziato molti anni fa durante il periodo di tesi, quando sotto la guida affettuosa e illuminata di Orio Giacchi, autore di un lucido ed importante lavoro sull'autore (O. Giacchi, *Il significato storico di Montalembert*, in *Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo*, vol. I, Giuffrè, Milano 1963, pp. 1273-1315) mi sono accostato per la prima volta all'opera di Montalembert. Va ricordato in questa prospettiva R. P. Lecanuet, *Montalembert*, Paris 1902-1903; inoltre H. Guillemin, *Histoire des catholiques français au XIX siècle*, Éditions du Milieu du Monde, Genève 1947; A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Flammarion, Paris 1948; J. B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France jusqu'en 1870*, Presses universitaires de France, Paris 1951; infine il più recente B. Cattaneo, *Montalembert, un catholique en politique*, CLD, Tours 1990.

tempo di Montalembert con de Maistre appariva voler restaurare quel concetto di tradizione che era risultato il fondamento del potere paterno, ovvero della base ideologica delle antiche monarchie europee?

Che nesso vi è, inoltre, fra l'aspirazione alla libertà ed il tipico carattere aristocratico di Montalembert?

Ed infine come è possibile che proprio questa nozione di libertà sia l'antitodo alle degenerazioni della democrazia, ovvero ciò che rende possibile a quest'ultima la propria autenticità?

Come si può constatare, appena ci accostiamo ai temi caratterizzanti del nostro aristocratico filosofo liberale, ci accorgiamo che ci stiamo inoltrando in uno spazio saturo di contraddizioni e di paradossi. Per superare i quali solitamente ci accontentiamo di far riferimento ad un quanto mai generico mutamento della temperie dell'epoca, rinunciando fin da principio ad approfondire la logica occulta che ci consente di dipanare le maggiori difficoltà, le più stridenti contraddizioni.

Qui l'intento è proprio quello di prendere in considerazione ciò che non si vuole normalmente affrontare, la questione delle radici della libertà moderna. Si vuole riprendere le contraddizioni a cui si è fatto riferimento, per chiarire, fino a che è possibile, il senso profondo di una esperienza storica esaltante e piena di dolorosi apparenti fallimenti, che ancor oggi ha qualcosa da insegnare a coloro che non temono di cimentarsi con quella tensione fra autorità e libertà che costituisce la croce di sant'Andrea di chi non vuole piegarsi all'avarò dominio di uno dei due principi.

### ***Libertas Ecclesiae e libertà***

Torniamo alla *libertas Ecclesiae*.

Nel momento in cui si affaccia alla vita politica, Montalembert ha già viva l'esperienza delle contraddizioni che hanno condotto la libertà ad essere violata da molteplici forme di dispotismo: quello dell'*ancien régime*, quello del terrore, quello dell'imperialismo napoleonico, quello della restaurazione. Dispotismi, tutti, che o hanno perseguitato la Chiesa o hanno cercato di limitarne fortemente l'autonomia per ridurla a semplice sostegno del potere politico emergente.

Dunque, la Chiesa, in certi momenti apparentemente difesa, finiva per veder subordinata la propria missione a quella del potere dominante e alle sue proprie politiche.

A sua volta la Chiesa è apparsa particolarmente legata al potere tradizionale sia perché partecipe di esso nelle sue strutture istituzionali, sia perché di fronte all'uragano rivoluzionario è sembrata cercare un baluardo a sua difesa proprio in quel medesimo potere politico che in vario modo la aveva condizionata.

In una tale situazione ci si è chiesti come fosse possibile che Montalembert potesse fondare la sua teorica della libertà su quella della Chiesa.

La risposta più semplice e superficiale la si può rinvenire nella logica che lega i grandi avvenimenti del tempo.

Il nesso tradizionale fra potere politico e religioso, di fronte all'incalzare di una trasformazione sociale che mina le basi della legittimità tradizionale, si trasforma in qualcosa di nuovo, in una vera e propria alleanza fra il trono e l'altare; in una alleanza che appare per certi versi sorprendente, quando si consideri che i due poteri solo raramente si sono misurati mediante un rapporto realmente privo di conflitti.

Tuttavia, sorprendente non è, se si considera che essa altro non è che una contingente comune risposta allo sconvolgimento delle basi sociali di ambedue i poteri.

Trono e altare si trovano per la prima volta dopo molti secoli a condurre una battaglia contro ciò che appare come un nemico comune. E da ciò risulta l'idea che si debba instaurare una nuova alleanza<sup>2</sup>.

La libertà della Chiesa, base irrinunciabile soprattutto della Chiesa d'occidente fin dalle sue origini, si trova a dover spostare il proprio obiettivo. Essa deve essere affermata non contro i potentati secolari, ma contro la trasformazione sociale che sembra minare fin dalle proprie fondamenta la cattedrale dell'apparato giuridico ecclesiastico tradizionale. E questo spostamento induce molti settori del mondo cattolico a cercare l'alleanza con l'antico potere.

<sup>2</sup> Si vedano le considerazioni su questo punto di P. Bellini, *La coscienza del principe*, vol. II, Giappichelli, Torino 2000, p. 921 ss.

Questo spostamento dell'obbiettivo della libertà della Chiesa, finisce, però, per mettere in contraddizione questa medesima libertà con se stessa.

Questa non si risolve affatto solamente nel bisogno di garantire l'autonomia di un'organizzazione rispetto all'altra; riguarda, invece, qualcosa di più profondo.

Di fronte allo Stato istituzione necessaria la Chiesa si è sempre presentata come convivenza di elezione; di fronte ad un sistema di potere condizionato dalle necessità dell'effettualità storica, essa si mostra quale convivenza sociale ed istituzionale che intende superare asceticamente la necessità e l'egoismo.

Come è possibile che la Chiesa mediante l'alleanza con il trono riduca la propria libertà alla autodifesa della propria specifica configurazione transeunte, per porsi in contrasto con quella emancipazione umana che è nella sua forma religiosa la ragione del suo essere?

Montalembert di fronte alla concretizzazione dell'alleanza fra trono e altare nel regime della restaurazione si rende conto del fatto che ci si trova di fronte ad una concezione riduttiva della *libertas Ecclesiae* e che questa finisce per tradire proprio l'elemento più autentico di quello stesso concetto<sup>3</sup>.

La libertà della Chiesa, dunque, va intesa in un senso diverso e più profondo; che poi è anche il senso che richiama la Chiesa stessa alla propria missione più autentica, ponendola nella posizione di poter non solo

<sup>3</sup> Così Montalembert ricorda la mortificazione della libertà della Chiesa sotto l'assolutismo: «La royauté française ne prit aucun part au traité de la Sainte Alliance. [...] Voici cependant ce qu'écrivait son ambassadeur à Rome, le duc de Laval-Montmorency, chrétien aussi loyal que son maître, dans une dépêche officielle au sujet du conclave de 1823: "Les cardinaux français doivent être envoyés, sans parole de qui que ce soit, sans recommandation, on ose dire sans conscience, en prenant ce mot dans le sens qui exprime une vanité occupée de sa propre chose plus que de celle du Roi [...] Chacun d'eux, pénétré des sentiments de fidélité dus au Roi, consentirait à se tromper avec lui, s'il se trompait [...] Ils travailleraient à l'œuvre désirée par le Roi, et recommandée à leur véritable conscience de prélats placés là par le Roi, et qui n'y seraient pas entrés sans le Roi". [...] Mais je conclus, de tout ce qui précède, que le gouvernement représentatif n'a pas fait et ne fera jamais autant de mal à l'Église que lui en a fait, souvent sans le vouloir, le pouvoir absolu [...]»: Ch. de Montalembert, *Des intérêts catholiques au XIX siècle*, in Id., *L'Église libre dans l'État libre*, précédé de *Des intérêts*, cit., pp. 229-231.

non contrastare il nuovo assetto sociale emergente, ma anche indirizzare questo stesso in una direzione che gli eviti il proprio stravolgimento.

Anzi, sotto quest'ultimo aspetto la riaffermazione di quel principio risulta a Montalembert quanto mai urgente.

Infatti, una libertà nemica dell'autentico significato e dell'autentica funzione della libertà della Chiesa a cosa ha portato se non alla propria negazione?

La libertà, se viene percepita solo come liberazione da un antico potere, inevitabilmente diviene l'aver il semplice potere di abbatterlo.

In altre parole la libertà si trasforma in un mero potere; potere e non altro.

Ma allora come puro potere diviene surrettiziamente ed inevitabilmente assoluto potere; dunque, dispotismo.

L'aspirazione alla libertà può paradossalmente convertirsi nel suo opposto, quando non invigili se stessa, perdendo nella lotta politica il suo più autentico significato.

Questo significato Montalembert lo rinviene in quello più profondo e più conveniente della *libertas Ecclesiae*.

Una tale libertà ha la sua funzione più propria nell'indirizzare, come si è detto, ad un tipo di convivenza, di socialità libera dalle necessità dell'effettualità storica e politica. Essa chiama a relazionarsi mediante un rapporto di tipo fondamentalmente altruistico che sappia distaccarsi dal dominio dell'uomo sull'uomo. Intende perciò instaurare un legame fondato sull'integrità della persona e della sua autonomia. Intende instaurare un vincolo paradossale diretto a svincolare la libertà dalla sua riduzione ad un arbitrario potere di determinazione del rapporto con altri.

Certo, non è impossibile realizzare in altro modo questo stesso fine. Tuttavia, la *libertas Ecclesiae* si rende disponibile a realizzarlo nella forma più universale fornendone i necessari mezzi materiali e spirituali.

Se la nuova libertà, fondata sulla pervasività del potere politico, rischia di convertirsi nel più odioso dei dispotismi, non è la Chiesa e la sua libertà che possono costituire il primo e più attrezzato baluardo contro una tale incombente degenerazione?

Montalembert nel riaffermare il carattere fondante della libertà della Chiesa intende indicare una solida base per il conseguimento di una autentica libertà; la quale a sua volta essendo un elemento essenziale



dell'esperienza cristiana consente anche alla Chiesa stessa di ritrovare la propria più alta missione nei confronti del mondo moderno<sup>4</sup>.

### Libertà cristiana e libertà moderna

Come è possibile che la libertà subisca il processo di conversione di cui si è parlato e che sostanzia il primato della *libertas Ecclesiae* affermato da Montalembert?

La risposta a questo interrogativo è della massima importanza.

Se infatti appare cosa ovvia rilevare l'ispirazione liberale del filosofo e politico francese, meno scontato è andare a scandagliare le radici di un tale liberalismo.

Montalembert, infatti, da un lato comprende il primato *storico* della libertà e il suo carattere ineluttabile dal punto di vista della condizione dell'epoca moderna, dall'altro lato da un punto di vista dottrinario considera la libertà come molti altri valori umani qualcosa di non così assoluto come ha voluto ritenere una parte del pensiero moderno<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> «Tout bien considéré, je crois qu'on peut ramener à deux principes les instincts, les tendances, les volontés invincibles de la démocratie: d'abord, le droit qu'à chacun d'aspirer à la démocratie: L'égalité politique; puis, la suppression de tout privilège et de toute contrainte en fait de religion, c'est à dire la liberté des cultes. Coire que ces deux conditions suffisent pour asseoir la démocratie sur des bases inébranlables, c'est à coup sûr une infatuation lamentable! Mais au fond et telle qu'elle est, elle ne tient qu'à cela. Il est vrai qu'elle y tient invinciblement. Une fois rassurée sur ces deux conquêtes, la démocratie moderne s'endort facilement dans une périlleuse sécurité sur le reste. Pour lui instiller le sens, le goût et le besoin de la liberté publique, il faut un effort généreux et continu, un effort auquel la conscience des catholiques est plus propre et plus intéressée que tout autre, car c'est à la religion catholique surtout qu'il importe de voir la démocratie devenir libérale et la liberté redevenir chrétienne»: Ch. de Montalembert, *L'Église libre dans l'État libre*, précédé de *Des intérêts*, cit., p. 294.

