

P.R.I.D.A.E.S.

États de Savoie,
Églises et institutions religieuses
des Réformes au *Risorgimento*

Dans la même collection :

- *Pouvoirs et territoires dans les États de Savoie*, Actes du colloque international de Nice P.R.I.D.A.E.S. I (29 nov.-1^{er} déc. 2007), contributions réunies par Marc Ortolani, Olivier Vernier et Michel Bottin, 2010, 580 pages.
- *Commerce et communications maritimes et terrestres dans les États de Savoie*, Actes du colloque international d’Imperia P.R.I.D.A.E.S. II (9-10 janvier 2009), contributions réunies par Marc Ortolani, Olivier Vernier et Michel Bottin, 2011, 284 pages.
- *Propriété individuelle et collective dans les États de Savoie*, Actes du colloque international de Turin P.R.I.D.A.E.S. III (9-10 octobre 2009), contributions réunies par Marc Ortolani, Olivier Vernier et Michel Bottin, 2012, 316 pages.
- *Consentement des populations, plébiscites et changements de souveraineté*, à l’occasion du 150^e anniversaire de l’annexion de Nice et de la Savoie à la France, Actes du colloque international de Nice et Chambéry P.R.I.D.A.E.S. IV (27 septembre- 1^{er} octobre 2010), contributions réunies par Marc Ortolani, Olivier Vernier, Michel Bottin et Bruno Berthier, 2013, 493 pages.
- *Protection et valorisation des ressources naturelles dans les États de Savoie du moyen-âge au XIX^e siècle. Contribution à une histoire du développement durable*, Actes du colloque international de Cuneo P.R.I.D.A.E.S. V (6-7 octobre 2011), contributions réunies par Marc Ortolani, Olivier Vernier et Michel Bottin, 2014, 445 pages.
- *Intendants et Intendance en Europe et dans les États de Savoie — XVII^e-XIX^e siècles*, Actes du colloque international de Nice (25-27 octobre 2012), contributions réunies par Marc Ortolani, Olivier Vernier et Karine Deharbe, 2016, 484 pages.

États de Savoie, Églises et institutions religieuses des Réformes au *Risorgimento*

Actes du colloque international de Lyon
17-19 octobre 2013

P.R.I.D.A.E.S.
Programme de Recherche
sur les Institutions et le Droit des Anciens États de Savoie

Avant-propos de Christian SORREL

textes réunis par
Marc ORTOLANI, Christian SORREL et Olivier VERNIER

composés et mis en pages par
Henri-Louis BOTTIN

SERRE EDITEUR
NICE

Colloque organisé par



LE LABORATOIRE
LARHRA



L'UNIVERSITÉ LYON III



LE LABORATOIRE
ERMES

Actes publiés avec le soutien de



LE LABORATOIRE LARHRA



LA RÉGION
PROVENCE-ALPES-CÔTE
D'AZUR



LE LABORATOIRE ERMES

et avec le label de

UNIVERSITÉ
FRANCO
ITALIENNE

www.universite-franco-italienne.org

UNIVERSITÀ
ITALO
FRANCESE

www.universita-italo-francese.org

MÉMOIRES ET TRAVAUX DE L'ASSOCIATION MÉDITERRANÉENNE
D'HISTOIRE ET D'ETHNOLOGIE JURIDIQUE
1^{ère} série n° 13

Le Code de la Propriété Intellectuelle n'autorisant, au terme des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les « analyses et courtes citations justifiées par le caractère critique, polémique, pédagogique, scientifique ou d'information de l'œuvre à laquelle elles sont incorporées », « toute reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur, ou de ses ayants droits ou ayants cause, est illicite » (article L. 122-4). Cette reproduction, par quelque procédé que ce soit, y compris la photocopie ou la vidéographie, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© 2017 by SERRE EDITEUR. Tous droits réservés pour tous pays.

ISBN SERRE EDITEUR : 9782864106289

ISSN 0993-7374

Ouvrage composé avec \LaTeX 2_ε

AVANT-PROPOS

LE SEPTIÈME COLLOQUE DU PRIDAES (Programme de Recherche sur les Institutions et le Droit des Anciens États de Savoie) avait choisi pour thème « États de Savoie, Églises et institutions religieuses des Réformes au *Risorgimento* ». Il s'est déroulé à Lyon, du 17 au 19 octobre 2013, à l'initiative du laboratoire ERMES (Équipe de Recherche sur les Mutations de l'Europe et ses Sociétés, EA 1198) de l'Université Nice Sophia Antipolis et avec le concours de l'équipe RESEA (Religions, Sociétés Et Acculturation) du LARHRA (Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes, UMR 5190), rattaché aux établissements universitaires lyonnais et grenoblois et au CNRS.

1533... L'évêque de Genève, Pierre de la Baume, quitte définitivement la ville : la Réforme triomphe et la Maison de Savoie est bientôt privée de tous ses droits sur la cité lémanique — 1850... L'archevêque de Turin, Luigi Fransoni, est condamné à l'exil en raison de son refus de la politique religieuse du Piémont engagé dans le processus de réveil national italien : il meurt à Lyon, ancré dans l'intransigeance, un an après la proclamation du royaume d'Italie le 17 mars 1861. Si le rapprochement de ces deux exils épiscopaux, dont la nature et la portée ne sont pas similaires, peut sembler forcé, il n'en est pas moins révélateur de la centralité des questions religieuses au long des trois siècles et demi parcourus par le colloque de Lyon. La Réforme protestante, dont Genève devient l'un des principaux foyers européens, et la Réforme catholique, promue par le Concile de Trente, se déploient dans un contexte marqué par l'implication des États de Savoie dans les guerres européennes, la modification consécutive des équilibres territoriaux internes illustrée par le transfert de la capitale à Turin et la construction progressive de l'« État moderne ». Les enjeux religieux restent tout aussi prégnants du siècle des Lumières au siècle des Révolutions, rythmés une fois encore par les guerres, les occupations et les recompositions territoriales inspirées par les ambitions dynastiques ou le principe des nationalités. Se dessine alors une nouvelle vision de l'homme et de la société soustraite à l'autorité normative hégémonique des Églises, qui résistent et se renouvellent cependant, tandis que les pouvoirs politiques assument des tâches inédites.

II

CHRISTIAN SORREL

D'une époque à l'autre, les États de Savoie restent des États de l'*entre-deux*, entre pays de France et péninsule italienne. Les hommes et les idées circulent, les influences se croisent, les modèles s'affrontent, les règles canoniques et les normes étatiques entrent en tension, la Cour de Rome et la Cour de Turin s'éloignent ou se rapprochent, une pratique juridique se met en place en matière ecclésiastique, sous l'impulsion des Sénats notamment. Ces questions sont au cœur des communications rassemblées dans la première partie du volume sous le titre « Principes, débats, conflits ». En suivant des personnalités, en décryptant des principes juridiques et des discours, en analysant des institutions, les auteurs mettent en évidence le poids du gallicanisme et du juridictionnalisme dans l'histoire des États de Savoie, avant comme après la rupture révolutionnaire, notamment dans le contexte de l'affirmation libérale et anticléricale de l'État cavourien pré-unitaire, propice aux réinterprétations et aux instrumentalisations. Mais elles soulignent aussi les écarts qui existent à l'intérieur de ces États, de part et d'autre des « monts » notamment, à la suite des occupations françaises et des héritages juridiques qu'elles suscitent ou en raison de lectures divergentes.

Sous le titre « Minorités, institutions, pratiques », les communications de la seconde partie révèlent des situations concrètes, qui permettent de vérifier la mise en œuvre des principes dans des conjonctures variées, de l'Ancien Régime au *Buon Governo* puis au *Risorgimento*. Un premier ensemble s'intéresse au statut juridique des minorités confessionnelles, dont le traitement est révélateur des choix et des contradictions des politiques étatiques, aussi bien sous l'Ancien Régime qu'à l'heure de la laïcisation risorgimentale. Plusieurs communications évoquent ensuite les congrégations religieuses et les institutions scolaires ou caritatives confrontées aux décisions des pouvoirs. Enfin, un regard est porté sur le patrimoine, une réalité en devenir qui permet à quelques auteurs de franchir la borne de 1860 pour mesurer les mutations ou les héritages sur les terres intégrées alors à la France.

Au total, les vingt-deux communications publiées constituent un ensemble stimulant pour les historiens du droit comme pour les historiens du fait religieux, italiens et français, invités une nouvelle fois par les travaux du PRIDAES à ne pas négliger la spécificité des États de Savoie entre France et Italie, tout à la fois cohérents et divers : c'est tout le mérite d'un programme qui se construit dans la durée, en mettant à profit des compétences variées dans un espace européen dessiné par une géographie héritée du passé, et qui sait tisser des liens de proximité et d'amitié entre des chercheurs de plusieurs générations.

Christian SORREL

Professeur – Lyon II

TABLE DES AUTEURS

- Francesco AIMERITO**, Professeur,
Université du Piémont oriental (Alessandria – Novara – Vercelli).
- Simone BARAL**, Doctorant,
Universités de Turin et de Lyon III — LARHRA
- Jean-Christophe BARBIER**, Doctorant,
Université Côte d’Azur — ERMES.
- Bruno BERTHIER**, Maître de conférences,
Université Savoie Mont-Blanc (Chambéry) — CDPPOC
- Paola CASANA**, Professeur,
Université de Turin.
- Sylvio Hermann DE FRANCESCHI**, Directeur d’études à l’École Pratique des Hautes
Études (Sciences religieuses),
Directeur du Laboratoire d’études sur les monothéismes (UMR 8584),
Membre du LabEx Hastec.
- Bénédicte DECOURT-HOLLENDER**, Maître de conférences,
Université Côte d’Azur — ERMES.
- Enrico GENTA**, Professeur,
Université de Turin.
- Jean-Yves JULLIARD**, Doctorant,
Université Pierre Mendès-France Grenoble — LARHRA.
- Yves KRUMENACKER**, Professeur,
Université Lyon III — LARHRA (Religions et croyances).
- Alberto LUPANO**, Professeur,
Université de Turin.
- Frédéric MEYER**, Professeur,
Université Savoie Mont-Blanc (Chambéry) — LLSETI.
- Elisa MONGIANO**, Professeur,
Université de Turin.
- Marc ORTOLANI**, Professeur,
Université Côte d’Azur — ERMES.

IV

TABLE DES AUTEURS

Andrea PENNINI, Docteur,
Chercheur contractuel,
Université de Turin.

Maria-Anne PRIVAT-SAVIGNY, Conservateur en Chef du patrimoine,
Musées nationaux et domaine des châteaux de Compiègne et de Blérancourt.

Mario RIBERI, Docteur,
Université de Turin,
Post-doctorant Université Côte d'Azur — ERMES.

Michele ROSBOCH, Professeur,
Université de Turin.

Franck ROUBEAU, Professeur,
Lycée Jean Moulin (Albertville).

Noël SIMON-CHAUTEMPS, Société d'histoire et d'archéologie d'Aime.

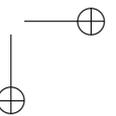
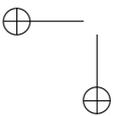
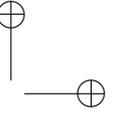
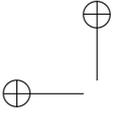
Christian SORREL, Professeur,
Université Lyon II — LARHRA (Religions et croyances).

Cinzia SULAS, Doctorante,
Université La Sapienza, Rome.

Simonetta TOMBACCINI VILLEFRANQUE, Attachée de conservation du patri-
moine, Archives départementales des Alpes-Maritimes.

Olivier VERNIER, Professeur,
Université Côte d'Azur — ERMES.

I. Principes, débats, conflits



ENTRE GALLICANISME ET TRADITION ITALIENNE : LA MORT CIVILE DES RELIGIEUX DANS LES ÉTATS DE SAVOIE (XVI^e-XIX^e SIÈCLES)

ELISA MONGIANO

Université de Turin

AU DÉBUT DU XVII^e SIÈCLE, le vénitien Paolo Sarpi, auteur de la célèbre *Histoire du concile de Trente*, disait que, dans les matières ecclésiastiques, le duc de Savoie, étant plus proche de la France que de l'Italie, utilisait le plus souvent le droit français, « *Dux Allobrogum Franciae proximus saepius iure Francisco utitur* »¹. Et, à l'époque, utiliser le droit français dans les matières ecclésiastiques voulait dire, en principe, suivre les « usages gallicans ».

La remarque de Paolo Sarpi était pertinente : il avait sans doute raison, mais pas complètement. Au cours des siècles, les États de Savoie ont été, en effet, très nettement influencés par les institutions françaises. C'est une conséquence de leur position géographique, à cheval sur les Alpes, et aussi de leur histoire politique. Mais, région frontière entre la France et l'Italie, ils ont été aussi soumis à l'influence de la tradition juridique italienne, ce qui a, parfois, conduit à la coexistence des institutions françaises et italiennes.

Un bon exemple nous en est offert par les problèmes concernant les effets juridiques des vœux de religion, en particulier du vœu de pauvreté. L'aspect crucial est représenté par l'introduction, dans le courant du XVI^e siècle, de la mort civile entraînée par la profession religieuse et par les questions qu'elle a posées par la

1. Cité par Joseph-Henri Costa de Beauregard, *Mémoires historiques sur la Maison Royale de Savoie et sur les Pays soumis à sa domination...*, Turin, 1816, III, p. 127.

suite. Pour saisir l'exacte portée que cette institution de la mort civile a eue sous l'Ancien régime, il en faut rappeler les aspects essentiels².