<sup>5</sup> Giacchi riporta un giudizio di Montalembert che bene sintetizza la sua posizione: «Ho amato la libertà più di ogni cosa al mondo e la religione cattolica più della libertà stessa» (*Des intérêts des catholiques au dix-neuvième siècle*, in *Œuvres*, cit., II, p. 167); O. Giacchi, *Il significato storico di Montalembert*, cit., p. 1280. E nel medesimo scritto Montalembert aggiunge: «Ancora una volta non intendo professare qui alcuna teoria assoluta, universale, esclusivamente applicabile a tutti i secoli e a tutti i popoli. Affermo soltanto che nella maggior parte dei popoli cristiani e nello stato attuale del mondo, la libertà è un bene, un bene relativo, non assoluto [...]»: *ivi*, p. 1283.

Vi è qui come una contraddizione fra il dottrinario e l'uomo, che alcuni hanno voluto ascrivere ai suoi legami spirituali con l'aristocrazia di cui faceva parte.

In queste note invece si vuole sottolineare un altro aspetto, forse più profondo. L'uomo percepiva che il primato della libertà era importante non solo perché con esso si dava luogo ad una società nuova, ma soprattutto perché con esso si riscopriva qualcosa che era alla base della stessa essenza religiosa della nostra civiltà.

Come dirà Leone XIII, la società sarebbe stata libera solo se fosse stata cristiana. Ma allora la libertà è da cercare prima di tutto nella Chiesa e nella sua libertà? Questo è l'interrogativo che muove il pensiero del nostro filosofo.

Ed è proprio su questo problema che ora ci si deve soffermare.

Un chiarimento del quale ci appare subito assai arduo, dal momento che, come si vedrà, appena cerchiamo di avvicinarci ad esso, subito ci troviamo di fronte ad un groviglio difficile da dipanare, ad un groviglio che riguarda il nesso profondo che intercorre fra libertà cristiana e libertà moderna.

Perciò, per comprendere il senso del discorso di Montalembert, bisognerà pazientare un qualche momento e consentire una breve digressione su questo difficile problema. E solo dopo che lo si sia chiarito, si potrà ottenere qualche lume sul liberalismo di Charles de Montalembert.

Per poter affrontare il nostro argomento, è necessario prendere le mosse da un interrogativo che può apparire quanto meno audace.

Come viene concepita normalmente la libertà?

La risposta più semplice è sempre consistita nel risolvere la libertà nella possibilità di poter scegliere tra il bene e il male. Una possibilità che ha da sempre costituito il tratto distintivo dell'esercizio di una volontà realmente umana.

È con riferimento ad essa, infatti, che nella nostra civiltà si è definita sia la grandezza che la miseria dell'uomo.

È con essa che a partire dal Genesi l'uomo si è costantemente misurato.

Questo tipo di libertà, tuttavia, al cristianesimo è sempre apparso problematico.

Perché è sembrato che, con un tale concetto, tanto più ci si sarebbe potuti percepire liberi quanto più si fosse risultati esposti alla possibilità del male. Di modo che un bene come la libertà sarebbe stato tanto più tale quanto più avesse finito per garantire una apertura al male, ovvero a ciò che risultava ad esso opposto.

Si comprende bene come di fronte ad un tale paradosso il cristianesimo si dovesse interrogare.

Ed infatti su una tale esperienza della libertà si è sempre riflettuto, proponendo una specifica soluzione.

La libertà come apertura alle passioni ora positive ora negative conteneva una inaccettabile contraddizione. Dunque, una tale libertà non poteva essere vera libertà.

La libertà non poteva scandalosamente convertirsi nel suo opposto, nella schiavitù del male e delle passioni. La vera libertà doveva consistere in qualcosa di diverso.

La libertà sarebbe stata autentica solo nel momento in cui si fosse atteggiata come ripresa di se stessa contro la sua riduzione a mera schiavitù.

Dunque, essa è apparsa consistere non nella possibilità di accedere al bene o al male indifferentemente, ma nella capacità di distanziarsi dalla disponibile apertura alle due possibilità, ovvero dalla schiavitù in cui alla fine si risolvono e il male e le passioni.

È nell'allontanarsi dalla tentazione e dalla passione, nel fuggire quel concetto immediato della libertà che si può conseguire quella autentica. È solo intraprendendo un cammino ascetico che si può raggiungere una autentica esperienza della libertà.

Dio e gli angeli sono liberi non perché possano scegliere il bene o il male, ma perché sono per definizione liberi dal disordine delle passioni.

Solo l'esperienza ascetica della libertà è vera libertà. È questa che è al fondo dell'autentico liberalismo e che evita a quest'ultimo di rifluire nel mero liberismo, ovvero in un esercizio disordinato ed arbitrario della libertà; in una indifferente possibilità di optare indifferentemente per il positivo o il negativo.

Montalembert può rivendicare al cattolicesimo la più alta idea di libertà, opponendola alla mera difesa dei privilegi, perché prendendo le distanze dagli aspetti più bui della restaurazione, torna a riscoprire le vere fonti della libertà proprio nella più alta tradizione cristiana.

## Libertà extramondana

Nella libertà come possibilità di scelta fra il bene e il male si è liberi solo per potersi orientare fra le passioni. Dunque, la nostra libertà pur consentendoci una autonomia rispetto alle potenze che ci condizionano nel patire, resta un'ancella delle passioni. Essa ci svincola da queste solo parzialmente, ci svincola dal dominio di una eventuale sola potenza, consentendoci una scelta. Resta tuttavia subordinata e in certo qual modo schiava di un patire che ci sovrasta. Con la libertà dalle passioni, con la libertà metaforicamente angelica essa si svincola da un tale condizionamento.

La libertà costituisce non una possibile via per obbedire nel modo migliore alle passioni, ma la maniera per subordinare queste ultime alla libertà, consentendo a quest'ultima di porsi come l'autentica e vera passione.

Con la libertà asceticamente intesa, con la nozione più propria del cristianesimo ci possiamo liberare dalle passioni nella misura in cui poniamo come passione la stessa libertà in quanto tale.

Nella sintesi fra libertà e passione ci possiamo liberare dal condizionamento dalle passioni, perché queste non possono più essere il nostro carcere, essendo trasfuse nella stessa nostra libertà.

La libertà moderna, con l'affermazione del suo primato, ha le sue radici profonde in un tale concetto; è la trasposizione sul piano sociale e politico della più autentica tradizione del cristianesimo.

Montalembert è erede di questa tradizione e con il suo impegno religioso mostra che il moderno concetto di libertà non è tanto il prodotto di una lotta contro un cristianesimo ridotto a supporto dell'autoritarismo, ma il frutto della riscoperta del vero e più autentico significato del legato cristiano.

In che modo, però, intendere questo nesso tra libertà ed esperienza mistico-religiosa?

Con questo interrogativo si finisce per entrare surrettiziamente in una problematica teologica che ha profondamente influenzato l'età moderna.

La libertà come passione è il frutto di una ascesi, come direbbe Weber, intramondana? Il liberalismo come religione della libertà laicamente intesa è il risultato delle sole forze umane, secondo l'insegnamento di

Pelagio, è una redenzione che si svolge tutta sulla base delle sole forze dell'uomo, una umanizzazione di una primitiva percezione sacrale di se stessi?

O è all'opposto il frutto di una divinizzazione a cui partecipiamo, che è alla base dell'idea della nostra dipendenza dalla grazia divina?

Non ci si meravigli di questi interrogativi che ci riportano al confronto fra Pelagio ed Agostino; non ci si meravigli, perché solo non nascondendo le origini della nozione moderna di libertà possiamo anche comprendere il radicamento cattolico della nozione di libertà di Montalembert.

La libertà moderna, la libertà come trascendimento delle passioni, è l'effetto di un duplice movimento dell'esperienza occidentale. Da un lato delle capacità umane, secondo l'insegnamento pelagiano, dall'altro lato dell'autonoma potenza della grazia secondo un tipo di agostinismo che ha poi condotto alla riforma protestante. Un intervento della grazia, a cui l'uomo non può collaborare mediante specifiche azioni rituali, svalutate dal protestantesimo, e che si misura solo sul piano dell'azione mondana.

La libertà moderna, da questo punto di vista, sia che si parta da Pelagio, sia che sia considerata nell'ottica dell'agostinismo riformato, alla fine si configura come redenzione mondana, che tuttavia, non va mai dimenticato, è in tutti e due i casi un raggiungere un piano dell'esperienza trascendente pur nell'ordine mondano. Certo, per Pelagio è l'autonoma capacità dell'uomo ad agire, mentre in Agostino è la grazia. Tuttavia, pur partendo da posizioni diverse il primo e l'agostinismo riformato giungono ad un medesimo approdo, ad una comune forma di redenzione, una redenzione intramondana ora prodotta dalle capacità umane, ora segno della predestinazione divina.

Ci troviamo così di fronte ad una paradossale convergenza che risponde ad una specifica importante esigenza; quella di evitare di considerare il mondo sociale e politico come realtà lontana da ogni possibile esperienza di autentica libertà, da ogni libertà come trascendimento delle passioni, come essa stessa vera passione, manifestazione della cifra divina dell'uomo.

È l'abbandono della concezione monastica del cristianesimo e della sua libertà; è la sua sostituzione con un cristianesimo urbano, maggiormente legato al traffico della vita corrente.

Di qui tutto un processo di razionalizzazione della vita sociale, che, a differenza di quanto si dice comunemente, non è stato affatto un mero processo di razionalizzazione, ma di trasformazione degli ordini mondani mettendo la razionalizzazione al servizio di esperienze mistiche come l'autonomia e trascendenza della coscienza. Esperienze che forniranno le basi dei diritti del mondo moderno.

### **Libertà e cattolicesimo**

Come è noto la tradizione cattolica ha seguito un percorso in parte diverso. Ha sempre voluto mantenere aperta la dialettica fra intervento della grazia e adesione attiva dell'uomo. Dunque, né pelagianesimo, né agostinismo "moderno".

E ha voluto mantenere aperta questa dialettica, perché ha temuto che una radicale mondanizzazione della libertà autentica avrebbe potuto risolversi in una secolarizzazione, che avrebbe potuto condurre ad una dissoluzione di quella libertà.

Mentre, infatti, la costante attenzione al carattere mistico e trascendente della libertà avrebbe consentito di considerare quest'ultima come cosa *donata* e dunque *indisponibile* da parte dell'uomo, la secolarizzazione, riducendo quella stessa libertà a prodotto umano, avrebbe condotto a considerarla sempre revocabile in base alle esigenze del dominio.

Dunque, l'ascetismo intramondano della libertà moderna avrebbe finito per distruggere prima il carattere "sacro" della libertà, cioè il nostro non poterne disporre, poi, in conseguenza di ciò, la libertà stessa, trasformata in un effetto secondario della potenza.

Contro questi esiti il cattolicesimo ha inteso preservare il carattere "trascendente" della vera libertà e la sua dimensione ascetica extra ed ultra mondana. Senza che ciò potesse voler significare annullamento dell'attiva azione mondana dell'uomo.