L'assimilation de la profession religieuse à la mort remonte aux origines du monachisme. Elle est intimement liée à l'essence de la vie religieuse. Le moine doit « mourir au monde », se détacher de toutes les préoccupations terrestres, pour se dédier à Dieu, visant à la perfection par la pratique des vertus, en particulier de la chasteté, de la pauvreté et de l'obéissance. La persévérance dans ces vertus est assurée par les vœux que le religieux prononce en faisant sa profession.

À l'origine, il s'agit d'un engagement purement religieux, extra-juridique, sans conséquence au point de vue des lois séculières : les moines restent des laïcs et, comme tels, sont soumis au droit commun. Les choses vont changer à partir du moment où la loi civile commence à reconnaître et sanctionner les vœux solennels de religion.

Peu à peu, la législation séculière, suivie par celle de l'Église, frappe d'incapacités spéciales ceux qui ont fait la *professio religiosa*. Autrement dit, ceux qui prononcent les trois vœux solennels de religion contractent l'incapacité de faire des actes en contradiction avec ces vœux. Pour ce qui concerne le vœu de pauvreté, le religieux profès ne peut plus rien posséder en propre et, par suite, ne peut plus avoir de patrimoine. De là deux problèmes. Il s'agit premièrement d'établir de quelle façon doit être réglée la dévolution des biens dont le religieux n'a pas disposé avant sa profession, et deuxièmement de savoir qui doit profiter des successions qui auraient été déferées au religieux s'il était resté dans le monde. La question

2. Raoul Naz, « Mort civile », in *Dictionnaire de droit canonique*, publié sous la direction de Raoul Naz, VI, Paris 1957, col. 954-957 ; François Richer, *Traité de la mort civile, tant celle qui résulte des condamnations pour cause de crime, que celle qui résulte des vœux en religion*, Paris, 1755, pp. 546-918 ; Antonio Pertile, *Storia del diritto italiano dalla caduta dell'impero romano alla codificazione*, IV, *Storia del diritto privato*, Torino, 1893, pp. 111-114, 388-395 ; Emile Chénon, *Histoire générale du droit français public et privé*, II/1, *Période féodale et coutumière (du X^e au XVI^e siècle) — Période monarchique*, publié par Olivier-Martin, Paris, 1929, pp. 16-20 ; Anne Lefebvre-Teillard, *Introduction historique au droit des personnes et de la famille*, Paris, 1996, pp. 61-62. Pour la période médiévale, voir en particulier Eugène Louis, *Des effets de la « professio monastica » quant aux droits du patrimoine*, thèse droit, Paris 1896 ; Edmond Durtelle de Saint-Sauveur, *Recherches sur l'histoire de la théorie de la mort civile des religieux dès origines au seizième siècle*, Rennes, 1910 ; pour l'époque moderne, Charles Landry, *La Mort civile des religieux dans l'ancien droit français. Étude historique et critique*, Paris, 1900 ; André Faré, *Les Vœux monastiques et leurs effets civils dans l'ancien droit et le droit moderne*, thèse droit, Paris, 1902, surtout pp. 120-143 ; Marthe Folain-Le Bras, *Un projet d'ordonnance du chancelier Daguesseau. Étude de quelques incapacités de donner et de recevoir sous l'Ancien Régime*, préface d'André Regnault, Paris, 1941, pp. 161-295 ; Gabriel Lepointe, « Réflexions sur des textes concernant la propriété individuelle des religieux dans la région lilloise », *Revue d'histoire ecclésiastique*, XLIX (1954), pp. 743-769 ; Pierre-Clément Timbal, « La vie juridique des personnes morales ecclésiastiques en France aux XIII^e et XIV^e siècles », in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, II, Paris 1965, pp. 1425-1445, surtout pp. 1429-1431. Sur ce thème, ont consacré leurs mémoires de DEA, Patricia Doron, *La mort civile des religieux, étude sur la condition juridique du clergé régulier dans l'ancien droit français*, mémoire de DEA, histoire du droit, Université Paris II, 1989 ; Guillaume Dumont, *La mort civile dans l'ancien droit. La fiction juridique d'une mort avancée*, mémoire de DEA, histoire et anthropologie juridiques, Université Paris X, 2001-2002, pp. 11-42. Pour les États de Savoie, Elisa Mongiano, « Gli effetti civili dei voti religiosi tra “usi gallicani” e “usi d'Italia” », *Rivista di Storia del Diritto Italiano*, LXXIV(2001), pp. 79-131 ; Eadem, *Immunità e giurisdizione negli Stati sabaudi tra XVI e XVIII secolo*, Torino, 2008, pp. 1-78.

n'était pas évidemment de moindre importance : elle était liée au problème plus général des immunités et des privilèges dont jouissaient les biens d'Église et à l'inaliénabilité de la propriété ecclésiastique.

À propos des droits patrimoniaux des moines, se forment, au cours du Moyen Âge, deux courants contraires, qui aboutissent à deux systèmes différents. Le premier, qui remonte à la législation de Justinien, sera à l'origine du système romano-canonique de la *dedicatio* ; le second, qui vient du droit coutumier, au système de la mort civile.

D'après les Novelles 5 de l'année 535, et 123 de de l'année 546, le profès se donnait corps et biens à Dieu : c'était donc le monastère où il entrait qui recueillait tout son patrimoine, s'il n'avait pas disposé de ses biens avant de faire profession. Cette théorie romaine fut reprise, au début du XII^e siècle, à la découverte de la compilation de Justinien, par les civilistes de l'école de Bologne ; on peut citer à ce propos les célèbres Authentiques *Ingressi* et *Si qua mulier*, insérées dans le Code³. Mais elle fut surtout adoptée par le droit canonique, qui en tira d'importants développements, notamment celui que le monastère ne recueillait pas les biens du profès à titre d'héritier, bien que le profès fut censé mort, mais les acquérait comme un *paterfamilias* acquérait jadis les biens d'un adrogé. D'après cette théorie de la *dedicatio*, que le droit canonique fit sienne, le profès, désormais incapable d'acquérir pour lui, devient aussi un instrument d'acquisition pour son monastère, comme le *filius familias* romain pour le *pater*. Le droit canonique étendait cette règle même aux acquisitions à titre gratuit, provenant de successions ou de donations⁴.

Le droit de l'Église réussit, grâce au droit romain, à faire recevoir cette théorie dans les pays de droit écrit, mais il rencontra une résistance très marquée dans les pays de droit coutumier. Puisque le profès était censé mourir au moment de sa profession, c'étaient ses parents les plus proches qui devaient hériter. Et d'après le même principe, le religieux était déclaré incapable de succéder à ses parents et de recevoir d'eux ou de tiers des donations, exceptées les donations de rentes viagères. À la théorie romano-canonique de la *dedicatio* vint donc s'opposer celle coutumière de la mort civile⁵. Elle fait son apparition à la fin du XII^e siècle et se développe bientôt en France en Angleterre et en Allemagne.

C'est seulement à propos des ordres mendiants que les deux systèmes se correspondaient dans les effets. Les ordres mendiants, dont les règles demandaient, à leur origine du moins, le renoncement à la propriété non seulement en ce qui concerne

3. L'Auth. *Ingressi* ad C. 1, 2, 13, en reprenant les textes des Nov. 5 et 76, précise : « *Ingressi monasteria ipso ingressu se suaque dedicant Deo ; nec ergo de his testantur, utpote nec domini rerum* », tandis que l'Auth. *Si qua mulier* ad C. 1, 2, 13 reprend les textes de Nov. 123, 37 e Nov. 123, 38.

4. Au Décret de Gratien (*Decretum Grat.*, C. 19, q. 3, c. 9-10) viennent très vite s'ajouter les décrétales des papes Innocent III (*Extra* 3, 35, 6), Honorius III (*Extra* 3, 31, 22), Innocent IV (*Sextus* 3, 14, 1) et Boniface VIII (*Sextus* 3, 15, 1) et les commentaires des canonistes à ces textes.

5. En sens inverse, le religieux profès ne pouvait plus tester : sur ce point les deux droits, canonique et coutumier, étaient d'accord. Le pape accordait quelquefois des dispenses à certains religieux de succéder à leurs parents ou de tester. Mais la jurisprudence civile n'admettait pas la validité de ces dispenses.

chacun des religieux en particulier, mais aussi le renoncement à la propriété communautaire, obligeaient à se dessaisir des immeubles hérités. Parmi eux, les couvents des Mineurs, dont l’incapacité absolue avait été proclamée par Clément V en 1312, étaient seuls inaptes à acquérir les biens dévolus à leurs membres⁶.

En France, la théorie de la mort civile se développe dès le XIII^e siècle dans les pays coutumiers et dans le courant du XV^e siècle elle est étendue par la jurisprudence à l’ensemble du royaume. Au XVI^e siècle, son triomphe définitif sur la théorie de la *dedicatio* est marqué par la rédaction officielle des coutumes et par l’édit de Châteaubriant, qui, en 1532, introduit le système en Dauphiné⁷.

En Italie, à cause de la persistance de la tradition romaine, l’on pourrait s’attendre à voir appliquer purement et simplement, au cours du Moyen Âge, le système romano-canonique. En réalité, il faut compter avec les statuts municipaux, qui, en cette matière, comme en bien d’autres, sont souvent venus déroger au *ius commune*. Ces dérogations concernent surtout le principe selon lequel, par la profession religieuse, les biens du religieux sont attribués au monastère⁸. Mais, parfois, même le principe d’après lequel les successions advenues au religieux depuis sa profession sont déferées au monastère est contesté par certains statuts. Toutefois, l’application des statuts n’est pas sans problèmes, et les juristes se posent bientôt la question de leur légitimité. Pour les canonistes, ces dispositions, en particulier celles qui écartent les religieux profès de la succession de leurs parents, sont nécessairement dénuées de validité, car elles sont contraires à la *libertas Ecclesiae* et peuvent avoir pour conséquence de détourner de la volonté d’embrasser la vie ecclésiastique. Quant aux légistes, ils ne peuvent nier que les statuts semblent s’opposer non seulement aux principes du droit canonique, mais aussi aux principes reconnus par la législation civile, en premier lieu par l’Authentique *Cassa*⁹. Toutefois, beaucoup d’entre eux emploient les ressources de leur dialectique pour arriver à prouver la validité des statuts. C’est le cas de Bartole et aussi celui de son élève Balde¹⁰. Il n’en reste pas moins que, au milieu du XV^e siècle, l’opinion d’après

6. Décrétale *Exivi de paradiso* (Clem. 5, 11, 1). A ce propos, Andrea Bartocci, *Ereditare in povertà. Le successioni a favore dei Frati Minori e la scienza giuridica nell’età avignonese (1309-1376)*, Napoli, 2009, surtout pp. 19-42.

7. En outre, c’est au cours du XVI^e siècle que, comme l’a démontré Edmond Durtelle, ce système est introduit, sur l’exemple français, dans « toute une série de contrées auxquelles il était jusque-là demeuré étranger » (Edmond Durtelle de Saint-Sauveur, *op. cit.*, p. 160-165).

8. À ce propos, nous pouvons citer les statuts de Turin de 1360, d’après lesquels seule la dédication expresse des biens avant la profession est autorisée : voir l’édition de Dina Bizzarri, *Gli Statuti del Comune di Torino del 1360*, Torino, 1933, p. 36, aux chap. XLII (*De re data per aliquam personam que se reddiderit alicui ecclesie vel loco religioso, quod ecclesia vel locus religiosus habeat ea sola que tempore redditionis dedit*) et XL (*De re immobili legata vel donata per aliquam personam de Taurino alicui ecclesie vendenda et titulo venditionis tradenda infra annum et diem alicui civi layco Taurini*).

9. Auth. *Cassa et irrita* ad C. 1, 2, 12. À ce propos, Maria Gigliola di Renzo Villata, « La *Constitutio in Basilica Beati Petri* nella dottrina del diritto comune », *Studi di storia del diritto*, II, Milano 1999, p. 151-301, et en particulier pp. 160-174, 215-286.

10. Bartolo da Sassoferrato, *Super prima Codicis exposita commentaria domini Bartoli de Saxoferato...*, ad C. 2, 3, 30 *de pactis*, l. ult. *De questione tali*, n. 6, ed. Venetiis, per Baptistam de Tortis, 1526, c. 51v.-52r. ; Baldo degli Ubaldi, *Baldi Ubaldi Perusini iurisconsulti commentaria in primum Codicis librum*, ad C. 1, 3, 54 (56), 1 *de episc. et cler.*, l. *Deo nobis*, § *Hoc etiam*, n. 8, ed. Venetiis, apud Iuntas, 1572, c. 64v.

laquelle le statut privant le religieux du droit de succéder est toujours nul est considérée comme la *communis opinio*, la commune opinion des jurisconsultes¹¹. La validité des statuts étant douteuse, c’est plutôt à la pratique des renonciations qu’on a recours pour sauvegarder les patrimoines des familles et empêcher l’accroissement du patrimoine ecclésiastique.

Pourtant, le système romano-canonique, quoique gravement contrarié par cette pratique des renonciations, garde toute son importance. Au milieu du XVI^e siècle, le concile de Trente vient lui apporter une nouvelle vigueur. Dans sa XXV^e et dernière session, en décembre 1563, le concile avait abordé les problèmes de la réforme des ordres religieux et confirmé, entre autres, le principe de la *dedicatio*¹². Le décret *De regularibus*, ainsi que les autres concernant la discipline ecclésiastique, fut reçu et publié par les princes italiens, ce qui contribua à rendre plus nette la différence entre « usages gallicans » et « usages d’Italie ». En plus, le contrôle de l’Église sur la discipline extérieure du clergé et des fidèles s’exerce d’une façon plus nette, visant, entre autres, à empêcher l’introduction dans la législation séculière des nouvelles dispositions contrastant avec les privilèges et les immunités ecclésiastiques¹³.