In altri termini nella sua azione l'uomo deve esercitare la propria libertà come qualcosa che gli è donato e che non essendo suo proprio è costretto in ogni caso a rispettare.

Dunque, l'uomo in questa prospettiva è libero, solo se si riconosce sottratto dal mondo, solo se si pensa appartenente ad un ordine in cui la sua libertà è insottraibile. Ma ciò è possibile solo sulla base di un duali-

smo dialettico, solo sulla base di una duplice appartenenza, all'umano e al divino, in cui il secondo possa operare sul primo, senza che quest'ultimo possa disporre dell'altro.

### **Funzione mondana dell'esperienza mistica della libertà**

Come si può comprendere bene in base a queste sommarie considerazioni, la libertà extramondana non appartiene, però, solo all'esperienza mistica, anche se è in quest'ultima che viene forgiata e definita. Essa svolge anche una importante funzione mondana; naturalmente a patto che in questa funzione non venga stravolta.

Si pensi al diritto fondamentale corrispondente alla libertà. Il carattere assoluto di un tale diritto dal punto di vista meramente mondano, cioè poi della sfera del relativo, è invenzione del tutto curiosa e priva di senso. La sua giustificazione perciò non può avere le proprie radici che sul piano dell'assoluto e della trascendenza.

Si pensi alla nozione di interesse. Elemento fondamentale di tutta la modernità.

La critica operata dalla teologia scolastica alla nozione moderna di interesse è collegata con il nostro discorso.

Il prestito di denaro non può dar luogo ad un interesse, perché il denaro di per sé non è capace di produrre frutti. Essendo la sua funzione solo quella di mettere in relazione, di rendere per così dire fungibili le azioni economiche più disparate messe in atto dai soggetti della società.

Il denaro relaziona, mette insieme; e il suo interesse si risolve tutto in questa funzione.

Dunque, in questo contesto dire interesse significa inter-esse, essere universalmente in relazione, realizzare una inclusione universale delle azioni.

Nella critica medioevale contro l'interesse è implicita l'idea che l'interesse sia soprattutto qualcosa di non particolaristico; qualcosa di non particolaristico che si attua proprio nel e grazie al denaro.

Con il prestito ad interesse moderno la situazione e la nozione di interesse cambiano totalmente. L'interesse diviene una utilità del tutto particolaristica. Esso sembra stravolgersi e divenire strumento di potere di alcuni e non più mezzo di relazione fra tutti.

Il concetto di interesse cioè cessa di avere un significato “altruistico” per assumere definitivamente un senso egoistico. Di modo che, quando riflettiamo sul duplice senso di quel termine restiamo stupiti che esso possa voler dire qualcosa di per nulla particolaristico, avendo perduto la consapevolezza del contesto storico in cui la nozione universalistica aveva un valore concreto.

Ora, tutto lo sforzo di costruzione di ciò che denominiamo capitalismo è consistito e consiste nell’evitare che il carattere particolaristico dell’interesse divenga così radicale da eliminare il rapporto con altri, quello che chiamiamo scambio.

Di modo che appare chiaro come l’interesse possa svolgere una funzione sociale, solo se sia costantemente funzionalizzato all’interesse generale. Cosa che nei rapporti commutativi si realizza appunto con lo scambio.

Tuttavia neanche lo scambio è sufficiente; perché esso può essere legittimamente svolto come appendice di politiche e contesti dirigistici che finiscono per restaurare una nozione affatto particolaristica di interesse. Bisogna che lo scambio sia libero e che la sua libertà sfugga, trascenda l’egoismo dell’interesse.

La libertà, in altri termini, deve essere disciolta dal condizionamento dell’interesse particolaristico, deve essere *ab-soluta*.

Ma dove fondare questa assolutezza se non sul piano della libertà extramondana?

## Dialettica della liberazione in Montalembert e Lamennais

Quando siano stati intesi il senso e la funzione di questa libertà, è possibile comprendere la dialettica della liberazione fra cattolicesimo liberale, come quello di Montalembert e cattolicesimo sociale come quello di Lamennais<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> L’analisi di questi due tipi di cattolicesimo con riferimento alla libertà a ben considerare la cosa dal punto di vista delle radici religiose del pensiero moderno riguarda non solo la corrente cattolica, ma anche in generale il rapporto fra il liberalismo come tale e le correnti liberali più aperte alla questione sociale (comprese le socialiste). Sul rapporto fra Montalembert e Lamennais: G. Goyau, P. de Lallemand (a cura di), *Lettres de Montalembert à Lamennais*, Paris 1932; inoltre E. Forgues (a cura di), *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert*, Perrin et cie, Paris 1898.



Il primo sottolinea soprattutto il primato del carattere extramondano della libertà secondo un canone dichiaratamente religioso, come appunto in Montalembert (ma anche surrettiziamente nel liberalismo laico quando ha fatto della libertà una religione della libertà). Il secondo pone come libertà l'azione mondana e in certo modo capovolge la posizione precedente.

In realtà in ambedue i casi ciò che opera è la dimensione extramondana della libertà. In ambedue questa medesima dimensione viene finalizzata alla trasformazione dei rapporti intramondani.

Tuttavia, ciò avviene in direzioni diverse. Perché la trasformazione dei rapporti intramondani nel segno della libertà "trascendente" avviene nel liberalismo per sciogliere i rapporti di costrizione, nel socialismo liberale per abbandonare la costrizione della precarietà. Costrizione e costrizione della precarietà: ovvero due forze opposte ma convergenti che impediscono di trascendere le condizioni date per poter divenire autenticamente liberi.

In ogni caso nelle posizioni qui prese in considerazione ci troviamo di fronte ad un trascendimento da condizionamenti esterni, ad un trascendimento del "patire", assistiamo ad un modo diverso di atteggiarsi della libertà non nelle, ma dalle passioni.

Il diverso itinerario verso cui si dirigono Montalembert e Lamennais, riaffermazione del primato della libertà, riaffermazione di quello dell'emancipazione, non deve perciò essere inteso attestare il primato di un differente principio ispiratore; consistendo questo in tutti e due i casi la libertà nel senso autenticamente extramondano, la libertà come passione autentica.

Ed è quando si smarrisce questa radice, che dal liberalismo si trascorre nell'autoritarismo, dal socialismo liberale si passa a quello totalitario. Perché in questi casi, assegnato il vero primato alla potenza dell'azione, la liberazione diviene semplice suo strumento.

Qui si chiude la sintetica riflessione sulle radici della libertà. La quale andrebbe immediatamente riaperta, perché la questione della libertà nell'epoca moderna esprime tutto il suo significato quando si guardi alla democrazia, alle sue luci, alle sue ambiguità.

Un tema, questo, che esula dal nostro ragionamento, ma che, ricordiamo, lega l'una all'altra le esperienze spirituali e politiche di tre grandi cattolici liberali. Montalembert, che è stato detto amante della

libertà della Chiesa ancor prima che della libertà stessa, Lamennais, in cui ha prevalso quest'ultima rispetto all'altra, Tocqueville, nel quale la passione della libertà si è dimostrata, forse, ancor più rigorosa che in Lamennais e in Montalembert. Ma in tutti e tre questi attenti interpreti del nostro mondo la libertà ed il connubio fra libertà e cristianesimo hanno svolto una funzione prevalente, hanno consentito loro di entrare con passo sicuro in quell'universo pieno di luci e di ombre, sospeso fra emancipazione ed autoritarismo, che è stata ed è la democrazia moderna, senza restare prigionieri degli elementi totalitari che in essa si possono sempre annidare.

Enfants, nous passions nos vacances au château de La Roche en Brenil qui appartenait à ma grand-mère, la petite fille de Charles de Montalembert. Elle nous apprenait à prier dans la chapelle où le 13 octobre 1862, devant l'évêque d'Orléans, Mgr Dupanloup, Montalembert, Foisset, Falloux et Cochin renouvelèrent le serment de vouer leur vie à Dieu et la liberté. C'est dans cette chapelle que tout petit enfant, avec mes frères et mes cousins nous avons appris à servir la messe, et c'est là aussi que j'ai célébré une de mes premières messes. Nous étions élevés dans le souvenir des idéaux qui animèrent toute sa vie Montalembert. De temps en temps on pouvait jeter un coup d'œil sur les précieux cartons d'archives de la bibliothèque de mon trisaïeul que venaient consulter de savants chercheurs que recevaient volontiers au château mes grands-parents et qui nous impressionnaient beaucoup. C'est dire combien je suis heureux qu'on fasse ici, à Rome, mémoire de Charles de Montalembert et je remercie les organisateurs de ce colloque d'avoir accepté de me donner la parole, à moi dont le seul mérite ici, est d'être un descendant direct de cette personnalité si belle et si attachante. Mon intervention sera celle d'un simple prêtre qui s'intéresse avant tout à l'itinéraire des personnes et à leur difficile quête de la vérité et à leurs justes actions dans les méandres des événements de leur existence.

Partons de ces trois années très sombres pour Montalembert qu'ont été 1832 à 1834. Il s'agit d'un tout jeune homme, il n'a pas encore 25 ans. Durant ces trois années, il connaîtra l'échec du combat qu'il menait avec ses compagnons de «l'Avenir», avec la fougue et l'ardeur de sa jeunesse: la liberté pour l'Église dans la société et son corolaire indispensable,

la liberté de conscience pour le croyant. Il verra les deux prêtres qui ont eu sur lui le plus d'influence pour guider sa foi et son engagement chrétien, Lamennais et Lacordaire, se séparer et prendre des chemins opposés. Et les deux se disputent son affection. Il assistera impuissant à la rupture de Lamennais avec l'Église, ce prêtre ardent et passionné qui lui avait appris à aimer l'Église du Christ, envers et contre tout, en dépit de ses faiblesses, l'Église du Christ fondée sur les apôtres, Pierre tout particulièrement, et leurs successeurs. Et pour accentuer encore plus les épreuves morales qu'il traverse, il connaîtra l'échec humiliant du jeune homme éconduit froidement par celle qu'il aime follement et qu'il voudrait pour épouse. Elle est fille de prince Polonais et pour le Prince et la Princesse Lubomirski, Charles de Montalembert n'est qu'un petit journaliste français. Tout au fil de ces trois années, son journal intime rapporte sa douleur et son désarroi. Il note dans son carnet en date du 8 décembre 1834, fête de l'Immaculée Conception:

En ce jour solennel, j'adopte le parti qui m'a été inspiré par un mouvement subit ces jours derniers: j'écris au Cardinal Pacca pour lui transmettre mon adhésion aux deux Encycliques du Pape! (*Il s'agit de l'encyclique Mirari Vos contre les thèses de l'Avenir et l'encyclique Singulari nos qui condamnait un écrit de Félicité de Lamennais, Parole d'un croyant.*) Si on me l'eut dit, il y a un mois, je ne l'aurais jamais cru. Ainsi tout change, tout passe ici bas, même ce qu'on avait planté le plus profondément dans son cœur. Ce n'est pas du reste sans de dures luttes avec moi-même que j'ai pu réussir à faire ainsi violence à ma répulsion pour toute la direction dont cet acte est l'expression: mais j'ai sacrifié ma conviction à la crainte de me voir un jour privé de cette communauté de fidèles qui est ma seule patrie, qui est le seul foyer d'émotions et d'affections laissé à mon cœur<sup>1</sup>.