Venons-en maintenant aux États de Savoie. C’est exactement avec cette différence entre la France et l’Italie, qu’on doit compter pour comprendre la politique ecclésiastique des ducs de Savoie.

Jusqu’au XVI^e siècle, il n’y a, dans la législation ducale, aucune disposition ayant rapport aux biens des religieux. Toutefois, le problème devait exister, puisque, en avril 1534, les représentants des États de la Savoie avaient demandé l’intervention du duc Charles II pour empêcher que les donations et les legs faits « *in ecclesiasticas personas* » n’enrichissent les monastères aux dépens des familles¹⁴. La requête resta sans effets ; deux ans après, la Savoie et le Piémont furent occupés par François I^{er}. L’occupation française se prolongea jusqu’à 1560 et ne fut pas sans conséquences en ce qui concerne notre thème, contribuant, entre autres, à consolider l’esprit

11. Entre autres, Giason del Maino, *Iasonis Mayni Mediolanensis in primam Codicis partem commentaria*, ad C. 2, 3, 30 *de pactis*, l. ult. *De quaestione tali*, n. 26, ed. Venetiis, apud Iuntas, 1573, f. 64r. Pour plus de détails, voir aussi Eugène Louis, *Des effets de la « professio monastica »*..., *op. cit.*, pp. 15-87 ; Edmond Durtelle de Saint-Sauveur, *op. cit.*, pp. 85-101.

12. « *Nemini igitur regularium tam virorum quam mulierum licet bona immobilia vel mobilia, cuiuscumque qualitatis fuerint etiam quovis modo ab eis acquisita, tamquam propria aut etiam nomine conventus possidere vel tenere, sed statim ea superiori tradantur conventuique incorporentur* » (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, edidit Centro di Documentazione Istituto per le Scienze Religiose – Bologna, curantibus Josepho Alberigo, Perikle-P. Joannou, Claudio Leonardi, Paolo Prodi, consultante Huberto Jedin, Basileae, 1962, pp. 752-753, sessio XXV, *De regularibus*, c. 2).

13. *Il concilio di Trento e il moderno*, a cura di Paolo Prodi e Wolfgang Reinhard, Bologna 1997 (*Annali dell’Istituto storico italo-germanico*. Quaderno 45) ; *I tempi del concilio. Religione, cultura e società nell’Europa tridentina*, a cura di Cesare Mozzarelli e Danilo Zardin, Roma 1997 ; Rodolfo Savelli, « Da Venezia a Napoli : diffusione e censura delle opere di Du Moulin nel Cinquecento italiano », in *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, VI giornata Luigi Firpo. Atti del convegno 5 marzo 1999, a cura di C Stagno, Firenze, 2001, pp. 101-154 ; Carlotta Latini, *Il privilegio dell’immunità. Diritto d’asilo e giurisdizione nell’ordine giuridico dell’età moderna*, Milano, 2002 (Università di Macerata. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza, ser. II, 109), pp. 31-42.

14. *Parlamento sabauda*, IX, p.te seconda, *Patria oltramontana*, II, per cura di Armando Tallone, Bologna, 1937, p. 641.

gallican, qui, en partie, inspirait les usages ecclésiastiques traditionnellement appliqués en Savoie¹⁵.

C'est le duc Emmanuel-Philibert, fils et successeur de Charles II, remis dans la possession de ses États par le traité de Cateau-Cambrésis, qui pourvoit à régler la matière par un édit « perpétuel et irrévocable », donné à Chambéry le 2 mars 1563, au vu des remontrances présentées par les « syndics des estatz de noz duchez et pays du ressort de nostre Sénat de Savoie », c'est-à-dire du ressort de la cour souveraine qui avait été instituée en 1559 par le même Emmanuel-Philibert et qui avait hérité des compétences de l'ancien conseil ducal résidant à Chambéry, mais aussi des attributions de la cour de Parlement établie dans cette ville par François I^{er}¹⁶.

La lecture de l'édit nous apprend que les représentants des États avaient « remontré » au duc les inconvénients qui résultaient de ce que « les religieux et religieuses dudit païs, encore qu'ils soient profés expressement ou taisiblement recueillent les successions qui leur adviennent par le decez de leurs parens tout ainsy et par la forme et maniere qu'ils feroient s'ils n'estoient religieux ». Cette pratique était contraire aux intérêts des familles, puisque « les maisons des nobles et roturiers » se trouvaient « grandement foulées et diminuées », mais elle était également contraire aux intérêts du duc, pourvu que « par succès de temps à l'advenir les Églises et Monasteres dudit pays auroyent la pluspart du temporel d'iceux et nous par la négligence et incuriosité de noz officiers et autrement, demeurerions frustrez des services que lesdictz nobles et roturiers nous doivent ».

En prenant acte de ces remontrances, Emmanuel-Philibert ordonne, partant, de sa « certaine science, pleine puissance et auctorité souveraine », que « les religieux et religieuses, de quelque religion que ce soit, mendians ou non mendians, depuis qu'ils seront profés, taisiblement ou par expres, seront [...] tenez et reputez inhabiles et non capables de succeder ». Par conséquent, il est prévu que ces successions

15. Voir surtout Giovanni Castellari, *Degli usi gallicani in alcune chiese d'Italia. Studio di diritto ecclesiastico*, Torino 1898, passim ; Pier Carlo Boggio, *La Chiesa e lo Stato in Piemonte. Sposizione storico-critica dei rapporti fra la Santa Sede e la Corte di Sardegna dal 1000 al 1854 compilata su documenti inediti*, I, Torino, 1854, pp. 51-52 ; Francesco Ruffini, « Lo Stato e la Chiesa in Italia », in Emil Friedberg, *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, Torino, 1893, pp. 118-119 ; Rinaldo Bertolino, *Ricerche sul giuramento dei vescovi. Contributo allo studio del diritto ecclesiastico subalpino*, I, Torino, 1971, pp. 131-133 ; Achille Erba, *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiano e assolutismo ducale (1580-1630)*, Roma, 1979, passim.

16. Publié dans *Brief recueil des edicts de tres illustre prince Emanuel Philibert, par la grace de Dieu duc de Savoie, et des arrests donnez par son souverain Senat seant à Chambéry, sur les fait de la religion, justice et politique*, Chambéry, par François Pomar l'ainé, 1567, pp. 123-126 ; réédité par Gaspard Bally, *Recueil des édits et reglement de Savoye depuis Emanuel Philibert jusques à présent...*, Chambéry, 1679, pp. 117-119, et aussi par Felice Amato Duboin, *Raccolta per ordine di materie delle leggi, editti, manifesti, ecc. pubblicati dal principio dell'anno 1681 sino agli 8 dicembre 1798 sotto il felicissimo dominio della Real Casa di Savoia*, VII, Torino, 1831, pp. 212-217. En principe, la publication des décrets du concile de Trente avait été autorisée par le duc Emmanuel Philibert dans toutes les provinces, en-deçà et au-delà des Alpes, mais en Savoie, le Sénat déclara de les recevoir seulement « *quo ad dogmata fidei* ». Pour la création de la Cour de Parlement de Turin, Isidoro Soffietti, « La costituzione della Cour de parlement di Torino », *Rivista di Storia del Diritto Italiano*, XLIX(1976), pp. 301-308. Sur les Sénats et leurs compétences, voir en particulier les études réunies dans *Les Sénats de la Maison de Savoie (Ancien régime-Restauration)*, I *Senati sabaudi fra antico regime e restaurazione*, a cura di Gian Savino Pene Vidari, Torino, 2001.

seront déferées aux autres parents « d’iceux religieux et religieuses », qui seront appelés à les recueillir « tout ainsi et par la forme et manière qu’ils eussent fait, ou peu faire, si iceux religieux ou religieuses feussent morts au tems de l’escheute d’icelles successions ». C’était évidemment le système de la mort civile.

Une fois établie l’incapacité de succéder des religieux profès, l’édit règle le sort des biens possédés par les religieux lors de leur profession, en déclarant qu’il « leur sera loysible en disposer à leur volonté », mais ajoutant, tout de suite, que cette liberté ne pourra être exercée « au proffict des monastères, églises, collèges et autre gens de mains mortes ». Il est bien évident que la préoccupation de se garantir contre la mainmorte est bien plus vivement marquée que celle de la conservation des biens dans les familles, puisque le religieux pourra disposer de ses biens en faveur de qui il voudra, sauf en faveur d’établissements de mainmorte. En tout cas, il est dérogé à cette interdiction en faveur du monastère où il entre, à la condition que la donation « n’excède le tiers » des meubles et « pourveu qu’ils n’ayent esté instiguez et persuadez par aucuns religieux » du même monastère.

L’édit ducal est très semblable, sinon identique, à celui de Châteaubriant : le duc de Savoie abroge le principe de la dédication tacite des biens au profit du monastère par le seul fait même de la profession, limite aux tiers des meubles la quotité dont le religieux peut disposer au profit de son monastère et enlève aux religieux profès la faculté de succéder désormais à leurs parents.

Peut-on en conclure qu’Emmanuel-Philibert a voulu suivre l’exemple de François I^{er} ? C’est l’idée la plus répandue. Nous la trouvons affirmée au XVIII^e dans certains mémoires ; elle est confirmée par la plupart des auteurs, qui, surtout entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e, ont traité des institutions ecclésiastiques du royaume de Piémont-Sardaigne. L’ordonnance de François I^{er}, toutefois, n’est que le modèle indirect de notre édit. La clé nous est offerte, entre autres, par un passage de son texte. Dans le dispositif de l’édit, le duc déclare, en effet, vouloir rétablir ce que « ià cy devant par quelque temps avoit esté observé » ; tandis que le roi de France avait dit vouloir ramener la condition des religieux du Dauphiné « aux façons, formes et anciennes coutumes de notre royaume ». La formule employée par Emmanuel-Philibert ne semble pas se rapporter à l’existence d’une coutume à cet égard, mais plutôt à un acte législatif antérieur.

En effet, le véritable précédent de l’édit de 1563 est représenté par l’ordonnance, longtemps oubliée, d’un autre roi de France, Henri II, donnée à Paris en juin 1553¹⁷. Bien qu’identique, dans la forme et dans la teneur à celle de Châteaubriant, l’ordonnance d’Henri II est expressément adressée à « nos duché [au singulier] et pays du ressort de notre Parlement de Savoie ». Dix ans après, Emmanuel-Philibert reprend, comme nous avons déjà vu, à peu près la même formule. Cette fois il est question de « noz duchez [au pluriel] et pays du ressort de notre Sénat de Savoie », puisque le ressort du Sénat comprend le duché de Savoie, mais aussi

17. Archives Départementales de la Savoie, Série SA, n.239, le texte est a été publié dans *Parlamento sabauo*, XI, Pte seconda, *Patria oltramontana*, IV, *Appendici alle Assemblee della Savoia e della Bresse*, per cura di Armando Tallone, Bologna, 1940, pp. 77-78 ; Elisa Mongiano, *Immunità e giurisdizione...*, op. cit., pp. 120-122.

le duché d'Aoste, traditionnellement considéré comme faisant partie *ab immemorabili* de la patrie savoyarde, « patrie nostre cismontane »¹⁸. Au contraire, l'édit d'Henri II ne concernait pas la vallée d'Aoste, qui, étant restée neutre, n'avait pas été occupée par les armées du roi de France.

Emmanuel-Philibert publiera en 1567 un autre édit interdisant aux mainmortes d'acquérir et posséder des immeubles, « soit nobles ou roturiers », sans avoir préalablement demandé et obtenu du prince les patentes d'amortissement¹⁹. Là aussi, le duc reprendra l'ordonnance donnée toujours par Henri II en juillet 1547 et destinée à la Savoie²⁰.

Les dispositions d'Henri II représentent l'un des éléments essentiels, sinon l'essentiel, sur lesquels se fonde la légitimité de l'édit d'Emmanuel-Philibert. À défaut d'anciennes coutumes, elles permettent de présenter l'édit comme simple confirmation d'une pratique déjà appliquée en Savoie, en le mettant à l'abri de toute exception d'invalidité de la part des autorités ecclésiastiques. Les autres éléments sont la requête des États, qui porte sur les exigences de l'utilité privée et surtout du bien public, et l'autorité souveraine, dont le duc déclare jouir. Il faut noter à ce propos que l'idée de la souveraineté et de ses attributs qu'inspirent les dispositions d'Emmanuel-Philibert et plus généralement la politique ecclésiastique du duc de Savoie prend pour modèle les prérogatives de puissance publique exercées par le roi de France. Mais c'est surtout en comptant avec l'absence d'un précédent semblable pour le Piémont qu'on peut, du moins en partie, comprendre pourquoi le système de la mort civile n'arrivera à franchir les Alpes qu'au XVIII^e siècle.

À la continuité de la législation correspond l'uniformité de la jurisprudence. Si le duc de Savoie reprend dans ses édits les ordonnances des rois de France, le Sénat de Savoie suit la jurisprudence française pour les appliquer ; on peut voir à ce propos les arrêts du Sénat rapporté par le président Antoine Favre²¹ dans son *Codex Fabrianus*, recueil publié à Lyon en 1606²².

18. Voir les lettres patentes données à Chambéry le 13 juin 1534 (Archivio di Stato di Torino, *Archivio di Corte, Materie politiche relative all'interno, Protocolli dei segretari ducali, Serie rossa*, vol. 171, c. 136 ; le texte a été édité par Giovanni Castellari, *Degli usi gallicani...*, op. cit., Torino, 1898, p. 117.

19. Gaspard Bally, *Recueil des édits...*, op. cit., p. 120-122 ; Felice Amato Duboin, *Raccolta per ordine di materie delle leggi...*, op. cit., pp. 75-80.

20. *Règlement pour la justice de Savoye*, Lyon, 1553, p. 390.

21. Antoine Favre, président du Sénat de Savoie (1610), peut être considéré comme un juriste de 'frontière'. Élève des Jésuites à Paris, étudiant en droit à l'université de Turin, lié aux idées de l'humanisme juridique et, partant, assez critique dans ses œuvres doctrinales envers les praticiens (*De erroribus pragmaticorum et interpretum iuris*, 1598) et, en même temps, engagé, lui aussi, dans la pratique, en tant que magistrat et auteur d'un recueil de jurisprudence. Pour plus de détails, Bernard Barbiche, « Favre Antoine », in *Dictionnaire de biographie française*, publié sous la direction de Roman D'Amat, XIII, Paris, 1975, col. 857-862, mais aussi les notices données par Carlo Dionisotti, *Storia della magistratura piemontese*, Torino 1881, I, pp. 493-496 ; Eugène Burnier, *Histoire du Sénat de Savoie et des autres compagnies judiciaires de la même province*, II, Paris, 1865, pp. 520-538, 563-568 ; Laurent Chevallier, *Recherches sur la pénétration du droit romain en Savoie des origines à 1789*, Annecy, 1953, pp. 159-178 ; Italo Birocchi, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Torino, 2002, pp. 284-285.

22. Antoine Favre, *Codex Fabrianus definitionum forensium et rerum in sacro Sabaudiae Senatu tractatarum*, Lugduni 1606, lib. I, tit. II, def. XLIV ; lib. I, tit. III, def. II, def. XXVII ; def. XXX-XXXII ; lib. VI, tit. XXII, def. XXV. Voir aussi Elisa Mongiano, *Immunità e giurisdizione...*, op. cit., pp. 37-39.

Mais il ne s’agit pas d’un intérêt à sens unique. Aussi, les juristes français — et ceux des pays de coutumes et ceux des pays de droit écrit — comptent avec la législation et la jurisprudence des États de Savoie. Il suffira à ce propos de proposer deux exemples. C’est d’abord le cas du célèbre René Choppin, avocat au Parlement de Paris. Dans le troisième livre de son traité de la police ecclésiastique, publié pour la première fois à Paris en 1577, Choppin mentionne l’édit d’Emmanuel-Philibert pour démontrer que le principe « *Coenobium ingressi bona conventui non acquiri* » était appliqué par les Allobroges aussi, donc hors du royaume de France²³.

Un autre témoignage nous vient de Jean-Guy Basset, avocat au Parlement de Grenoble, et de son recueil d’arrêts publiés à Grenoble en 1668. Dans son commentaire de l’ordonnance de Châteaubriant, Basset allègue l’opinion d’Antoine Favre pour prouver que les religieux profès devaient être considérés exclus de la succession testamentaire aussi bien que de la succession *ab intestat*. Il s’agissait, en effet, d’un point que soit François I^{er} soit, surtout, Emmanuel-Philibert avaient laissé dans l’incertitude et sur lequel le Sénat de Savoie avait dû se prononcer en juin 1591²⁴.

Il est évident que les deux exemples cités, et surtout le dernier, peuvent se rapporter à la méthode de la *communis opinio* suivie à l’époque par les jurisconsultes. Mais il n’en reste pas moins que tous les deux attestent l’existence, dans la matière qui nous intéresse, d’un droit commun à la France et à la partie transalpine des États de Savoie²⁵.

Quant à la partie ‘italienne’ et surtout au Piémont, le système romano-canonique, en l’absence de législation ducal en la matière, reste en vigueur, sauf évidemment la possibilité pour les familles d’avoir recours à la pratique des renonciations. Il est vrai que les statuts locaux, en principe, auraient dû déroger aux dispositions du *ius commune*, mais la question de leur légitimité était encore débattue, tandis que la renonciation ne posait pas de problème, étant admise par le droit canonique, du moins par rapport aux filles dotées, et ayant été plus récemment réglée quant aux religieux par le concile de Trente²⁶.

L’influence ‘gallicane’ devient encore plus évidente, au début du XVIII^e, avec la politique suivie en matières ecclésiastiques par Victor-Amédée II, duc de Savoie en 1684, puis roi de Sicile en 1713 et finalement de Sardaigne en 1720. L’édit publié

23. René Choppin, *Renati Choppini Andegavi Jurisconsulti et in Regio Parisiensi Senatu Causarum Patroni De Sacra Politia Forensi Libri III ad Henricum III Galliarum et Poloniae Regem*, Parisiis, apud N. Chesneau, 1577, pp. 547-549.

24. Jean-Guy Basset, *Plaidoyez de maistre Jean Guy Basset, advocat-concistorial au Parlement de Grenoble, ensemble divers arrests et règlement du Conseil et dudit Parlement, sur plusieurs notables questions ès matières bénéficielles, civiles et criminelles...*, Grenoble, Chez Jacques Petit, 1668, *Arrests*, Liv. I, ch. XVII *De quoy les moines peuvent disposer et comment ils peuvent succeder ou avoir des biens par donation ou autrement*, pp. 31-32.

25. Sur la naissance et la circulation d’un modèle juridique français à partir du XVI^e siècle, voir Sylvain Soleil, *Le Modèle juridique français dans le monde, Une ambition, une expansion (XVI^e-XIX^e siècle)*, Paris, 2014, pp. 21-64.

26. « Nulla quoque renunciatio aut obligatio antea facta, etiam cum iuramento vel in favorem cuiuscumque causae piae valeat, nisi cum licentia episcopi sive eius vicarii fiat intra duos menses proximos ante professionem, ac non alias intelligatur effectum suum sortiri, nisi secuta professione; aliter vero facta, etiamsi cum huius favoris expressa renuntiatione, etiam iurata, sit irrita et nullius effectus » (*Concilium Tridentinum*, sessio XXV, cap. XVI, in *Conciliorum oecumenicorum decreta...*, op. cit., p. 757).

par le duc le 3 mai 1702 est très significatif à ce propos. Quoique donné à Turin, il concernait, comme celui de 1563, les « États de là les monts » et était présenté par le duc comme simple « exécution, interprétation et ampliation du susdit édit de 1563 »²⁷.

En réalité, il allait bien plus loin. Dans le but de sauvegarder « les raisons du bien public et de notre service », le duc statue que « tous religieux et religieuses profès [...] qui, après les années de noviciat, auront fait profession expresse ou tacite par vœux solennels ou simples [...] soient censez [...] pour morts civilement, incapables de tester et disposer de leurs biens, [...], tout comme ils étoient déjà exclus des successions ab intestat » par l'édit de 1563. Par conséquent, les « successions, soit légitimes que testamentaires, qui leur pourraient être déférées » appartiendront « au plus proche parent de ceux qui les auront délaissées, ou bien à ceux qui par des dispositions légitimes les pourront recueillir par des institutions, substitutions ou autrement ». La véritable nouveauté n'était pas l'exclusion des successions testamentaires, mais l'incapacité dérivant des vœux simples. Et c'était une nouveauté introduite contre la Compagnie de Jésus, étant donné la particularité de la règle des Jésuites, qui prévoyait trois séries de vœux, dont seulement la dernière, prononcée, parfois, plusieurs années après la conclusion du noviciat, correspondait aux vœux solennels²⁸.

Mais il y avait aussi d'autres nouveautés également frappantes. En particulier, il était prévu que « tant les Jesuites, que tous autres, qui auront porté l'habit de quelque ordre que ce soit, pendant six ans, dès le jour de leur vesture [...], quand même ils n'auroient fait aucun vœux, ou seulement fait les vœux simples, soient censez morts civilement », sans pouvoir « rentrer dans leurs propres biens dans le cas qu'ils viennent quitter l'habit, sauf de leur être pourvu de quelque provisions alimentaires convenables ». Ce qui était évidemment contraire au principe canonique, d'après lequel *habitus non facit monachus, sed professio regularis*²⁹.

En effet, il s'agissait, dans l'ensemble, de nouveautés pour la Savoie, mais pas pour la France. Tout simplement, les dispositions de 1563 étaient mises à jour, en tenant compte des ordonnances publiées entre temps par les rois de France, à savoir surtout celles de Blois de 1579 et de Paris de 1629³⁰, ainsi que de l'édit de

27. Archives départementales de la Savoie, Série SA 239, publié par Elisa Mongiano, *Immunità e giurisdizione...*, op. cit., pp. 126-131.

28. La question était de savoir si, à raison de la particularité de leurs règles, les Jésuites devaient être frappés de mort civile dès lors qu'ils avaient prononcé leurs vœux ou seulement lorsqu'ils avaient prononcé les derniers vœux. Emile Jombart, « Jésuites (Règles des) », in *Dictionnaire de droit canonique*, op. cit., VI, Paris 1957, col. 131-139.

29. Décretale *Porrectum nobis* (Extra 3, 31, 13).

30. « Toutes personnes, qui après l'an de probation, auront pris l'habit de religieux profez de quelque ordre que ce soit et demeuré cinq ans, avec le dit habit, dans le monastère ou ils l'auront pris ou autre du même ordre, seront censez et reputez profez et partant incapables de disposer de leurs biens, succéder à leurs parents ni recevoir aucune donation » (*Recueil général des anciennes lois depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789*, par MM. Isambert, Taillandier, Decrusy, XVI, Paris, 1829, pp. 223-344, n. 162, et en particulier p. 227).

rétablissement des Jésuites de 1603³¹. Il est vrai que l'édit de 1603 reconnaissait aux Jésuites « licenciés ou congédiés » par la Compagnie le droit de « rentrer en leurs biens comme auparavant »³², mais il est aussi vrai que les Parlements de Paris et de Grenoble avaient suivi, à ce propos, la solution contraire, c'est-à-dire exactement celle prévue par l'édit de Victor-Amédée II³³.

Le point crucial était, en effet, un autre : toutes les « communautés, sociétés, compagnies ecclésiastiques, régulières et séculières » étaient déclarées « incapables de recueillir aucunes successions, ny disposition à titre universel par testament, codicille, ou donation à cause de mort, et même par donation entre vifs » et, ce qui était encore plus grave, avec effet rétroactif.

Inutile de dire que l'édit, dont l'auteur matériel avait été le grand-chancelier, le savoyard Janus de Bellegarde³⁴, souleva des protestations de la part des Jésuites, qui avaient un de leurs collèges à Chambéry³⁵, et aussi des réserves, surtout par rapport à la rétroactivité, de la part de certains conseillers ducaux et du Sénat³⁶.

C'est pour cette raison qu'on décida de consulter quatre docteurs de la Sorbonne et six avocats de Paris³⁷. À partir de leur avis, un projet de reformation fut rédigé, en septembre 1703, par le conseiller Pierre Mellarède. Il n'apportait que peu de changement au texte déjà publié. Mais c'est le prologue qui vaut la peine d'être cité : la promulgation de l'édit est justifiée par le désir du prince de pourvoir à la discipline ecclésiastique et à l'ordre de l'Église, en se conformant « aux usages de cette grande partie de l'Église gallicane, qui est en France, où par les soins que les Rois très chrétiens et leurs Parlements ont pris, cette discipline dans

31. « [...] Tous ceux de ladite société, tant ceux qui ont fait les simples vœux seulement que les autres, ne pourront acquérir dans notre dit Royaume aucuns biens immeubles par achat, donations ou autrement, sans notre permission. Ne pourront aussi ceux de la dite société prendre ni recevoir aucune succession, soit directe ou collatérale, non plus que les autres religieux. . . » (*Recueil général des anciennes lois. . .*, op. cit., XV, Paris 1829, p. 289).

32. *Recueil général des anciennes lois. . .*, op. cit., XV, p. 287, chap. 5.

33. Voir en particulier Claude Expilly, *Plaidoyez de M.^{re} Claude Expilly, conseiller du Roy an son Conseil d'Etat et son president au parlemant de Grenoble, ansemlé plusieurs arrests et règlements notables du dit parlemant*, 6^e éd., Lyon, 1657, ch. CCXXV « Si celuy qui a este lesuite, ayant pres de deus ans de probation, fait les trois veus de pauvreté, chasteté, et obediance perpetuelle, et étant depuis congedié, peut rantrer dans les biens, qu'il avoit quitez, et an ceus qui luy pouvoient être échez durant le temps de sa demeure an ladite Compagnie et s'il ét capable d'aucun succession à l'avenir », pp. 545-559 ; François Richer, *Traité de la mort civile. . .*, op. cit., pp. 687-692.

34. Pour plus de références biographiques, Carlo Dionisotti, *Storia della magistratura. . .*, op. cit., II, p. 202.

35. « Mémoire des Jésuites de Chambéry sur l'édit du 3 may 1702, par lequel ils prétendent faire voir, qu'on ne peut pas leurs ôter le pouvoir qu'ils ont de tester avant la profession des vœux solemls ; et qu'ils ne sont pas tenus de fournir des pensions à ceux qui sortent de leur compagnie après l'émission des vœux simples », Archives départementales de la Savoie, Série SA 239.