Nous reviendrons plus loin sur le sens de cette soumission ou obéissance. Ce même jour, il ajoute:

Cette fatale année 1834, après avoir déraciné l'affection du cœur à laquelle je m'étais follement abandonné, aura vu tomber en poussière jusqu'au dernier vestige de l'édifice que j'avais élevé pour y abriter ma vie publique. Maintenant

<sup>1</sup> Ch. de Montalembert, *Journal Intime*, t. III, 1834-1843 (2003), p. 100.

tout est fini. Je n'ai absolument rien qui m'attache sur terre: ma place n'est marquée nulle part, dans aucun cœur, dans aucun parti<sup>2</sup>.

En fait, non! Tout n'est pas fini, tout commence. Dans cette terrible épreuve, ses convictions ne tombent pas en poussière mais se renforcent, son attachement à l'Église ne sombre pas dans la désespérance comme pour Lamennais, mais devient plus intérieur, plus fort. Il aura par la suite à subir bien d'autres déconvenues de la part des responsables de cette Église qu'il aime tant. En fait, il tient bon, il tient bon dans ses convictions et il tient bon dans sa foi. Il est intéressant de repérer ce qui a permis à ce jeune homme de ne pas sombrer dans un désespoir total, ou bien, à l'inverse, dans le cynisme et la course aux vains honneurs terrestres si communément partagés par ses contemporains.

Premièrement, il voyage. Il découvre l'Italie, parcourt l'Allemagne du sud au nord et d'est en ouest, gravit à pied les profondes vallées du Tyrol, visite la Bohême. Il se laisse toucher par la foi des populations de ces régions. Il rencontre des professeurs d'université, des artistes, des journalistes, des ecclésiastiques, des dames de lettres qui l'invitent dans leurs salons littéraires. Il rencontre tout ce que l'Allemagne ou l'Italie compte comme Catholiques influents, responsables du renouveau du catholicisme dans toute l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle.

À peine âgé de 20 ans, il connaissait déjà pour les avoir parcouru: l'Angleterre naturellement, pays de sa mère, mais aussi la Suède où son père avait été ministre de la France, et l'Irlande qu'il avait longuement visité en 1830.

Montalembert conservera toute sa vie le goût du voyage. Il voyage avec application, s'intéressant à tout, surtout à ce qui fait l'unité de cette Europe si fragmentée, unité dont le fondement, pour lui, est l'admirable travail opéré durant tout le Moyen Âge par le Christianisme pour civiliser et humaniser tous les peuples européens. Il s'intéresse à l'architecture, à l'art, à la politique mais aussi à la condition humaine des populations. Visitant une nouvelle fois l'Angleterre, en 1839, il déplore les conditions de vie effroyables des populations ouvrières des grandes villes industrielles du centre de l'Angleterre, où

<sup>2</sup> *Ibidem.*

quelques industriels avides, uniquement occupés de trouver des débouchés pour leurs sots produits, exploitent pour le moindre salaire possible la vie et les forces d'une masse énorme d'hommes, de femmes et d'enfants, auxquels ils ne donnent en échange de leurs sueurs, ni consolations religieuses, ni sécurité pour la vieillesse et la maladie, ni même l'air à respirer dans leurs dégoûtantes usines<sup>3</sup>.

Deuxièmement, en parcourant l'Allemagne, il rencontre Sainte Élisabeth de Hongrie, une jeune femme du XIII<sup>e</sup> siècle, princesse hongroise promise en mariage à un seigneur allemand. On peut dire que cette sainte le sauvera du naufrage dans lequel Montalembert semblait se perdre. Séduit par la beauté d'âme et la qualité humaine de cette jeune femme qui vivra un amour exemplaire avec son mari, le prince Louis, et qui, toute jeune veuve, consacra les dernières années de sa vie à élever ses enfants et soulager la détresse des pauvres, il décidera de rédiger une vie de Sainte Élisabeth. Elle est jeune comme lui; elle traverse de terribles épreuves, comme lui; et elle demeure fidèle à la foi et assume courageusement son existence. Les recherches historiques difficiles et nécessaires pour connaître la vie de cette sainte emblématique du Moyen Âge dont le protestantisme luthérien avait essayé d'effacer la mémoire, ainsi que la rédaction de la biographie de la sainte soutiendront beaucoup Montalembert durant ces mois où il doute de son avenir. Montalembert ne peut s'empêcher de noter que c'est le christianisme, la foi et la confiance qu'il requiert et les valeurs qu'il promeut, qui permettent à ces deux jeunes gens, originaires de cultures différentes, de vivre une vie de couple remarquable, où dominent l'amour et l'affection entre époux.

Et enfin durant ces trois difficiles années, Montalembert continue de pratiquer assidument la prière, fréquente l'eucharistie et se confesse régulièrement. Ces carnets intimes, pages après pages, rapportent ces messes auxquelles il assiste et où il trouve la paix de l'âme ou la force et la sérénité pour affronter ses combats, et les confessions parfois difficiles auxquelles il s'astreint et où il apprend l'humilité et l'obéissance. Cette part plus intime et plus religieuse de la vie de Montalembert n'est pas toujours comprise. Dans l'introduction à un petit livre sur Mon-

<sup>3</sup> Lettre à sa femme, Anna de Montalembert, juin 1839, cité par le R.P. Lecanuet: *Montalembert*, t. II, éd. Librairie Poussielgue, Paris 1909, p. 95.

Montalembert écrit en 1947 par l'historien André Trannoy, le philosophe Gabriel Marcel, suivant en cela Emmanuel Mounier, souligne l'importance de la foi dans le parcours hors du commun de Montalembert. Plus d'un historien officiel serait vraisemblablement disposé à prendre à son compte l'appréciation que Ruysen portait sur Montalembert dans la brève notice qu'il lui consacre dans la Grande Encyclopédie: «Montalembert était une nature d'artiste romantique. Dépourvu de véritable sens politique et du sentiment de la réalité, il apportait en politique une passion généreuse, un talent disproportionné où dominait la sensibilité, et un dédain aristocratique de ses adversaires». Il me paraît difficile d'imaginer, continue G. Marcel, un jugement plus borné que celui que je viens de citer. Combien Emmanuel Mounier voit plus juste lorsqu'il écrit dans sa préface récente aux textes choisis de Montalembert. «Il était avant tout un témoin, de ces témoins qui font l'histoire à longue portée en manquant l'histoire à courte échéance. Ce rôle comporte une trop rigoureuse exigence spirituelle pour qu'elle ne fasse de ceux qu'elle mord des opposants à perpétuité». Sans doute, poursuit G. Marcel, l'expression «opposant à perpétuité» ne paraît pas s'appliquer exactement à Montalembert... ce qui est vrai, c'est qu'en toute circonstance il est demeuré indépendant – indépendant même dans l'obéissance<sup>4</sup>. Et je rejoins G. Marcel quand plus loin, dans cette même préface, il souligne que c'est parce que sa foi n'a jamais fléchi, qu'il s'est montré obéissant jusqu'au bout. Cette obéissance n'est ni lâcheté, ni fanatisme mais quelque chose d'une passion, supportée comme le Christ qui a supporté la sienne, jusqu'au bout. Au plus fort de son combat intérieur entre fidélité et obéissance, et abandon de l'Église, et à deux reprises dans sa vie, au début de sa vie publique en 1834 et tout à la fin, peu de temps avant sa mort, Montalembert a vainement essayé d'entraîner sur ce même chemin spirituel de l'obéissance deux prêtres qu'il aimait et respectait beaucoup, le cher Monsieur Féli et le jeune et brillant Père Hyacinthe Loyson et qui tous deux quitteront l'Église catholique.

À la fin de sa vie, après les grands combats au service de la liberté de l'Église, et de la liberté des peuples européens, menés à la chambre des Pairs puis à l'Assemblée législative entre 1835 et 1852, la dernière décennie de la vie de Montalembert sera marquée par la souffrance,

<sup>4</sup> A. Trannoy, *Montalembert*, éd. Les Presses de l'Île de France, Paris 1947, pp. 7-8.

souffrance physique mais plus encore souffrance morale: ses idées sur la liberté, sur l'Église et sur les rapports entre celle-ci et la société moderne, si clairvoyantes, exprimées au congrès de Malines seront suspectées et finalement condamnées par les plus hautes autorités de l'Église. Il se soumettra une dernière fois avant d'être emporté par la maladie.

C'est donc la constante alchimie mystérieuse entre son intérêt pour son époque, sa curiosité toujours éveillée, sa réflexion constante sur les idées nouvelles et leur pertinence politique, son application à connaître la réalité concrète des pays européens qu'il visitera toute sa vie, et sa foi chrétienne qui fera la force et l'originalité de la pensée de Montalembert et qui impressionna tant le grand homme politique anglais William Gladstone:

Il fit sur moi une profonde impression [...] nous nous rencontrions à une époque de léthargie religieuse, dont l'un des caractères avait été de développer jusqu'à l'extravagance notre vice national d'insularité en fait de religion. Nous paraissions à peine nous douter qu'il existait des chrétiens en dehors de nous-mêmes. Personne ne pouvait mieux que ces deux esprits (Montalembert et son ami Rio) contribuer à nous tirer de cette apathie, parce qu'en même temps qu'ils nous éclairaient sur les autres pays, ils témoignaient d'une largeur d'esprit remarquable, et savaient apprécier à leur valeur les qualités du génie anglais et de nos institutions<sup>5</sup>.

La clairvoyance politique de Montalembert qui étonne aussi le lecteur d'aujourd'hui, s'il n'est pas borné comme dirait Gabriel Marcel, s'alimentait donc en même temps de sa réflexion sur les institutions politiques qui se mettaient en place dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle et de sa foi chrétienne. La vive intelligence de Montalembert ainsi que son travail infatigable lui faisait voir ce qui advenait dans l'ébullition européenne de l'époque et que beaucoup de ses contemporains, par paresse intellectuelle ou par défaut de connaissance, n'arrivaient pas à concevoir comme possible. C'est la raison pour laquelle des esprits étroits dénoncèrent ses thèses, en les déformant d'ailleurs, à Rome. Alors dans l'entourage du Pape, on crut sauver le rôle de l'Église en faisant condamner certaines des idées des discours de Malines.

<sup>5</sup> Lettre de W. Gladstone au Père Lecanuet, 17 novembre 1896. Cité par le P. Lecanuet, *Montalembert*, cit., p. 86.



Pour illustrer cette clairvoyance, citons quelques passages de ces deux discours prononcés à Malines aux Congrès des Catholiques en 1863. Montalembert a lui-même désigné ces discours comme son testament politique:

Je me trompe peut-être, mais à mon sens, les catholiques sont partout inférieurs à leurs adversaires dans la vie publique, parce qu'ils n'ont pas encore pris le parti de la grande révolution qui a enfanté la société nouvelle, la vie moderne des peuples. Ils éprouvent un insurmontable mélange d'embarras et de timidité en face de la société moderne. Elle leur fait peur: ils n'ont appris ni à la connaître, ni à l'aimer, ni à la pratiquer. Beaucoup d'entre eux sont encore, par le cœur, par l'esprit, et sans trop s'en rendre compte, de l'ancien régime, c'est-à-dire du régime qui n'admettait ni l'égalité civile, ni la liberté politique, ni la liberté de conscience. Cet ancien régime avait son grand et beau côté: je ne prétends pas le juger ici, encore moins le condamner. Il me suffit de lui reconnaître un défaut, mais capital: il est mort et ne ressuscitera jamais ni nulle part<sup>6</sup>.

Nous avons tous en nous la nostalgie d'un quelconque ancien régime qui nous freine à comprendre et à apprécier la nouveauté des temps. Plus on vieillit d'ailleurs plus cette nostalgie s'alimente de la nostalgie de notre propre jeunesse maintenant bien passée.