36. « Réflexions du conseiller Mellarède sur l'édit du 3 may 1702, et sur les objections, que l'on a faites à sa disposition » (Archives départementales de la Savoie, Série SA 239) ; « Réflexions de monsieur le président de Lescheraine contre l'édit touchant les successions des maisons religieuses, par lesquelles il prétend faire voir que le dit édit n'est pas soutenable dans ses principaux points » (*ibidem*).

37. Il s'agissait des docteurs Tromageau, Bornat, de Precelles, Brucher et des avocats Le Barbier, Evrard, Doremieulx, De Valliant, Chevallier, De Troyes (Archives départementales de la Savoie, Série SA 239).

un régularité également édifiante, et désintéressée »³⁸. En réalité, le projet ne fut pas publié ; les dispositions de 1702 restèrent formellement en vigueur, mais, en effet, elles ne furent pas appliquées. Partant, on continua à se conformer à l'édit de 1563.

En 1717, on imagina même de l'étendre au Piémont et au comté de Nice. C'est à l'occasion des travaux préparatoires du recueil général de la législation souveraine, publié ensuite en 1723 sous le titre de *Loix et constitutions de Sa Majesté*, que vint se poser la question de savoir s'il serait légitime d'introduire en-deçà des Alpes « l'édit que — disait-on — Emmanuel-Philibert avait fait pour la Savoie sur l'exemple de celui de François I^{er} ».

Pour mieux résoudre le problème, on demanda de nouveau l'avis d'un certain nombre de juristes, mais cette fois on ne s'adressa pas seulement aux juristes français. En effet, s'agissant de la partie italienne du royaume, on consulta cinq 'docteurs' italiens, appartenant aux universités de Padoue et de Bologne, mais aussi Jean Roy, avocat à Paris, et surtout trois des célèbres 'docteurs' néerlandais de l'université de Leyde, c'est-à-dire Gerard Noodt, Anton Schulting, Philipp Reinhard Vitriarius³⁹.

Les réponses furent très différentes entre elles : l'avocat Le Roy⁴⁰ et les juristes néerlandais se prononcèrent pour l'introduction de l'édit⁴¹, tandis que les docteurs italiens avancèrent des réserves, étant donné que les dispositions d'Emmanuel-Philibert auraient innové sensiblement sur le régime appliqué jusque-là. Partant, dans la crainte de contestations de la part du Saint-Siège, l'idée fut abandonnée et elle ne fut pas reprise à l'occasion de la nouvelle rédaction des *Loix et constitutions* de 1729, dans laquelle étaient au contraire réglées « les renonciations des femmes moyennant une dot congrue pour les marier, ou pour les faire religieuses, de même que celles des hommes en cas d'entrée en religion »⁴².

Le principe de la mort civile fut, du moins en partie, admis par la troisième et dernière rédaction des *Loix et constitutions*, publiée en 1770 et appliquée dans tous les territoires du royaume, à l'exclusion de l'île de Sardaigne. La disposition, déguisée dans un titre du recueil concernant le droit de représentation, ne prévoyait que l'exclusion des religieux des successions *ab intestat*. En plus, elle le faisait au moyen d'une formule très prudente, qui permettait d'atteindre le but d'exclure les

38. « Projet du nouvel édit concernant la succession des religieux et des monastères en Savoie, les pensions viagères et dotes des religieuses avec les motifs dudit édit dressé en 1703 par le conseiller Mellarède » (Archives départementales de la Savoie, Série SA 239, publié par Elisa Mongiano, *Immunità e giurisdizione...*, op. cit., pp. 132-137).

39. Mario Enrico Viora, *Le costituzioni piemontesi (Leggi e costituzioni di S. M. il Re di Sardegna) 1723-1729-1770*, I, *Storia esterna della compilazione*, Torino, 1928 (reprint Torino, 1986), pp. 82-84.

40. D'après l'avocat parisien, « il n'y a nulle difficulté qu'on ne puisse étendre à tous les États de S. M. la disposition de l'Édit que le duc Emmanuel Philibert a fait pour la Savoie », tenant compte que « cette règle est observée dans presque toutes les souverainetés » (Archivio di Stato di Torino, *Archivio Corte, Materie giuridiche, Regie Costituzioni*, mazzo 8, n. 6, c. 272r.-282r.).

41. *Ibid.*, c. 261r.-270r. ; Mario Enrico Viora, *Le costituzioni piemontesi...*, op. cit., pp. 360-361.

42. *Loix et constitutions* 1729, Lib. V, tit. XV, § 1.

profès sans le déclarer ouvertement⁴³. Le climat politique avait désormais changé ; l'esprit 'gallican', qui avait inspiré la politique ecclésiastique de Victor-Amédée II avait été abandonné. Il fallait tenir compte des bonnes relations établies avec la cour de Rome par les concordats de 1727 et surtout de 1741.

D'ailleurs, des dispositions semblables, et parfois même plus sévères, contre la faculté des monastères d'acquiescer par l'intermédiaire de leurs membres furent publiées, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, par les autres princes italiens.

En France, comme on sait, la mort civile des religieux fut abolie en 1790, en conséquence du décret de l'Assemblée constituante du 13 février, portant l'abolition des effets civils des vœux monastiques⁴⁴. Le Code civil n'admettra la mort civile que par suite de condamnations judiciaires.

La législation révolutionnaire fut appliquée aussi en Savoie et dans le comté de Nice, réunis à la France entre 1792 et 1793 ; les dispositions du Code seront aussi appliquées au Piémont, rattaché en septembre 1802.

Mais à la Restauration, on revient au système prévu par les *Loix et constitutions* de 1770, remis en vigueur par l'édit du roi Victor-Emmanuel I^{er} du 21 mai 1814. Seulement avec le Code civil, publié en 1837 et entré en vigueur le 1^{er} janvier 1838, on observe de véritables changements, mais dans un sens tout à fait opposé aux lignes directrices qui avaient inspiré le Code Napoléon et, après lui, les deux codes civils publiés en Italie après la Restauration, c'est-à-dire celui du royaume des Deux-Siciles, de 1819, et celui du duché de Parme, de 1820⁴⁵.

En effet, le Code civil du royaume de Piémont-Sardaigne adopte le système de la mort civile, même si le mot n'a pas été ouvertement employé par ses rédacteurs. Les solutions du code vont bien plus loin que celles des *Loix et constitutions* de 1770. Elles reprennent les dispositions de l'édit d'Emmanuel-Philibert, mais elles comptent aussi avec celles de l'édit de 1702. Le code règle toutefois le retour au siècle d'une façon bien plus favorable aux religieux que ne le faisait la législation d'Ancien régime.

Le religieux, dès l'émission des vœux simples (les vœux temporaires, d'après le code), devient incapable de disposer, de recevoir par testament ou par donation entre vifs, de succéder *ab intestat* ; et c'est juste à ce moment-là que s'ouvre sa succession en faveur de ses parents. Pour ceux qui ont fait les vœux perpétuels, c'est-à-dire solennels, il est prévu qu'ils « recouvreront, mais seulement pour l'avenir, la capacité de recevoir par testament et de disposer des biens acquis postérieurement à leur rentrée dans le monde », ainsi que la capacité de succéder *ab intestat*. Le même principe doit être observé « à l'égard des religieux, qui, n'ayant fait que des

43. *Loix et constitutions* 1770, Lib. V, tit. VI, § 1 : « Les successions *ab intestat* seront toujours déférées à ceux des parens qui seront non seulement en degré de succéder, mais encore qui par leur propre état pourront Conserver et perpétuer les familles, ou qui en conserveront le nom en vivant dans le siècle ; tous les autres seront exclus des successions ».

44. Art. 1 : « La loi constitutionnelle du royaume ne reconnaît plus de vœux monastiques solennels de l'un ni de l'autre sexe ». Sur les nouveautés apportées par la législation révolutionnaire, Raoul Naz, « Vœux de religion », in *Dictionnaire de droit canonique*, op. cit., VI, Paris 1957, col. 1625-1626.

45. Elisa Mongiano, *Immunità e giurisdizione...*, op. cit., pp. 64-67.

vœux temporaires », rentrent dans le monde « six ans de l’émission de leurs premiers vœux ». S’ils rentrent cependant dans le siècle « avant que ce laps de temps soit écoulé », ils sont non seulement censés « rétablis dans le droit de disposer et de recevoir », mais ils peuvent en outre « demander l’exécution des dispositions testamentaires antérieurement faites à leur profit », bien que avec les fruits d’une année seulement, et il en est de même pour les successions légitimes⁴⁶.

Pour conclure, nous pouvons dire que le principe de la mort civile des religieux — introduit en Savoie, au XVI^e siècle, par l’ordonnance d’Henri II, confirmé par les édits d’Emmanuel-Philibert et de Victor-Amédée II et partiellement étendu à tous les territoires du royaume de Piémont-Sardaigne — fut complètement reçu par le Code civil de 1837 : le système français s’était désormais tellement intégré à l’expérience juridique des États de Savoie qu’il survivait à son modèle. La mort civile disparut avec le *Code civil du Royaume d’Italie*, publié, quelques années après l’unification politique de la péninsule italienne, en 1865, et entré en vigueur en 1866. On peut dire que la législation italienne revenait au modèle français : cette fois au modèle du Code Napoléon.

46. *Code civil pour les États de S. M. le Roi de Sardaigne*, art. 714-716, 923. Sur les discussions qui eurent lieu à ce propos au cours des travaux préparatoires du code civil sarde, voir Elisa Mongiano, *Patrimonio e affetti. La successione legittima nell’età dei codici*, Torino, 1999, pp. 271-282 ; Eadem, *Immunità e giurisdizione...*, op. cit., pp. 68-77.

**LES RELATIONS DU SÉNAT DE NICE AVEC LES AUTORITÉS
ECCLÉSIASTIQUES DU COMTÉ AU XVIII^e SIÈCLE :
ENTRE OPPOSITION ET PROTECTION**

BÉNÉDICTE DECOURT HOLLENDER

Université Côte d'Azur — ERMES

LES AFFAIRES ECCLÉSIASTIQUES dans le comté de Nice présentent un caractère complexe en raison de l'exceptionnel morcellement de cette province entre différents diocèses étrangers¹. En effet, sept évêques ont juridiction dans le ressort du Sénat, mais seul celui de Nice y réside réellement. Les six autres ont leur siège en dehors de la province : quatre en France (diocèses de Senez et d'Embrun jusqu'en 1713², de Vence jusqu'en 1760³ et de Glandèves⁴) ; et deux dans la République de Gênes (Albenga et Vintimille, suffragants de l'archevêque de Milan). La présence de religieux étrangers sur le sol niçois pose depuis toujours des problèmes délicats aux princes de Savoie : cette situation conduit le souverain à créer en 1742 un « Conseil pour les affaires ecclésiastiques », afin de « conserver

1. Il en est de même pour le ressort du Sénat de Chambéry : trois archevêques y ont juridiction, un seul d'entre eux est sujet du roi de Sardaigne, l'archevêque de Moûtiers, métropolitain de la province de Tarentaise, dont les évêques de Sion et Aoste sont suffragants. Les deux autres sont sujets du roi de France : l'archevêque de Besançon qui a juridiction sur le petit Bugey, faisant partie du diocèse de Belley, et avec les diocèses de Maurienne, Genève et Grenoble, la plus grande partie de la Savoie est rattachée à la province ecclésiastique de Vienne : Aristide Bergès, *Des libertés de l'Église savoyarde et du gallicanisme du souverain Sénat de Savoie aux XVII^e et XVIII^e siècles*, thèse de doctorat, droit, Paris, 1942, p. 6.

2. Ces deux évêques cessent d'avoir juridiction dans le Comté suite au traité d'Utrecht du 11 avril 1713 qui rend à la France la vallée de Barcelonnette.

3. Suite au traité de Turin du 24 mars 1760 qui rationalise les frontières existantes, notamment en supprimant les enclaves.

4. Les diocèses de Nice, Senez, Embrun, Vence et Glandèves sont suffragants de la province ecclésiastique d'Embrun.

avec fermeté les droits de l'État et de l'Église »⁵. D'une manière générale, dans tout l'Occident chrétien, les souverains travaillent non seulement à s'affranchir de l'autorité pontificale, mais encore à se substituer à elle pour contrôler la portion de l'Église universelle qui est sur leur territoire. Ainsi, cette tendance à l'autonomie prend le nom de « *giurisdizionalismo* »⁶ en Italie, de « réganisme » en Espagne, de « joséphisme » en Autriche pour qualifier la politique anticléricale de Joseph II. Enfin, en France on parle de « gallicanisme »⁷, dont les premières manifestations apparaissent dès le règne de Saint Louis. Conçu à l'origine pour assurer l'autonomie de l'Église de France au sein de l'Église universelle, contre les empiétements de la théocratie pontificale, le gallicanisme a également permis d'affirmer l'indépendance temporelle du royaume vis-à-vis de la papauté. Mais en réalité, au cœur de ce conflit séculaire, il y a trois affaires bien concrètes : la concurrence que se font les justices ecclésiastiques et laïques, la collation des bénéfices et enfin la décime⁸. C'est ainsi que la question de l'appartenance du comté de Nice à l'Église gallicane se confirme au début du XVIII^e siècle, comme le constate à cet égard le sommaire que l'intendant général Pierre Mellarède rédige pour établir les titres et les droits du duc de Savoie dans le pays de Nice⁹. Ce document formule clairement le point de vue officiel. Nous y lisons :

« Les libertés de l'Église gallicane ne sont pas des privilèges mais ce sont des libertés qui sont fondées sur un droit naturel, public, constant et invariable, et dont la force et le but consistent à contenir la puissance

5. F. A. Duboin, *Raccolta per ordine di materie delle leggi, editti, manifesti, ecc. . . , pubblicati dal principio dell'anno 1681 fino all'8 dicembre 1798, sotto il felicissimo dominio della Real Casa di Savoia in continuazione a quella del senatore Borelli* (dorénavant Duboin), Turin, Picco, 1856, volume 10, p. 390, billet royal du 29 janvier 1742. Sur les relations entre l'État et l'Église au XVIII^e siècle : Franco Venturi, *Settecento riformatore, II, la Chiesa e la Repubblica nei loro limiti*, Turin, Einaudi, 1976, 355 p. ; Francesco Ruffini, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, F. Margiotta Broglio (s.d.), Bologne, Il Mulino, 1974, 313 p.

6. Sur le « *giurisdizionalismo* » en Italie : Guido Quazza, *Le riforme in Piemonte nella prima metà del settecento*, Modène, Società Tipografica modenese, 1957, volume 2, p. 360 ; Alberto Lupano, *Verso il giurisdizionalismo subalpino, il De regimine ecclesiae di Francesco Antonio Chiono nella cultura canonista torinese del settecento*, Turin, Giappichelli, 2001 ; Arturo-Carlo Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del seicento e del settecento*, Naples, Morano, 1972, 439 p. ; *Id.*, « Giurisdizionalismo », in *Enciclopedia del diritto*, tome XIX, Milan, Giuffrè, 1970, pp. 185-190.

7. Sur le gallicanisme en France : Victor Martin, *Les Origines du gallicanisme*, 2 volumes, Paris, Bloud et Gay, 1939, 718 p. ; Aimé-Georges Martimort, *Le Gallicanisme de Bossuet*, thèse de doctorat, histoire, Paris, Cerf, 1953, 791 p. ; Henri Morel, « Le gallicanisme pilier de l'absolutisme ? », *Études offertes à Pierre Jaubert*, Gérard Aubin (s.d.), Talence, Presses Universitaires de Bordeaux, 1992, pp. 539-540 et 544-545 ; Guillaume Mollat, « Les origines du gallicanisme parlementaire aux XIV^e et XV^e siècles », *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 43, 1948, pp. 90-147 ; Gabriel Hanotaux, *Essai sur les libertés de l'Église gallicane*, Paris, Plon, 1888, 112 p.

8. Impôt levé sur les temporels ecclésiastiques ayant pour objet à l'origine le financement de la croisade. Sur la question des décimes pontificales dans le comté de Nice : Ernest Hildesheimer, « L'Église gallicane et le Comté de Nice », dans *Mélanges Roger Aubenat*, Montpellier, 1974, pp. 429-433.

9. *Sommaire de l'histoire du Comté de Provence pour l'éclaircissement de celle du Comté de Nice et ses dépendances et des titres qui l'ont acquis à la Royale Maison de Savoye avec la désignation par ordre alphabétique des droits que S.A.R. a dans le comté de Nice en général et dans chaque ville et communauté en particulier et de ce que chaque droit peut rendre* : Archives départementales des Alpes-Maritimes (dorénavant ADAM), fonds cité e contado, mazzo 3, n°1.

absolue dans les règles et définitions des anciens conciles et canons approuvés par l'Église universelle, et que le pape ne puisse rien commander ni ordonner dans les choses temporelles ».

Le principal argument avancé pour prouver que le comté de Nice fait partie de l'Église gallicane est d'ordre géographique, d'après lequel l'Italie est séparée de la France par les sommets des Alpes et non par le Var, on parle alors de « Nice en Provence »¹⁰. Mellarède en vient ensuite à la raison profonde qui pousse les ducs de Savoie à revendiquer pour certaines parties de leurs États l'appartenance à l'Église gallicane :

« L'avantage que sa majesté retire de ce que le comté de Nice est dans l'Église gallicane est assez grand, puisqu'il a incontestablement la connaissance sur la discipline extérieure de l'Église, et que les ecclésiastiques sont obligés de concourir aux mesmes charges que les laïcs pour les biens qu'ils possèdent ou peuvent acquérir, sans qu'ils puissent s'en prétendre exempts par aucune immunité »¹¹.

Dès lors, le gallicanisme appliqué dans le comté exprime, comme celui qui se pratique en France, le souci du pouvoir royal de se garder de toute atteinte à sa souveraineté venant de l'Église. Mais, derrière ce principe, la revendication des libertés gallicanes reste motivée par des considérations d'intérêt : intérêt du pouvoir civil d'assujettir le clergé aux mêmes charges publiques que les laïcs, en se fondant sur le fait que les immunités reconnues en Italie n'ont pas cours en Gaule ; mais aussi intérêt du clergé d'échapper au paiement des décimes pontificales¹². De fait, en ce début du XVIII^e siècle, l'appartenance à l'Église gallicane est considérée par les rois de Sardaigne comme un point indiscutable, rappelé à plusieurs reprises dans les lettres expédiées au Sénat de Nice. Ainsi, dans sa lettre du 26 septembre 1728, le souverain déclare que :

« les usages de l'Église gallicane doivent inaltérablement être observés dans toutes les parties du comté de Nice où ils ont été précédemment pratiqués, et le Sénat doit veiller à ce que les cours ecclésiastiques de son ressort fassent de même »¹³.

Certes, la véritable Église gallicane, c'est l'Église de France, mais profitant de l'exceptionnel morcellement du comté du point de vue diocésain, le souverain sarde peut assez facilement confirmer sa position. Il en résulte que sont compris dans l'Église gallicane les diocèses de Nice et les fractions des diocèses d'Embrun, Glandèves, Vence et Senez. En revanche, les paroisses dépendant des diocèses

10. Mellarède écrit : « Il y a eu quelques historiens et géographes qui par erreur ont enclavé Nice dans l'Italie, or les papes ont bien limité l'effet de leurs bulles à l'Italie, et qualifient les Italiens de citramontains et ceux de delà des Alpes d'ultramontains » : *Ibid.*, p. 126.

11. *Sommaire...*, *op. cit.*, p. 126.

12. Ainsi le clergé proclame son caractère gallican pour échapper aux décimes pontificales, mais en revanche a vocation à être soumis aux charges publiques : Ernest Hildesheimer, *op. cit.*, p. 438. Un édit royal du 24 juin 1728 le confirme : Duboin, *op. cit.*, vol. 1, livre 2, titre 13, p. 620.

13. ADAM, 1 B 205, fol. 26, lettre du souverain au Sénat de Nice du 26 septembre 1728.

de Vintimille et d’Albenga ne peuvent y être intégrées, et les raisons invoquées à l’égard de ce que Mellarède désigne sous l’appellation de « vrai comté de Nice » obligent à les considérer comme italiennes¹⁴. Quoi qu’il en soit, la situation particulière du comté sur le plan diocésain et l’affirmation de son gallicanisme permettent au souverain de contrôler, grâce à la procédure d’*exequatur* attribuée au Sénat, toutes les décisions des autorités ecclésiastiques étrangères ayant vocation à s’appliquer dans la province. Ce droit, initialement reconnu au Sénat de Savoie par l’édit du 3 avril 1560¹⁵, est ensuite réglementé à l’occasion des concordats conclus avec le Saint Siècle en 1727 et 1741¹⁶. S’il est certain que, dans ce domaine, le rôle du Sénat prend un relief particulier lorsqu’il s’agit notamment de l’importante question de la collation des bénéfices¹⁷, son intervention se complète et se développe par le contrôle des décisions ecclésiastiques en général. En pratique, le Sénat reçoit les appels comme d’abus de ces décisions (I) et accorde le concours du bras séculier, le cas échéant, au nom du principe selon lequel, « bien loin de se détruire, les juridictions laïques et ecclésiastiques doivent comme sœurs s’entraider fraternellement par un secours mutuel »¹⁸ (II). Ces deux procédures expliquent les relations souvent ambiguës que le Sénat entretient avec les autorités ecclésiastiques du Comté, entre opposition et protection.

L’appel comme d’abus

L’appel comme d’abus est une voie de droit exercée devant une cour souveraine, pour obtenir l’annulation d’une décision ecclésiastique portant atteinte aux prérogatives du pouvoir temporel et aux libertés de l’Église gallicane. Cette procédure,

14. Dans ces paroisses, on applique donc les usages de Milan et le régime concordataire reste en vigueur, comme dans une partie des territoires dépendant du ressort du Sénat de Turin (les provinces d’Alessandria, Lomellina et Valsesia). En revanche, les provinces de Pignerol et Suse sont gallicanes.

15. Dans le cadre du « Stil et Règlement du Sénat de Savoie », rédigé par le Sénat et approuvé par Emmanuel-Philibert le 3 avril 1560 : Laurent Chevailler, *Essai sur le souverain Sénat de Savoie 1559-1793*, thèse de doctorat, droit, Annecy, Gardet, 1953, p. 69. Cette compétence est reconnue au Sénat de Piémont par le billet royal du 11 septembre 1719 : Archives d’État de Turin, archives de cour, matières ecclésiastiques, cat. 6, *regio exequatur*, m. 2, n° 1.

16. Sont concernées les décisions ecclésiastiques de nature gracieuse et contentieuse, telles que les monitoires et les citations. En revanche, sont exclus les constitutions dogmatiques et les actes concernant les questions purement spirituelles. Sur le concordat du 29 mai 1727 : Joannès Chétail, « Le concordat de 1727 et le Comté de Nice », *Nice Historique*, 1970, tome 3, pp. 85-88.

17. Bénédicte Decourt Hollender, *Les Attributions normatives du Sénat de Nice au XVIII^e siècle (1700-1792)*, thèse de doctorat, droit, Nice, 2005, pp. 362-377.

18. *Recueil de la Pratique ecclésiastique du Sénat de Savoie, Du secours mutuel des deux juridictions ecclésiastiques et laïques*, chapitre onze. Cette aide réciproque peut se résumer en deux propositions : la délivrance de monitoires par la juridiction ecclésiastique et l’octroi du bras séculier par la juridiction laïque. Voir Joseph Ticon, *Recherches sur le « Recueil de la pratique ecclésiastique » du Sénat de Savoie (1717). Contribution à l’étude des rapports entre l’Église et l’État en Savoie sous le règne de Victor-Amédée II (1675-1730)*, thèse de doctorat, droit, Lyon 3, 1984, p. 192. Sur les monitoires, Eric Wenzel, *Le Monitoire à fin de révélations. Normes juridiques, débats doctrinaux et pratiques judiciaires dans le diocèse d’Autun (1670-1790)*, thèse de doctorat, droit, Bourgogne, 1999, 386 p. ; Aristide Bergès, *op. cit.*, pp. 61-63.

qui se construit lentement en France aux XIV^e et XV^e siècles¹⁹, est largement développée dans le « Recueil de la Pratique Ecclésiastique de Savoie », qui y consacre un chapitre entier²⁰. La rédaction de cet ouvrage, entreprise entre 1724 et 1729 sur ordre de Victor-Amédée II, est confiée aux sénateurs savoisiens Melchior Dichat de Toisinge et Philippe Bally et à l'Avocat général Favier du Noyer. Il se présente sous la forme d'un code formé de onze chapitres. Considéré à juste titre comme le résultat des difficultés nées entre l'Église et l'État savoyard, il a le mérite de clarifier et de réglementer les usages et les lois régissant les rapports entre la justice du roi et les officialités. Ainsi, pour établir la nécessité de cette procédure d'appel comme d'abus, ces juristes avancent les arguments suivants : elle se fonde « sur le droit naturel, divin, civil et canonique », mais encore « sur la doctrine des théologiens, sur l'usage et l'équité ». Elle s'impose donc de toute évidence, car « n'y-a-t-il rien de plus naturel à chacun que de conserver son droit, et la loi de Dieu n'ordonne-t-elle pas de rendre à César ce qui est à César ? »²¹. Dès lors, ils considèrent que tout abus par l'Église de son pouvoir d'édicter, toute utilisation de sa compétence judiciaire qui ne respecterait pas les limites qui lui sont assignées ou tout excès de pouvoir commis à l'occasion d'un jugement doivent être sanctionnés. C'est donc bien la notion d'abus, entendu dans son sens le plus large, qui permet de soumettre les autorités ecclésiastiques au contrôle de la justice du roi. Dans la pratique, la procédure qui régit l'appel comme d'abus s'avère minutieuse et précise. Elle constitue un moyen de soumettre au Sénat non seulement les sentences des officialités, mais encore les décisions ecclésiastiques en général, comme en attestent le domaine et la portée réelle de ce contrôle.

Une procédure formaliste

Le chapitre dix de la « Pratique Ecclésiastique de Savoie » définit cette procédure en ces termes :

19. Cette procédure est d'abord utilisée à la fin du XV^e siècle « contre les entreprises de la Cour de Rome », puis se développe rapidement à partir de 1530, pour devenir progressivement un moyen de soumettre aux parlements, non seulement les sentences des officialités, mais encore les actes non contentieux de l'autorité ecclésiastique. Sur les officialités : Anne Lefebvre-Teillard, *Les Officialités à la veille du Concile de Trente*, Paris, LGDJ, 1973, 291 p. ; sur les relations entre cours royales et cours ecclésiastiques, Jean-Pierre Royer, *L'Église et le royaume de France au XIV^e siècle à travers « Le Songe du Vergier » et la jurisprudence du Parlement de Paris*, Paris, LGDJ, 1969, 338 p. ; Robert Genestal, *Les Origines de l'appel comme d'abus*, Paris, PUF, 1951, 71 p. ; Alexandre Moll, *Des principes généraux de l'appel comme d'abus*, Strasbourg, Huder, 1862, 164 p.