Un de ceux qui mit une forte pression sur le Pape Pie IX pour que les idées de Montalembert soient condamnées était le zélé archevêque de Tours, Mgr Pie, qui rêvait de la montée sur le trône de France du Comte de Chambord, petit fils de Charles X, pour rétablir l'alliance entre le trône et l'autel et rendre à l'Église Catholique son rôle privilégié d'avant la Révolution Française. Par exemple, pensait Mgr Pie, avec une telle alliance, on aurait pu interdire la publication par Renan de sa *Vie de Jésus*, qui présentait, aux yeux des catholiques, une vision complètement tronquée et fautive de Jésus Christ<sup>7</sup>.

L'avenir de la société moderne dépend de deux problèmes: corriger la démocratie par la liberté, concilier le catholicisme avec la démocratie. Le premier

<sup>6</sup> Ch. de Montalembert, *L'Église libre dans l'État libre*, éd. L'Échelle de Jacob, Dijon 2006, p. 29.

<sup>7</sup> «Mgr Pie venait, en condamnant la *Vie de Jésus* de Renan, de dénoncer comme l'un des plus grands scandales imputable au régime moderne le fait qu'un tel livre pût librement se répandre»: A. Fliche, V. Martin, *Histoire de l'Église, depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. 21, Bloud & Gay Éditeurs, Paris 1952, p. 252.

est le plus difficile des deux. Les affinités naturelles de la démocratie, d'un côté, avec le despotisme, de l'autre, avec l'esprit révolutionnaire, sont la grande leçon de l'histoire et la grande menace de l'avenir. Sans cesse ballotée entre ces deux abîmes, la démocratie moderne cherche péniblement son assiette et son équilibre moral. Elle n'y arrivera qu'avec le concours de la religion. (Quand Montalembert parle ici de religion, il s'agit naturellement de la religion chrétienne). Mais pour que les catholiques, condamnés bon gré mal gré à ne plus vivre qu'au sein de la démocratie, puissent exercer sur elle une action féconde et salutaire, il faut qu'ils sachent accepter les conditions vitales de la société moderne. Surtout il faut renoncer au vain espoir de voir renaître un régime de privilège ou une monarchie absolue favorable au catholicisme<sup>8</sup>.

Il est difficile de refaire l'histoire mais cette correction de la démocratie a manqué cruellement à notre pauvre Europe. Si les plus hautes autorités de l'Église avait entendu l'appel de Montalembert, plutôt que de condamner ses idées, et avaient invité les catholiques à s'engager résolument dans cette correction de la démocratie peut-être aurions-nous pu éviter le drame terrible du XX<sup>e</sup> siècle européen provoqué par les deux dérives de la démocratie que pointait Montalembert: le despotisme et l'esprit révolutionnaire. Le nazisme et le communisme se sont voulu de véritables démocraties issues de la volonté du peuple mais où les libertés civiles et publiques étaient interdites et où la religion chrétienne sous ces différentes formes était durement combattue. Corriger la démocratie par la liberté reste d'actualité: j'habite en Amérique du Sud où nous voyons renaître des régimes populistes inquiétants qui attaquent les libertés publiques au nom de la majorité populaire qui a élu les gouvernants de ces régimes.

J'éprouve une invincible horreur pour tous les supplices et toutes les violences faites à l'humanité, sous prétexte de servir ou de défendre la religion. Les bûchers, allumés par une main catholique, me font autant d'horreur que les échafauds où les protestants ont immolé tant de martyrs. Le bâillon enfoncé dans la bouche de quiconque parle avec un cœur pur pour prêcher sa foi, je le sens entre mes propres lèvres, et j'en frémis de douleurs... Je ne veux pas que le bienheureux privilège, que la sainte joie de pouvoir admirer, invoquer des martyrs catholiques, soit jamais troublé ou ternie par la nécessité d'approuver ou d'excuser d'autres supplices et d'autres crimes, si enfouis qu'ils soient dans la

<sup>8</sup> Ch. de Montalembert, *L'Église libre dans l'État libre*, cit., p. 35.

nuit sanglante du passé. L'inquisiteur espagnol disant à l'hérétique: la vérité ou la mort, m'est aussi odieux que le terroriste français disant à mon grand-père: la liberté, la fraternité ou la mort. La conscience humaine a le droit d'exiger qu'on ne lui pose plus ces hideuses alternatives<sup>9</sup>.

Parce que Montalembert regrettait la révocation de l'Édit de Nantes, révocation saluée chaleureusement par le pape d'alors et par plusieurs papes à sa suite, dont Pie VI, qui qualifiait l'Édit de Nantes de «plane exitiosum et pestilens» (complètement pernicieux et malsain)<sup>10</sup> et parce qu'il prônait la liberté publique de conscience, il était condamné par Rome. On pensait qu'il parlait contre l'enseignement de l'Église. On déforma même son propos pensant qu'il relativisait la Vérité dont l'Église catholique est la garante. Pie IX commentant auprès d'un visiteur, l'envoyé de Mgr Pie, les discours de Malines qu'il reconnaissait n'avoir pas lu mais dont il connaissait la teneur: «L'Église n'admettra jamais comme un bien et un principe que l'on puisse prêcher l'erreur et l'hérésie à des peuples catholiques»<sup>11</sup>. Déjà au moment de la condamnation des thèses de «l'Avenir», Grégoire XVI avait écrit dans l'encyclique *Mirari vos* ces mots terribles contre la liberté de conscience:

De cette source empoisonnée de *l'indifférentisme*, découle cette maxime fautive et absurde ou plutôt ce délire: qu'on doit procurer et garantir à chacun *la liberté de conscience*; erreur des plus contagieuses, à laquelle aplanit la voie cette liberté absolue et sans frein des opinions qui, pour la ruine de l'Église et de l'État, va se répandant de toutes parts, et que certains hommes, par un excès d'impudence, ne craignent pas de représenter comme avantageuse à la religion.

Juste un siècle après ces discours de Malines, en 1965, l'Église catholique affirmera solennellement la liberté de conscience et la nécessaire liberté religieuse dans sa *Déclaration Dignitatis Humanae* reconnaissant «que ce droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que l'on fait connaître la parole de Dieu et la raison elle-même»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 126, 128.

<sup>10</sup> Lettre du Cardinal Antonelli, secrétaire d'État, à Montalembert, mars 1864, cité par Lecanuet, *Montalembert*, cit., t. II, p. 374.

<sup>11</sup> A. Fliche, V. Martin, *Histoire de l'Église*, cit., t. 21, p. 252.

<sup>12</sup> Vatican II, *Déclaration Dignitatis Humanae*, n. 2.

Pour conclure, j'aimerais faire deux remarques que m'inspire la lecture des écrits de mon trisaïeul et de ses démêlés avec l'autorité ecclésiastique. Avec Montalembert et d'autres, durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle, apparaissent de nouveaux acteurs dans l'Église catholique: des laïcs, bien insérés dans leur vie de laïcs, avec leurs occupations professionnelles, leur vie de famille, leurs engagements politiques, mais qui, en plus, mettent leur talent, leur cœur et leur intelligence pour défendre l'Église catholique, promouvoir sa vision de l'homme, et lui ouvrir des chemins nouveaux au milieu des changements du siècle. Forcément la position du laïc, à cause même de son insertion dans les réalités du monde, avec les compromissions complexes que cette insertion entraîne, par exemple pour Montalembert, sa grande connaissance de l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle, sa réflexion sur les institutions politiques et ses combats politiques, lui donne une approche différente sur les besoins et le rôle de l'Église que celle du clerc, prêtre, évêque ou religieux, en charge surtout de la pastorale et de l'organisation de l'Église. Cette différence de perception sur les besoins et les nécessités de l'Église a été perçue par un grand nombre de clercs de son temps comme une menace et non comme une chance. En raison de cette approche différente, on a suspecté Montalembert d'être hérétique, ou mécréant. On n'a pas pris le temps de s'asseoir avec lui, on ne l'a pas invité à venir à Rome rencontrer ceux qui lui reprochaient ses propos, on n'a pas eu cette bienveillance élémentaire vis-à-vis de quelqu'un qui avait toujours manifesté sa soumission à l'autorité légitime de l'Église. Aujourd'hui, on peut toujours se demander si les laïcs, dans notre Église catholique, ont la place qui leur revient dans la conduite pastorale de l'Église?

Ma deuxième remarque concerne un défaut d'organisation de notre Église catholique qui a de la peine à trouver des régulations institutionnelles qui lui éviterait de répéter certaines erreurs. Montalembert n'aimait pas l'excès de centralisme dans l'organisation politique, source de toutes sortes de despotisme. Bien qu'il fût profondément attaché au rôle du Pape dans l'Église catholique, il ne voyait pas d'un bon œil un excès de centralisme romain. Le centralisme crée forcément un corps de fonctionnaires chargés de le promouvoir et de l'organiser. Ce corps de fonctionnaires risque alors, derrière un discours de bien commun, d'agir en protection de son pouvoir et ses propres visions de la réalité érigées en certitudes. C'est ce danger du centralisme, que présentait

Montalembert, qui l'a placé dans le camp des opposants à une définition trop large de l'infaillibilité pontificale qui se préparait pour le 1<sup>er</sup> concile du Vatican. Mais écrivait-il à son amie Lady Herbert of Lea, protestante convertie au catholicisme, lui disant par avance se soumettre aux décisions du Concile:

Les misères et les infirmités des hommes qui gouvernent et représentent l'Église sont justement ce qui rend méritoire notre foi en son autorité légitime et en sa durée immortelle. L'Église n'en reste pas moins l'Église, c'est-à-dire dépositaire unique des vérités et des vertus qui sont à la fois les plus nécessaires et les plus difficiles d'accès à la société moderne, de la chasteté, de l'humilité et de la charité. Elle a plus que jamais, et elle toute seule, la clé des deux grands mystères de la vie humaine, la douleur et le péché. Aussi je demeure pénétré pour elle d'une tendresse et d'un respect qui n'ont fait qu'augmenter avec l'âge. À soixante ans que je vais bientôt avoir, je sens que je l'aime et que je crois en elle avec une toute autre énergie qu'à vingt ans»<sup>13</sup>.

Montalembert a été condamné au nom de la doctrine et de la foi pour des idées qui seront, un siècle plus tard, très officiellement reconnues conformes à la doctrine et à la foi. Il est vrai qu'entre-temps la vision défendue par Montalembert continuait de se répandre dans toute l'Europe catholique. Un des évêques qui avait soutenu Montalembert après les discours de Malines, était le jeune évêque de Nancy, Mgr Lavigerie. C'est à ce même évêque, devenu Cardinal et archevêque d'Alger qu'écrivit Léon XIII le successeur de Pie IX, invitant les catholiques français à rallier la République. Et rappelons le grand succès d'édition de la très ample biographie de Montalembert par le père Lecanuet au tournant du siècle. D'avoir été condamné trop hâtivement par des instances vaticanes, Montalembert ne sera pas le seul. Au XX<sup>e</sup> siècle de grands professeurs de théologie seront interdits d'enseignement par des autorités romaines zélées, puis loués et nommés cardinaux. Il faudrait trouver des parades institutionnelles à ces erreurs d'appréciation qui font tout de même un peu désordre et qui peuvent créer beaucoup de dommages à l'Église et à la société. Tout au moins, peut-on espérer que ces erreurs répétées invitent tout fonctionnaire de l'administration vati-

<sup>13</sup> Lettre à Lady Herbert, 9 octobre 1867, citée par le P. Lecanuet, *Montalembert*, cit., t. III p. 453.

cane à beaucoup d'humilité dans sa fonction de servir l'unité si précieuse de notre Église.