20. Il s'agit du chapitre dix. Cette procédure est introduite en Savoie pendant l'occupation française (1542-1551). La doctrine piémontaise la confirme, mais c'est le règlement d'Emmanuel-Philibert du 3 avril 1560 qui l'attribue au Sénat de Savoie. Par la suite, les Royales Constitutions confient aux Sénats la connaissance des affaires ecclésiastiques, en se référant aux anciens règlements introduits en Savoie. Le premier appel comme d'abus en Piémont date de 1581, cependant, tout au long du XVIII^e siècle, il y en a peu sans doute parce qu'il obéit à la fois aux usages de Milan (dans les provinces d'Alessandrie, Lomellina et Valsesia) et aux usages gallicans (pour celles de Pignerol et de Suse). En revanche, le Sénat de la Savoie en fait un large usage : Elisa Mongiano, « Il Senato di Piemonte nell'ultimo trentennio dell'antico regime (1770-1798) », *Rivista di storia del diritto italiano*, LXIII, 1900, p. 182 ; Carlo Dionisotti, *Storia della magistratura piemontese*, Turin, Roux e Favale, 1881, tome 1, pp. 247-248 ; Laurent Chevaller, *op. cit.*, pp. 70 et s. ; Joseph Ticon, *op. cit.*, pp. 184-191.

21. Joseph Ticon, *op. cit.*, p. 185.

« L'appellation comme d'abus n'est autre qu'un moyen pour contenir toute juridiction dans ses bornes, et réparer les entreprises qui se font à cet égard, quand on en mésuse, de sorte que cet appel peut avoir lieu, non seulement si la juridiction ecclésiastique entreprend sur la laïque, mais lorsque la laïque entreprend sur l'ecclésiastique »²².

Si la réciprocité de la procédure est soulignée, c'est sans doute dans le but de démontrer aux juges ecclésiastiques qu'ils « ont tort de croire que ces appellations sont seulement introduites contre eux »²³. De fait, cette procédure est nécessaire, et c'est la seule qui soit satisfaisante, car « ce remède est le plus aisé, le plus court, et le plus efficace »²⁴.

Dans la pratique, la procédure qui régit l'appel comme d'abus s'avère relativement formaliste, et le souverain ne manque pas de rappeler au Sénat qu'il doit « se conformer à la manière de ce qui se pratique en Savoie comme en France »²⁵. Tout d'abord, le Sénat est seul compétent pour connaître de cette question, qui met en jeu tant les intérêts de l'Église que ceux du roi. Ensuite, la procédure d'appel comme d'abus est ouverte à tous : elle permet à tout intéressé, particuliers, laïc et ecclésiastique, ou encore ministère public²⁶, de déférer devant la cour tout acte qu'ils estiment être abusifs, émanant d'une officialité ou d'une quelconque autorité ecclésiastique. Dès lors, cet appel est recevable non seulement contre les actes de la juridiction contentieuse de l'Église, mais aussi contre tous les actes ordinaires²⁷.

22. *Ibid.*, p. 184.

23. Affirmation qui sera rapidement nuancée, pour ne pas dire anéantie, par la pratique : « Ces appellations sont plus fréquentes à l'égard des dits juges ecclésiastiques parce que ce sont eux qui n'ont jamais cessé de vouloir étendre leur juridiction, ni d'entreprendre autant qu'ils ont pu sur la laïque en toutes sortes de matières et dans tous les pays » : *Ibid.*, p. 184.

24. *Ibid.*

25. « Vous observerez à Nice la procédure suivie par le Sénat de Savoie et le Conseil supérieur de Pignerol, ainsi que partout où cet appel comme d'abus est en usage ». Cette instruction est donnée à l'occasion d'une remontrance du procureur général, qui, selon le souverain, n'exprime pas suffisamment les moyens et les motifs de l'appel. Il transmet donc au Sénat un mémoire « qui devra servir de règlement à l'avenir en la matière » : ADAM, 1 B 219, fol. 38, mémoire du 13 janvier 1717. En ce qui concerne Pignerol, Victor-Amédée II annexe de nouveau ce territoire à la fin du XVII^e siècle (le 18 septembre 1695) et y confirme l'application des libertés gallicanes, en vigueur depuis l'occupation française (1536 à 1574), puis maintenues par la suite. Lors du rattachement de ce territoire au Sénat de Turin en 1729, une instruction royale du 28 août 1731 consacre expressément le maintien de ces libertés pour Pignerol : Mario Viora, « Il Senato di Pinerolo, contributo alla storia della magistratura subalpina », *Bollettino storico-bibliografico subalpino*, t. XXIX, 1927, pp. 165-249.

26. Le bureau de l'Avocat fiscal général a la faculté de se saisir directement, cette possibilité étant renforcée par le principe qui veut que l'appel comme d'abus ne soit jamais clos, ni par le consentement des parties, ni par un jugement quel qu'il soit, ni par le temps écoulé. Par conséquent, l'Avocat fiscal général peut et doit intenter l'appel quand bien même les parties ne le voudraient pas : Aristide Bergès, *op. cit.*, p. 61.

27. L'appel comme d'abus n'est pas admis pour les matières purement spirituelles, ainsi « qu'à l'égard de ce qui émane de la Cour de Rome, on n'appelle jamais comme d'abus de sa concession, ou décision, mais seulement de l'impétration (c'est-à-dire de l'obtention) ou de l'exécution en rejetant la faute sur les parties ». Par conséquent, l'appel peut être intenté contre les actes des évêques qui publient ou mettent à exécution les mandements pontificaux : Joseph Ticon, *op. cit.*, p. 191 ; sur le partage de compétences entre le juge laïc et ecclésiastique : Aristide Bergès, *op. cit.*, pp. 56-57.

La requête « doit contenir amplement et distinctement les moyens de l’abus et qualités des dites procédures abusives, afin que le Sénat sache si l’appel est admissible ». Elle est alors immédiatement transmise à l’*uffizio*, c’est-à-dire au bureau de l’Avocat fiscal général « qui examinera les moyens et les motifs de l’abus ». Dès lors, soit le Sénat rejette l’appel, en prononçant l’absence d’abus, et en condamnant l’appelant à une amende et aux frais ; soit il admet l’appel, déclare alors que « le requérant est reçu appelant comme d’abus » et ordonne que « le tout soit cassé, réparé et annulé »²⁸. En revanche, si la requête est émise par l’Avocat fiscal général lui-même, « le Sénat doit y faire droit sans autre formalité », car ce dernier « doit toujours avoir la preuve en mains des motifs de son appellation »²⁹. Cependant, le fait que le Sénat accepte et reçoive l’appel ne préjuge en rien de la décision finale, puisqu’« il ne fait rien d’autre que de voir si les motifs d’abus tels qu’ils sont exposés sont vraisemblablement des moyens légitimes d’abus »³⁰. La décision sénatoriale, en forme de « provision sur requête », est alors transmise au souverain pour avis, et il est toujours possible de s’adresser à lui pour obtenir la révision de la sentence sénatoriale³¹. Se pose alors le problème de savoir quelle est la portée réelle de ce contrôle sénatorial.

Le domaine et la portée du contrôle sénatorial

Le « Recueil de la Pratique Ecclésiastique de Savoie » considère qu’il y a quatre cas principaux d’abus : les entreprises sur les droits du roi, le mépris des lois, les entreprises de juridiction et les contraventions aux décrets de l’Église. En pratique, c’est surtout en matière d’entreprises sur les droits du roi et d’entreprises de juridiction que la jurisprudence du Sénat est la plus abondante. Cette Cour se doit en effet de protéger le souverain contre toute atteinte « à sa souveraineté et temporalité ». Prenons l’exemple de cette affaire dans laquelle l’évêque de Glandèves est sanctionné pour avoir fait une ordonnance « obligeant les maîtres et maîtresses d’écoles des paroisses de son diocèse situées dans les États sardes à se présenter à Glandèves pour y recevoir l’agrément, après examen devant le curé, et ce sous peine d’excommunication »³². De plus, il s’avère que le curé de Gillette a prononcé une peine d’excommunication à l’encontre des instances communales ayant contrevenu à ladite ordonnance. L’Avocat fiscal général appelle comme d’abus de cette ordonnance, qui, selon ses conclusions, est « contraire aux usages du pays et porte atteinte non seulement à la juridiction royale, mais encore aux libertés et aux droits des communautés qui ont l’habitude d’établir et de rémunérer les

28. De plus, l’évêque est généralement condamné à une amende et doit retirer l’acte ou le réformer conformément aux libertés gallicanes ; cette sommation est le plus souvent renforcée par la menace de saisie du temporel. Dans l’hypothèse d’une décision de justice, l’évêque est contraint de faire réviser par son official la sentence abusive.

29. Le Sénat n’a pas à juger si les motifs d’abus sont légitimes, il doit simplement recevoir cet appel « sans autre formalité ».

30. Joseph Ticon, *op. cit.*, p. 191.

31. Le souverain délivre alors des lettres patentes accordant la révision, et ce sont trois magistrats spécialement désignés qui vont évoquer l’affaire.

32. ADAM, 1 B 220, fol. 104, remontrance fiscale et provision sénatoriale, du 15 janvier 1724.

maîtres d'école »³³. Quant à l'excommunication, il souligne son caractère nul et abusif. Par conséquent, pour remédier au plus vite « aux graves atteintes portées à la juridiction royale, aux libertés, prérogatives et usages du pays », il requiert l'appel comme d'abus de cette ordonnance et de l'acte d'excommunication. Le Sénat reçoit cet appel : sa provision, en date du 15 janvier 1724, défend à l'évêque de Glandèves de publier à l'avenir une ordonnance de ce genre dans les terres de son diocèse situées dans le ressort du Sénat. Il interdit par ailleurs à toute personne d'exécuter cette ordonnance sous peine de cinquante écus d'or³⁴. De fait, il s'agit pour l'Avocat fiscal général de dénoncer un préjudice à la fois aux droits du roi et à ceux de la communauté. Dans une autre affaire, un appel comme d'abus est présenté par l'Avocat fiscal général au sujet d'une ordonnance de l'évêque de Vintimille : d'une part, cet acte a été publié « sans le placet » du Sénat, et, d'autre part, il contrevient aux dispositions des « Indults et Privilèges de la couronne », en ordonnant la comparution devant cet évêque de tout sujet sarde ayant des prétentions sur les canonicats érigés à Sospel. Dès lors, le 13 octobre 1727, le Sénat déclare cette ordonnance nulle et abusive et ordonne à l'évêque de Vintimille de ne plus prendre de telles ordonnances, sous peine de la réduction de son temporel³⁵.

Il existe un autre domaine dans lequel les appels comme d'abus sont fréquents : il s'agit cette fois-ci des entreprises de juridiction, c'est-à-dire principalement des empiètements de compétence des officialités sur les tribunaux laïcs. C'est ainsi que le Sénat est amené à prononcer l'appel comme d'abus d'une sentence de la Curie romaine qui porte atteinte à sa compétence au possessoire en matière bénéficiale. Le problème se pose lorsque le prêtre Charles Caire est nommé à la cure de Saint-Pons par lettres de collation de l'archevêque d'Embrun, en remplacement du prêtre Jean Grassis, privé de son bénéfice par une sentence de l'official en raison de différents délits commis. Cependant, ce dernier fait appel à la Curie romaine et obtient le maintien de son bénéfice, ainsi que la condamnation du prêtre Caire à la restitution des revenus perçus. Muni de cette sentence, il demande au Sénat l'assistance du bras séculier pour réintégrer son bénéfice. Mais, pour le ministère public, la sentence de la Curie romaine est abusive car contraire aux libertés de l'Église gallicane : en effet, dans la mesure où l'archevêché d'Embrun appartient incontestablement à l'Église gallicane, ce prêtre ne devait en aucune façon recourir à la Curie romaine. De plus, il a violé la compétence du juge laïc, puisque lui seul connaît du possessoire en matière de bénéfices³⁶.

Dans un autre exemple, c'est la question, récurrente dans les registres, de l'immunité ecclésiastique qui est posée, lors de l'affaire du prêtre Albanelli. À l'origine,

33. Dans le comté de Nice, le développement de l'enseignement primaire revient pour une large part aux efforts des municipalités et aux sacrifices financiers importants consentis par les habitants pour multiplier les « *maestri di scuola* » : Henri Costamagna, « La vie communale et l'enseignement dans le Comté de Nice au XVIII^e siècle », *Nice historique*, n° 4, 1974, pp. 197-206.