Laissons le dernier mot à Charles de Montalembert qui donne dans ces quelques lignes une bonne marche à suivre pour l'Église, dans son rapport au monde, en toute époque, et en tout lieu:

Il faut donc ici comme partout savoir comprendre la nouveauté des temps; non la saluer d'un sot et servile enthousiasme, mais la comprendre, l'accepter ou au moins s'y résigner de bonne foi, en tout ce qui n'est pas contraire à la conscience du chrétien [...]. Concilier les traditions de l'Église avec les aspirations de la société moderne, en cherchant et pour l'une et pour l'autre une fécondité nouvelle dans la liberté, c'est une tâche admirable<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Ch. de Montalembert, *L'Église libre dans l'État libre*, cit., p. 137.

## GLI AUTORI

CLAUS ARNOLD (Goethe Universität)  
ANDREA BIXIO (Università La Sapienza di Roma)  
GIAN MARIO BRAVO (Università di Torino)  
MANUELA CERETTA (Università di Torino)  
CLAUDIA GIURINTANO (Università di Palermo)  
JACQUELINE LALOUETTE (Université Lille Nord de France)  
RÉKA CSEPELI LAPP (Istituto ungherese di Parigi)  
REGINA POZZI (Università di Pisa)  
FRANÇOISE MÉLONIO (Paris IV, Sorbonne)  
JEAN DE MONTALEMBERT, ABBÉ (Buenos Aires – Paris)  
DANIEL MOULINET (Université Catholique de Lyon)  
FRANCESCO MALGERI (Università La Sapienza di Roma)  
NICOLE ROGER-TAILLADE (Université de Toulouse II – Le Mirail)  
MARIO TESINI (Università di Parma)  
MATTEO TRUFFELLI (Università di Parma)





## INDICE DEI NOMI

- Acton, J.E.E. 86, 259, 268  
Affre, D.-A. 107 n., 110, 113, 114  
Agostino d'Ippona, santo 317  
Alberto di Sassonia-Coburgo, principe  
85  
Alimento, A. 170 n.  
Allen, L. 186 n.  
Améro, J. 188  
Ampère, J.-J. 38  
Antoine, A. 173 n.  
Antonelli, G., cardinale 102, 331 n.  
Antonetti, N. 19, 23, 247 e n., 255,  
256 n.  
Antrim, Lady 186 n.  
Apollinaire, G. 279  
Apponyi, S., contessa 44 e n.  
Arieti, C. 37 n.  
Aristotele 59  
Arnaud de l'Ariège, F. 235  
Arnold, C. 257 e n.  
Aspinwall B. 15, 34 n., 84 e n.  
Aubert, R. 100 e n., 102 n.
- Baader, F.X. von 61, 73  
Babbage, Ch. 232  
Baeque, A. de 162 n., 171 n.  
Bagehot, W. 128  
Balbo, C. 247  
Balzac, H. de 161 e n., 171 e n., 279
- Barante, P. de 135, 136 e n., 137, 146  
Barau, D. 67 n.  
Barrot, O. 100, 101, 206, 217  
Battini, M. 162, 180  
Battista, A.M. 170 n., 173 n.  
Baudelaire, Ch. 45 e n., 279  
Baudon, A. 206  
Baumgartner, A. 261 e n., 262, 263,  
265  
Bauquet, N. 19  
Beaumont, G. de 149 e n., 159 n., 176  
n., 206 n., 215, 226, 228, 232  
Bedeschi, L. 248 n.  
Beecher Stowe, H. 211  
Beethoven, L. van 36, 60  
Béguin, A. 279 n.  
Beller, M. 162 n.  
Bellini, P. 310 n.  
Bénichou, P. 62 e n., 69  
Béranger, P.-J. de 64  
Beresford, famiglia 186 n.  
Beresford, W. 186 n.  
Bernard de Clairvaux 279  
Berryer, P.-A. 58, 223 n.  
Bertè, P. 280 n.  
Biagi, L. 278 n.  
Biervliet, P. van 195  
Bigelow, J. 189, 205 n., 206, 207  
Bismarck, O. von 229

- Bixio, A. 296, 307  
 Blancart de Bailleul, mons. 114  
 Blennerhassett, lady 268  
 Bloy, L. 279  
 Bodin, J. 279  
 Bonald, L.-J.-M. de, cardinale 62,  
 121, 160, 254, 292  
 Bonaparte Luigi Napoleone (vedi  
 Napoleone III)  
 Boncompagni, C. 231  
 Booth, M.L. 200 e n.  
 Bossuet, J.-B. 64, 279, 284  
 Brabante, duca di 84  
 Brandileone, F. 233 n.  
 Bravo, G.M. 216  
 Brentano, C. 61, 258  
 Brifaut, Ch. 58 e n.  
 Broglie, A. de 64, 199 e n., 205, 206 n.  
 Broglie, V. de 137, 201, 215 e n.  
 Brownson, O. 200 e n., 208  
 Buchanan, J. 193 e n., 194  
 Buchez, P.-J.-B. 217  
 Burke, E. 140, 141 n., 142 n., 143, 152  
 e n., 160 e n., 172 n., 182  
 Byron, G.G., lord 57, 61, 67  
 Bystrzanowski, conte 89  
  
 Cabanis, J. 26 e n., 133 n., 190 n.  
 Cafagna, L. 160 n., 225 n., 228 n., 233  
 n., 239 n.  
 Cailleux, C. 169 n.  
 Calvino 279  
 Campanini, G. 278 n.  
 Cantù, C. 125 n., 234 n.  
 Capecelatro, A., cardinale 241, 242  
 Capecelatro, P. 206  
 Carlo I 84  
 Carlo Magno 38  
 Carlo X 70, 136, 153, 190, 329  
 Caroniti, D. 200 n.  
 Casella, M. 248 n.  
 Cassagnac, B.-A. de 125 n.  
 Cassina, C. 170 n.  
 Castillon du Perron, M. 10, 50 n.  
 Cattaneo, B. 308  
 Cavaignac, L.-E. 99, 118, 296  
 Cavour, C. B. di, conte 12, 22, 78, 81,  
 82, 83 e n., 95 n., 216-240, 242,  
 266  
 Ceretta, M. 7, 23, 148, 159 n., 216 n.,  
 227 n.  
 Cervelli, I. 125 n.  
 Chabrol, G. de 188, 189  
 Chambord, conte di 329  
 Changarnier, N. 13  
 Channing, W.E. 194, 195, 211  
 Chappaz, M. 279 n.  
 Chateaubriand, F.-R. de 57, 64, 67,  
 142 e n., 143 n., 151, 154 n., 161,  
 185, 279  
 Chevalier, M. 128 e n.  
 Chocarne, P. 188 e n., 189 n.  
 Chodzko, M. 88  
 Cholvy, G. 39 n.  
 Churchill, W. 17, 18  
 Clarendon, lord 81  
 Cocharne, A. 188 n.  
 Cochin, Adeline 188 n.  
 Cochin, Augustin 14, 17, 31 e n., 44  
 n., 187-215, 323  
 Cochin, H. 192 n., 205 n.  
 Colantonio, L. 160 n.  
 Confessore, O. 244 n.  
 Conroy, J. 151 n., 155 e n.  
 Considérant, V. 38  
 Constant, B. 51, 57, 64, 69, 127 n.,  
 171, 185, 225 e n., 232, 233  
 Konzemius, V. 257 e n., 268 e n.  
 Corcelles, F. de 99, 101  
 Cornelius, P. von 61  
 Cornudet, L. 36 n., 54, 63 n., 70, 73  
 n., 149, 150 n., 152 n., 153 n., 154  
 e n., 167 n., 169 n., 181, 183 n.  
 Courthion, P. 279

- Cousin, V. 36, 58, 59 n., 61, 108, 148, 149, 159 e n., 186, 293  
 Coux, Ch. de 167 e n., 169 e n., 172 n., 174 n.  
 Croce, B. 28, 240 e n., 252, 253  
 Croisille, Ch. 150 n.  
 Cromwell, O. 171 e n.  
 Csepele Lapp, R. 269  
 Curtius, E.R. 55 e n., 56  
 Cusano, N. 14
- D'Addio, M. 19, 23  
 d'Aumale, duca 84  
 d'Azeglio, M. 232, 237 e n.  
 d'Azy, Benoist 192 e n., 206 n.  
 Da Passano, M. 243  
 Dalberg, duca di 86  
 Danese, A. 278 n.  
 Dansette, A. 308 n.  
 Danton, G. 279  
 Daru, P.A., conte 77  
 Daubrée, P. 169 n.  
 Davidoff, madame 54  
 Davis, J. 211 n.  
 de Gaulle, Ch. 18, 44 n., 279 n.  
 De Gasperi, A. 246, 250, 251-255 e n., 256  
 De Ruggiero, G. 27 e n., 28, 30  
 De Siervo, U. 256 n.  
 Dechamps, A. 103, 206 n.  
 Delacroix, E. 59, 67  
 Delor, H. 112  
 Dentu, E. 44 n., 205 e n., 223 n.  
 Derby, lord 81  
 Derré J.-R. 41 n., 78 e n., 79 n.  
 Descartes, R. de 54 n., 279  
 Dessì, G. 19, 21  
 Dickinson, D. 150 n.  
 Diderot, D. 279  
 Didier, B. 151 n.  
 Döllinger, I. von 17, 61, 257-260, 267 e n., 268, 270
- Domenach, J.M. 278 n.  
 Donnet, F.-A.-F. 107 n., 112  
 Donoso Cortès, J. 13, 14  
 Draus, F. 160 n.  
 Drescher, S. 134 n., 171 n.  
 Drolet, M. 176 n.  
 Drouyn de Lhuys, E. 76, 100  
 Droz, J. 82 n., 127 n.  
 Du Pont, J.-M., cardinale 100  
 Du Val de Beaulieu, E. 31 n.  
 Duckett, W. 174 n.  
 Dufaure, J.-A. 223 n.  
 Dumont, J.-N. 10, 28 n., 31 n., 145 n., 180 n., 240 n., 307 n.  
 Dunraven, lord 73  
 Dupanloup, F. 26, 77, 122, 179, 204 e n., 205 n., 215, 263, 300, 323  
 Dupin, M. 118  
 Dupin, Ch. 292, 295  
 Dupont-White, Ch. 206  
 Duroselle, J.B. 308 n.  
 Duval, A. 133 n., 190 n.  
 Duvergier de Hauranne, P. 161 n., 177, 207
- Eckstein, barone di 58 n.  
 Egloff, W. 278 n.  
 Ehrard, J. 150 n.  
 Eijnatten, J. van 257 n.  
 Elisabetta, regina d'Ungheria, santa (Elisabetta di Turingia) 11, 37, 258, 260  
 Emmanuel, P. 279 n.  
 Engels, F. 34 n., 216, 217, 218 n., 219 n., 220 e n., 221 e n., 222, 223-227 e n., 229  
 Eötvös, J. 103, 269, 272-276
- Fabvier, C.-N. 88  
 Falconnet, E. 38 n.  
 Falloux, A. de 16, 31 e n., 32 e n., 44 n., 50, 76, 77, 104 e n., 107 n., 108

- e n., 110 n., 116 e n., 122, 123 e n.,  
179, 204, 205, 206 n., 289, 323
- Faucher, L. 77, 217
- Faugères, M. 122 n.
- Favre, J. 236
- Febvre, L. 27 n.
- Fénelon F. 279
- Ferdinando II 79
- Ferrari, B. 235 n.
- Ferrari, F.L. 246, 249 e n., 250 e n.,  
251
- Finlay, J.C. 40 e n.
- Firpo, L. 234 n., 242 n.
- Flaubert, G. 40 e n., 48, 279
- Fliche, A. 100 n., 329 n., 331 n.
- Flory, E. 20
- Foisset, Th. 90, 178 e n., 204, 205, 206  
e n., 323
- Forbes, E.-R. 54
- Forbes, J. 53, 73
- Forgues, E. 190 n., 320 n.
- Formella, Z. 278 n.
- Foy, M.-S. 64
- Francesco d'Assisi, santo 37
- Francesco di Sales, santo 279
- Francesco Giuseppe 92
- Franklin, B. 194
- Franqueville, Ch. de 145, 146 n.
- Fuller, M. 211
- Furet, F. 160 n., 170 n., 172 e n.
- Galasso, G. 240 n.
- Galati, V.G. 246, 249 e n., 251
- Galitzin, principe di 206 n.
- Gallouédec Genuys, F. 29 n., 290 n.
- Gambetta, L. 146
- Gannet, R.T. 160 n.
- Garibaldi, G. 227 e n., 228, 229, 237
- Gasparin, A. de 197, 200 n.
- Gaulmier, J. 50 n.
- Gay, m.lle 58 n.
- Gay, madame 58 n.
- Giacchi, O. 179 n., 308 n., 313 n.
- Giordani, I. 244 e n., 246, 247-249 e  
nn., 251
- Giovanna d'Arco, santa 279
- Giovanni XXIII 29, 233 n.
- Giovannozzi, G. 243
- Giuliano l'apostata 112 n., 293
- Giuntella, M.C. 249 n.
- Giuntella, V.E. 228 n.
- Giurintano, C. 187 e n.
- Gladstone, W. 186 e n., 328 e n.
- Gobetti, P. 28 e n., 247, 249 e n.
- Gobineau, J.-A. de 50, 51, 63
- Godechot, J. 105 n.
- Goisis, G.L. 278 n.
- Gonella, G. 256 e n.
- Görres, J. 258, 259, 270
- Gough, H. 150 n.
- Goyau, G. 320 n.
- Granier de Cassagnac, A. de 125 n.
- Grant, U. 208 n.
- Grassi, P.G. 244 n.
- Gratry, A.-J.-A. 26 n., 43 n., 206 n.
- Grattan, H. 59, 153, 154 n.
- Graveran, J.-M. 113
- Gregorio XVI 9, 22, 35
- Grimaud, L. 104 e n., 107 n., 110 n.,  
112-114 nn., 116 n.
- Guccione, E. 168 n., 246 n.
- Guéranger, P. 33 n.
- Guerry, abbé de 206 n.
- Guillemin, H. 40 e n., 308 n.
- Guissard, L. 278 n.
- Guizot, F. 8, 12, 35, 36, 48, 49 n., 58  
e n., 59 n., 63, 120, 122, 127 e n.,  
140, 141 e n., 151 n., 153 n., 160  
n., 170 e n., 171, 178 n., 215, 228,  
290, 295 n.
- Guizot, H. 49 n.
- Gurian, W. 265 e n., 266
- Hamilton, T. 226

- Hampden, J. 34 n., 84  
 Harnack, A. von 14  
 Heine, H. 220, 282  
 Herbert of Lea, E. 333 e n.  
 Hitler, A. 18  
 Hooper, G. 149 n.  
 Hubner, J. 49 n., 103  
 Hugo, madame 58  
 Hugo, V. 34-36, 38, 43, 52, 58 e n., 59, 60 e n., 61, 67, 159, 160 n., 163 e n., 164 n., 171 e n., 200, 221 e n., 224, 279, 297  
 Humboldt, W. von 258  
  
 Ibrahim, pascià 87  
 Ignesti, G. 249 n.  
 Isella, D. 37 n.  
  
 Jacini, S. 253, 255  
 Jardin, A. 151 n., 169 n.  
 Jaume, L. 127 n., 134 n., 136 e n., 146 e n., 171 n.  
 Jaurès, J. 279  
 Jay, J. 194  
 Jefferson, T. 193, 196  
 Jemolo, A.C. 12, 233 n., 241 e n., 308 n.  
 Jennings, J.R. 127 n., 128 e n., 130 n., 171 n., 180 n.  
 Joinville, principe di 84  
 Jonveaux, E. 188  
 Jorg, J.E. 259  
 Jouve, P.J. 279 n.  
  
 Kahan, A. 170 n.  
 Kant, I. 36, 61  
 Kaucisvili Melzi d'Eril, F. 125 n., 234 n.  
 Kraus, F.X. 263 e n., 264, 265  
 Krudener, madame 59  
  
 La Boétie, E. de 169, 182 e n.  
  
 La Fontaine, J. de 279  
 La Rocheterie, M. de 123 n.  
 La Spada, L. 268  
 Laboulaye, E. 198 n., 215 e n., 275  
 Lacombe, H. de 104 e n.  
 Lacordaire, J.-B.-H. 8, 14, 16, 22, 26 e n., 29, 32 n., 37 n., 54, 59, 62, 65, 69, 70, 74, 133 e n., 134 e n., 135, 144 n., 158 e n., 161 n., 168 n., 170 n., 182 n., 188 e n., 189, 190 e n., 235, 243, 247, 250, 252, 254, 257, 263, 264 n., 284, 285, 290, 324  
 Lallemand, M. 33 n.  
 Lallemand, P. 154 n., 320 n.  
 Lalouette, J. 104, 165 n., 168 n., 178 n.  
 Lamartine A., de 52, 54, 55 n., 56 n., 58 e n., 80, 130 n.  
 Lamartine, madame de 58 e n.  
 Lamennais (La Mennais), F.-R. de 8, 22, 29, 36, 41, 59, 65, 70, 73 e n., 74, 78 e n., 88 e n., 157 e n., 158 e n., 159, 162 e n., 163 n., 169 e n., 170, 173 e n., 175, 182 e n., 190 e n., 217, 225, 240 n., 257, 258, 261, 262 e n., 263 e n., 264 n., 269, 275, 279, 282, 285, 289, 290, 305, 320 e n., 321, 322, 324, 325  
 Lanza de Laborie, L. de 188 n.  
 Lassalle, F. 220 e n., 226 e n., 227 n.  
 Latreille, A. 32 n.  
 Laudet, F. 187 n.  
 Laval-Montmorency, duca di 311 n.  
 Lavedan, L. 95  
 Lavigerie, Ch.-M. 333  
 Le Drezen, B. 160 n.  
 Le Goff, J. 46 e n.  
 Le Guillou, L. 10, 26 n., 51 n., 73 n., 88 n., 108 n., 110 n., 113 n., 133 n., 148 n., 158 n., 187 n., 189 n., 190 n.

- Lecanuet, E. 15, 27 e n., 33 n., 35 n.,  
 48 n., 74 n., 90 n., 104 e n., 105  
 n., 118 n., 178 n., 183 n., 189 e n.,  
 191 n., 192 n., 205 n., 294 n., 295  
 n., 308 n., 326 n., 328 n., 331 n.,  
 333 e n.  
 Ledru-Rollin, A. 130 e n., 296  
 Leerssen, J. 151 n., 162 n.  
 Lefébure, L. 189  
 Lefebvre de Laboulaye, S. 19  
 Lemarcis, G. 54, 55, 70, 154 n.  
 Lenormant, Ch. 204, 205  
 Lenormant, F. 206 n.  
 Leone XIII, papa 251, 265, 314, 333  
 Leopoldo I 84, 89 n.  
 Licurgo 107  
 Liermann Traniello, Ch. 19, 268  
 Lincoln, A. 197, 198 e n., 200, 201,  
 205 n., 207, 209  
 Liszt, F. 36, 60  
 Littré, E. 46 e n.  
 Liverani, F. 239 e n.  
 Lösch, S. 267 e n.  
 Loyson, H. 327  
 Lubersac 189  
 Lubomirska, H. 74, 76 n., 324  
 Lueger, K. 251 e n.  
 Luigi Filippo 8, 22, 70, 85, 88, 187  
 Luigi XIV 59, 142, 181  
 Luigi XV 144 n.  
 Luigi XVI 144 n.  
 Luigi XVIII 61  
 Lutaud, O. 170 n.  
 Lutero, M. 161  
  
 Mack Smith, D. 228 n.  
 Maher, E. 150 n.  
 Maillard de Chambure, Ch.-H. 152  
 n., 177 e n.  
 Maine de Biran, M.-F.-P. 279  
 Maistre, J. de 65 e n., 160, 169, 208,  
 254, 309  
  
 Malgeri, F. 241, 249 n., 256 n.  
 Manzoni, A. 12, 37 n., 247, 252  
 Maria-Teresa d'Austria 79  
 Marie Amélie (moglie di Luigi  
 Filippo) 84  
 Maritain, J. 255, 279 n., 281 n.  
 Maritain, R. 281 n.  
 Marivaux, P. de 279  
 Martin, V. 100 n., 329 n., 331 n.  
 Martina, G. 30 n., 260 e n.  
 Marx, K. 8, 13, 15, 33, 34 n., 78, 84,  
 171, 216-240  
 Massimiliano II 85  
 Matteotti, G. 248  
 Matthieu de Montmorency, duca di  
 55 n.  
 Mauriac, F. 279 n.  
 Mayer, J.-P. 169 n.  
 Mayeur, J.-M. 242 e n., 243 e n.  
 Mazade, Ch. de 39 n.  
 Mazarin, duchessa di 54  
 Mazzini, G. 35 e n., 231, 237  
 Mazzotta, R. 19, 21  
 Meaux, A. de 10, 36 n.  
 Méhémet Ali 87  
 Mélonio, F. 50, 151 n., 162 n., 171 n.  
 Melot, A. 121 n.  
 Melun, A. de 206 e n.  
 Merimée, P. de 171  
 Mérode, A. de (vedi Montalembert,  
 M.-A. de)  
 Mérode, Felix de 76 n., 89 e n.  
 Mérode, Frédéric de, 89 e n.  
 Mérode, Th. de 74 n.  
 Mérode, X. de 32 n., 33 n., 74  
 Metternich, K. 8, 41 e n., 78 e n., 79 e  
 n., 80, 87, 259  
 Michaud, S. 52, 158 n.  
 Michel, H. 104 e n., 107 n., 108 e n.,  
 109, 110 e n.

- Michelet, J. 36, 48, 58 n., 59, 67, 130 n., 150 e n., 151 e n., 153 e n., 180 n., 279, 295, 296 n.  
 Mickiewicz, A. 30, 35, 67, 68, 269  
 Miegge, M. 233 n.  
 Minos 107  
 Mohler, J. A. 267  
 Molé, M. 77, 137  
 Molino, S. 233 n.  
 Momigliano, A. 125 n.  
 Montaigne, M. de 59, 279  
 Montalambert, E. de 10  
 Montalambert, M.- R. 20  
 Montalembert, J. de 20, 323  
 Montalembert, M.-A. de 48, 74, 76 n., 79  
 Montani, M. 278 n.  
 Montesquieu, Ch.-L. de Secondat barone di 59, 64, 126, 132, 171, 185, 190, 279, 284  
 Montijo, Eugenia di, imperatrice 14  
 Monyer de Prilly, M.-J.-F.-V. 121  
 Moore, Th. 57, 151, 154, 156, 172 n.  
 Moreau, H. 188  
 Morgan, lady 151  
 Moro, R. 255 e n.  
 Moulinet, D. 10, 28 n., 31 n., 145 n., 180 n., 240 n., 289, 307 n.  
 Mounier, E. 52 e n., 63, 64 n., 255, 278-288, 327  
 Moustier, L. de 77  
 Mozart, W.A. 60  
 Murri, R. 244  
 Musset, A. de 52, 56  
 Mussolini, B. 28, 248, 250  
 Napoleone Bonaparte 126, 146, 161, 182  
 Napoleone III (Luigi Napoleone Bonaparte) 12, 13, 23, 27, 28, 33, 49 n., 125, 146, 180, 181, 217-221, 224, 226, 228 e n., 231, 245, 248, 249, 250, 252, 259, 262  
 Narbonne, madame de 58  
 Nardelli, F. 19, 21  
 Naud, F. 122 n.  
 Naville, E. 206  
 Necker, J. 127  
 Nemours, duca di 84, 90  
 Neville, G. 150 n.  
 Ney, E. 100, 297  
 Nicola I, zar 78  
 Nietzsche, F. 47 e n.  
 Noailles, conte di 86  
 Novalis 75  
 O'Connell, D. 21, 120 e n., 158 e n., 160 e n., 161 e n., 168 n., 177, 178, 181-185, 252  
 O'Connell, M.R. 235 n.  
 O'Connor, J. 155 n.  
 Olgiati, F. 220 n.  
 Olivier, N.-Th. 110  
 Ollivier, E. 77  
 Ollivier, M.-J. 188 n.  
 Oppède Forbin, marchesa di 188 n., 189 n., 206 e n.  
 Orléans, duchessa di 73, 84  
 Oudinot, N.Ch. 92, 100  
 Overbeck, F. 73  
 Ozanam, F. 38 e n., 39 e n., 247, 252  
 Pacca, B. 324  
 Palanque, J.-R. 189 n., 206 n., 207 n.  
 Palmerston, lord 76, 78, 80, 81 e n., 82, 93 n.  
 Pantaleoni, D. 230 n.  
 Paolo, san 111  
 Pareto, V. 46  
 Parisi, P.-L. 107 n., 110 e n., 111, 290 n., 294 n.  
 Parker, Th. 195, 211  
 Pascal, B. 162 n., 279

- Pasquier, E.-D. 137  
 Passaglia, C. 230 n.  
 Passerin d Entrèves, E. 228 n., 229 e n., 233 n., 234, 241, 242 n.  
 Pauly, M.H. 150 n., 151 n., 156 n., 159 n., 178 n.  
 Pécout, G. 239 n.  
 Peel, R. 120 e n.  
 Pelagio 317  
 Perreyve, H. 206 n.  
 Pesch, T. 260 n.  
 Peyronnet, P.-D., conte di 136  
 Phillips, G. 13, 79 e n.  
 Pie, L.-E.-F.-D. 329 e n., 331  
 Pierrard, P.  
 Pio IX, papa 8, 9, 30 e n., 32, 33 n., 80, 81 n., 82, 91, 92-94 nn., 99, 100 n., 101, 102 e n., 231, 243, 297, 298, 329, 331, 333  
 Pio VI, papa 331  
 Pirani, M. 230 n.  
 Pirri, P. 235 n.  
 Pishedda, C. 235 n.  
 Plater, C. 72, 269  
 Platz, H. 265, 267 e n.  
 Polk, J.-R. 194  
 Ponsatte, A.M. 200 e n.  
 Ponsatte, C. 200 e n.  
 Ponso, M. 159 n.  
 Pontois, ambasciatore 72, 77  
 Pope-Hennessy, J. 93  
 Pozzi, R. 40 n., 124, 139 n., 141 n., 142 n., 151 n., 153 n., 160 n., 170 n., 175 n., 181 n.  
 Prélot, M. 9, 29 e n., 36 e n., 290 n.  
 Prévost Paradol, L.-A. 206  
 Proudhon, P.-J. 13, 34 n., 223 e n., 279  
 Queffelec, L. 151 n.  
 Quinet, E. 48, 153 n., 295, 296 n.  
 Rafroidi, P. 151 n.  
 Ragona, G. 226 n.  
 Rameau de Saint-Père, F.-E. 188  
 Raymond, M. 279 n.  
 Raynaud, P. 170 n.  
 Reboul, P. 171 n., 180 n., 186  
 Régnon, marchese di 121, 122 e n., 178 e n.  
 Reichensperger, A. 259  
 Reinhardt, R. 220  
 Rémond, R. 29 e n., 166 n.  
 Rémusat, Ch. de 126 e n., 129 n., 135, 138 n., 140 e n., 141, 143  
 Renan, E. 46 e n., 147 e n., 282, 329 e n.  
 Renault, B. 100 n.  
 Rendu, E. 235  
 Riancey, H. de 117 e n.  
 Rio, F. 36, 58, 328  
 Riser, M. von 283  
 Rivière, M.S. 155 n.  
 Robespierre, M. de 107  
 Roccia, R. 231 n., 235 n.  
 Rodolfo d'Asburgo 79  
 Roger-Taillade, N. 10, 19, 26 n., 51 n., 71, 108 n., 110 n., 113 n., 148 n., 180 n., 187 n., 189 n., 222 n., 223 n., 236 n.  
 Rohan, duca di 61, 62  
 Romeo, R. 228 n., 231, 232 e n.  
 Romieu, A. 125 n.  
 Rosanvallon, P. 126 n., 145 e n., 151 n., 160 n., 170 n.  
 Rosi, I. 142 n.  
 Rossi, L. 227 n.  
 Rossini, G. 60  
 Roulin, J.-M. 142 n.  
 Rousseau, J.-J. 36 n., 58 n., 279, 286  
 Rowan Helper, H. 195  
 Royer-Collard, P.P. 64  
 Ruffini, F. 230 n., 233 n.  
 Ruysen, Th. 327



- Sabatier, M. 188 n.  
 Sainte Aulaire, L. de 79, 87  
 Sainte Beuve, Ch.-A. 37 e n., 38, 39, 46 e n.  
 Saint-Priest, A. de 91  
 Saint-Simon, C.H. de 279  
 Saitta, A. 226 n.  
 Salvatorelli, L. 234 e n.  
 Sautelet, A. 151 n.  
 Schelling, F. 61, 73  
 Schlegel, D. 258  
 Schlosser F. 258  
 Schlosser, S. 258  
 Schmitt, C. 14  
 Schnütgen, A. 266, 267 e n.  
 Sclopis di Salerano, F. 235 n.  
 Scoppola, P. 231 n., 255 e n.  
 Scott, W. 61  
 Semallé, R. de 188  
 Seppelt, F.X. 264 e n.  
 Seward, W.H. 207  
 Sheil, R.L. 176 e n.  
 Sismondi, J.-Ch.-L.-S. de 59  
 Skrzynecki, generale 76, 84, 88, 89, 90, 269  
 Sorgi, T. 247 n.  
 Spriano, P. 28 n.  
 Staël, G., madame de 73, 127 e n., 137, 151 n., 171, 185  
 Staël-Holstein, A. de 135, 136, 137-139 e n., 141 e n., 144 n., 146  
 Starobinski, J. 279 n.  
 Stendhal 48, 57, 60, 279  
 Stolberg, contessa 258  
 Strauss, D. 216  
 Sturzo, L. 21, 22, 28, 244, 245 e n., 246 e n., 249, 251, 252  
 Sue, E. 112, 151 e n.  
 Sulkowska, principessa 93  
 Sumner, Ch. 195, 211  
 Swetchine, S. 58, 69  
 Taine, H. 46, 124 e n., 125, 126, 147  
 Talleyrand, Ch.-M. de 86  
 Tesini, M. 7, 20, 23, 25, 159 n., 168 n., 173 n., 189 n., 191 n.  
 Theis, L. 170 n.  
 Thierry, Amédée 125 n., 151 e n., 172 e n., 173 n., 175 n., 180 n.  
 Thierry, Augustin 151 e n., 153 e n., 165, 181 n.  
 Thiers, A. 12, 59, 76, 87, 88, 100, 101, 108, 112, 118, 120, 153 n., 217, 228  
 Tocqueville, A. de 14-16, 38, 43 n., 44 n., 50, 51, 56, 57, 61, 65, 70, 100, 133, 134 e n., 135, 136, 138, 139 e n., 141-143 e nn., 144, 149, 151 n., 155 n., 160 n., 169 e n., 170 n., 171 n., 173 e n., 174 n., 181 n., 182, 190, 193, 197, 200, 202, 207, 215, 228, 233, 254, 275, 297, 322  
 Tocqueville, H. de 143 n.  
 Tommasi, A. 247 e n.  
 Torri, S. 20  
 Toso, M. 278 n.  
 Traniello, F. 234 n., 235 e n., 240 n., 242 e n.  
 Trannoy, A. 27 e n., 50 n., 51 n., 52, 87 e n., 133 n., 152-154 nn., 162 n., 170 n., 171 n., 179 n., 182 n., 327 e n.  
 Tristan, F. 130 n., 158 n.  
 Troplong, R.-Th. 124 e n., 125 e n.  
 Truffelli, M. 278  
 Uhland, L. 258  
 Valensise, M. 170 n.  
 Vaussard, M. 247  
 Vauvenargues, L. de Clapiers 48 n.  
 Veit, Ph. 258  
 Ventura, G. 168 n., 245, 247  
 Vercesi, E. 243 e n.

- Verucci, G. 157 n.  
Veullot, E. 14  
Veullot, L. 14 , 34, 116 e n., 122, 187,  
254, 262, 263, 264 n., 266 e n.,  
269, 300  
Viallaneix, P. 150 n.  
Viarengo, A. 228 n., 231 n., 233 n.  
Vigny, A. de 38, 57  
Villemain, A. 36, 58 e n., 98, 113, 115,  
121, 178 e n., 290, 292, 295 n.  
Villey, D. 280 e n., 283 n.  
Villon, F. 279  
Vimercati, O. 230 n., 231 e n.  
Vincenzo de' Paoli, santo 206  
Vinet, A. 233 e n.  
Vittoria, regina 85  
Vittorio Emanuele II 228 n., 229 n.,  
232  
Vivarelli, R. 30 n.  
Vogt Spira, G. 19  
Voltaire 40 n., 43, 112 e n., 126, 167,  
171, 285, 286, 293  
Wajda, A. 45  
Walch, J. 153 n.  
Walewski, A. 77, 81, 93  
Walker, G. 188  
Wallon, H. 189, 199 e n.  
Washington, G. 194, 198  
Waterford, marchese di 186 n.  
Weber, C. 263 n.  
Weber, M. 60, 316  
Weiss, O. 257 n.  
Weston, G.M. 195  
Winock, M. 278 n.  
Zamoyski, L. 103 e n.  
Zanoletti, V. 278 n.  
Zeldin, T. 127 n., 171 n.  
Zimmer, P.B. 73  
Zumthor, P. 279 n.

## ANNOTAZIONI

## ANNOTAZIONI

## ANNOTAZIONI

## ANNOTAZIONI

## ANNOTAZIONI

Stampato per conto delle Edizioni Studium  
su carta FSC (Forest Stewardship Council)  
dalla "GESP srl" - Città di Castello (PG)  
Tel. 075/8511762 - Fax 075/8511753  
*e-mail:* [gesp@gespitalia.it](mailto:gesp@gespitalia.it)  
*info:* [www.gespitalia.it](http://www.gespitalia.it)