34. ADAM, 1 B 220, fol. 104.

35. ADAM, 1 B 221.

36. ADAM, 1 B 171, fol. 64, rescrit sénatorial du 14 septembre 1701. Le procureur général rappelle en outre la règle selon laquelle si on a commencé un procès sur le droit de posséder, c'est-à-dire sur la possession, on ne peut faire de procès concernant le droit de propriété, c'est-à-dire de procès en pétitoire, tant que le procès en possession n'est pas terminé.

ce prêtre, prévôt de Roquestéron, est incarcéré dans les prisons du Sénat en raison de plusieurs délits. Or, il réussit à s'évader de prison et se réfugie dans l'église Saint-Augustin toute proche. Le Sénat envoie donc plusieurs sénateurs pour l'appréhender et le reconduire en prison. Mais le vicaire capitulaire du diocèse de Glandèves conteste l'entreprise du Sénat, comme ayant violé « l'immunité et la juridiction ecclésiastiques », et prononce l'excommunication des officiers ayant perpétré cette arrestation. L'Avocat fiscal général du Sénat appelle comme d'abus de cette décision d'excommunication. Il dénonce tout d'abord la rapidité avec laquelle cette décision a été prise, « sans avoir auparavant adressé une citation ou une monition » aux intéressés, c'est-à-dire un avertissement préalable³⁷. Ensuite, ce prêtre a été dégradé par l'autorité ecclésiastique et remis au juge laïc pour être jugé de ses crimes. C'est donc légitimement que les officiers du Sénat ont agi, et la cour souveraine peut donc déclarer « nulle, injuste et abusive » cette excommunication³⁸. Cette affaire donne encore l'occasion de rappeler que règnent les usages et libertés de l'Église gallicane dans le comté, et que l'on n'y admet en aucune façon les bulles contraires à ces principes, spécialement celles qui concernent « l'immunité ecclésiastique ». Elle permet enfin de défendre la juridiction du Sénat et de contenir ainsi dans d'exactes limites les tribunaux d'Église. Dès lors, cet appel, qui peut être fondé sur un empiètement de compétence, sur une atteinte portée aux droits du roi, une infraction à la discipline de l'Église gallicane, ou encore sur toute décision jugée abusive, revêt une double nature. En effet, dans la mesure où il permet de casser aussi bien une décision à caractère administratif qu'un jugement, il est à la fois une voie d'annulation et une voie de cassation. L'acte cassé est alors renvoyé devant l'autorité ecclésiastique compétente pour qu'elle le réforme elle-même. Ces divers exemples montrent bien que le Sénat voit dans l'appel comme d'abus un moyen de sanctionner les entreprises des autorités ecclésiastiques en général, tout en sauvegardant les droits du prince et de l'État. Cette procédure permet au souverain, grâce à la vigilance de son Sénat, et plus particulièrement des gens du roi, de s'immiscer dans les actes des juges et des supérieurs ecclésiastiques, soupçonnés d'être contraires aux libertés gallicanes. C'est donc bien l'arme essentielle dans la lutte ouverte contre l'ingérence de l'Église, que l'on désire réduire aux seules questions d'ordre spirituel. Mais la question des relations avec ces autorités ne se pose pas seulement en termes d'opposition. Ces instances ont en effet besoin de l'aide de l'autorité laïque pour faire exécuter leurs décisions : c'est ce que l'on appelle le concours du bras séculier.

Le bras séculier

Si la juridiction ecclésiastique appartient en principe à l'évêque dans son diocèse, elle est administrée par un tribunal spécial, l'officialité. Ne pouvant contrôler,

37. Le procureur précise que cette excommunication prononcée par ce vicaire est nulle « par défaut de juridiction », puisque cette peine ne peut être prononcée que par l'évêque lui-même, ou à défaut l'évêque le plus proche ; cette compétence n'appartient pas au vicaire capitulaire, même lors de la vacance du siège épiscopal.

38. ADAM, 1 B 219, fol. 105, rescrit sénatorial du 8 novembre 1718.

ni limiter directement l'activité des cours d'Église, la justice royale s'est ingéniée à réduire progressivement leur compétence. Les officialités continuent bien entendu à procéder à des arrestations, des inventaires, des saisies ou mises sous séquestre, et donc à rendre la justice dans les affaires de leur compétence. Mais, à la différence des tribunaux laïcs, ces juridictions ne peuvent obtenir par la force l'exécution de leurs sentences, ou de tout autre exploit judiciaire, et doivent donc demander le concours du bras séculier³⁹. Dans ce domaine, comme dans celui de l'appel comme d'abus, le principe est nettement posé : « On doit procéder dans le comté pour le concours du bras séculier comme en Savoie et en France »⁴⁰. Cette matière est réglée par le concordat du 29 mai 1727, qui établit une procédure relativement formaliste, et laisse présager un contrôle sénatorial non négligeable.

La procédure de l'assistance du bras séculier

Un billet royal du 25 septembre 1727⁴¹ donne au Sénat de Nice les instructions suivantes : pour obtenir l'administration du bras séculier, le juge ecclésiastique peut adresser sa requête au Sénat, au préfet ou au juge ordinaire du lieu de résidence de l'évêque ou de son vicaire⁴². La requête doit être faite « par le moyen de réquisitions écrites de l'évêque, de son vicaire ou des autres officiers des tribunaux ecclésiastiques », en l'occurrence l'official ou le promoteur⁴³. S'agissant des clercs, tant au civil qu'au criminel, il suffit que le juge ecclésiastique demande le bras séculier, sans avoir à donner le nom de l'intéressé, le titre du délit ou la qualité de la cause. En revanche, s'agissant de laïcs, il doit fournir tous ces éléments. Lorsque la requête est adressée au Sénat, elle est immédiatement transmise au bureau de l'Avocat fiscal général pour avis. Dès lors, si l'assistance du bras séculier est accordée, le Sénat rend traditionnellement une provision ou un rescrit.

Ce faisant, il est évident que le Sénat est amené à intervenir en la matière au nom de l'ordre public. C'est ainsi que son accord est requis pour l'intervention des huissiers ou sergents royaux, en vue de la délivrance des assignations ou autres exploits nécessaires dans les procès civils et criminels concernant les ecclésiastiques, ou pour la déposition de témoins laïcs devant l'official⁴⁴. Il peut arriver que le

39. Elles disposent seulement de la menace de l'excommunication, sanction très redoutée au Moyen Âge, car l'excommunié est non seulement exclu de l'Église, mais aussi mis au ban de la société civile, mais son efficacité s'émousse progressivement à cause de l'usage excessif qui en est fait. Nombre de gens s'habituent ainsi à vivre sous le poids de l'excommunication et la réprobation sociale est moins nette à leur égard.

40. ADAM, 1 B 220, fol. 135, billet royal du 8 novembre 1724.

41. ADAM, 1 B 220, fol. 46, billet royal du 25 septembre 1727. Une instruction identique est donnée au Sénat de Turin le 29 décembre 1730 : Duboin, *op. cit.*, vol. 1, livre 2, titre 12, pp. 634-636. Par la suite, plusieurs instructions royales viennent réglementer l'octroi du bras séculier : ADAM, 1 B 220, fol. 56, instruction du 19 décembre 1727 ; 1 B 220, fol. 107, missive royale du 11 septembre 1728 ; 1 B 220, fol. 115, billet royal du 28 septembre 1728.

42. Exception faite des sentences portant peines corporelles ou afflictives, pour lesquelles la requête doit toujours être adressée au Sénat : ADAM, 1 B 221, fol. 58, instruction du Sénat du 10 janvier 1728.

43. *Ibid.*

44. ADAM, 1 B 219, fol. 32. La liste des cas où le bras séculier doit venir en aide au juge d'Église n'est pas limitative. Ce secours doit être accordé toutes les fois que les lois ou les usages ne s'y opposent pas :

Sénat accorde l'assistance du bras séculier pour un délai limité, comme c'est le cas en 1702 sur requête du promoteur de la mense épiscopale de la ville de Nice, et ce pour assurer « la bonne exécution des décisions et des sentences ecclésiastiques »⁴⁵. Le Sénat prend alors soin de préciser que « l'assistance de la famille de justice est accordée dans les causes strictement ecclésiastiques seulement, et ce pour un an »⁴⁶. Cependant, lorsque le souverain donne ses ordres au Sénat pour l'administration du bras séculier, il lui demande en même temps de se montrer vigilant, et de ne pas laisser le juge ecclésiastique empiéter sur sa juridiction : « Vous prendrez garde, avant de donner le bras, que la cause ne soit de votre compétence, et ferez attention de ne pas vous laisser préjudicier, et vous adresserez des instructions aux préfets de votre ressort »⁴⁷. Dans ce contexte, accorder l'assistance du bras séculier se traduit inévitablement par un contrôle sénatorial sur le fond.

Un contrôle sénatorial sur le fond

Une première hypothèse est à envisager : il s'agit de l'assistance du bras séculier, c'est-à-dire l'appui de la force publique, demandée pour la mise en possession d'un bénéfice ecclésiastique. En pratique, le bénéficiaire, se sentant menacé, s'adresse au Sénat afin de prendre possession de son nouveau bénéfice en toute tranquillité. Il peut d'ailleurs profiter de la formalité de l'*exequatour* pour solliciter cet appui. C'est ainsi que le clerc Amédée Payan obtient une provision sénatoriale le 6 mars 1704 qui lui accorde l'assistance du bras séculier pour prendre possession de son bénéfice, en l'occurrence la chapellenie de la paroisse de Saint-Martin-d'Entraunes, dans le diocèse de Glandèves⁴⁸. Dans le même ordre d'idées, un bénéficiaire normalement pourvu, et dont le titre est contesté, peut demander au Sénat d'intervenir en attendant l'issue du procès : c'est ce que fait le prêtre Jean Alfonzini de Sigale qui obtient un rescrit d'interdiction du Sénat le 15 juillet 1702, à l'encontre du baile et des syndics de ce lieu, « afin de n'être point molesté dans la possession de son bénéfice, sous peine de vingt-cinq écus d'or »⁴⁹. Parfois, la requête peut émaner non pas du bénéficiaire, mais de la communauté religieuse qui se trouve être dans l'attente d'une nouvelle nomination au bénéfice vacant. Le problème se pose pour le monastère de Saint-Pons, suite au décès du moine Blanchi, prieur du lieu. Ce monastère adresse une supplique au Sénat, « pour prévenir, dit-il, tout attentat à l'encontre de ce bénéfice dans l'attente de la bulle pontificale de nomination

il en est ainsi « quand les décrets, lettres, sentences de la cour d'Église contiennent quelque chose de contraire à l'intérêt public ou aux droits du roi ; quand il y a entreprise sur la juridiction laïque ; quand les édits et règlements n'ont point été observés, ou encore quand ces décrets, ordonnances et lettres n'ont point été complètement rendus. Bien loin d'accorder son secours, le Sénat devrait alors casser ces décrets par la voie de l'appel comme d'abus » : Aristide Bergès, *op. cit.*, p. 63.

45. ADAM, 1 B 219, fol. 99, supplique au Sénat du promoteur de la mense épiscopale de cette ville et rescrit sénatorial, du 4 avril 1702.

46. *Ibid.*

47. ADAM, 1 B 221, fol. 46, billet royal du 25 septembre 1727 ; fol. 129, instruction du Sénat aux préfets, du 18 novembre 1728.

48. ADAM, 1 B 219, fol. 34, provision sénatoriale, du 6 mars 1704.

49. ADAM, 1 B 219, fol. 14, rescrit du Sénat, du 15 juillet 1702.

du nouveau bénéficiaire ». Le Sénat accorde alors, selon ses propres termes, « un rescrit de protection et de confirmation » de la possession de ce bénéfice par ce monastère. De plus, il interdit à quiconque de troubler cette possession jusqu'à ce que le bénéfice soit à nouveau pourvu⁵⁰. Certes, les effets de cet appui sont purement aléatoires, mais ces interdictions témoignent de la volonté de protéger le possesseur, quel qu'il soit. De plus, si procès il y a, le bénéficiaire à qui l'on prétend contester son titre reste cependant en possession de son bénéfice jusqu'à l'issue du procès. Ainsi, ces prérogatives sénatoriales en matière de collation de bénéfices vont rapidement se traduire par une véritable ingérence du Sénat dans les droits traditionnels des collateurs ecclésiastiques. Par ailleurs, de toute évidence, la compétence du Sénat en matière d'*exequaturs* a certainement favorisé l'usage de l'appel au bras séculier pour la mise en possession d'un bénéfice. L'enjeu est d'importance, puisque l'intervention de cette Cour en matière bénéficiaire vient donc à la fois satisfaire les bénéficiaires, et renforcer la politique religieuse du prince.

La seconde hypothèse est celle du recours au bras séculier par les juridictions ecclésiastiques elles-mêmes au cours d'un procès. C'est ainsi que l'assistance du bras séculier est demandée par le vicaire de l'évêque d'Albenga, siégeant à Oneille, pour faire exécuter la sentence prononcée à l'encontre du prêtre Brizio delle Tavole, condamné à trois ans de prison pour insultes, port d'armes et vie scandaleuse⁵¹. Dans une autre affaire, le procureur de la mense capitulaire de Nice obtient l'assistance du bras séculier pour faire arrêter le juif Emmanuel Cohen, accusé « d'avoir prononcé dans sa boutique des injures contre la religion et l'Église catholique, provoquant un scandale public »⁵².

L'assistance du bras séculier repose sur le principe suivant : « Cette permission ne doit être refusée que dans les cas où elle ne doit pas être accordée »⁵³. C'est en application de ce principe, que le recours au bras séculier se voit refusé au vicaire du diocèse d'Albenga pour mettre à exécution sa sentence, « qui condamne à 200 livres d'amende Pierre Terragno et Marie Pina pour s'être mariés clandestinement »⁵⁴. Le Sénat est d'avis en effet que « le juge ecclésiastique ne peut procéder contre des laïcs que par le moyen de peines spirituelles ». Le vicaire a donc « outrepassé les limites de sa juridiction en condamnant les époux à une peine pécuniaire ». Il ordonne par conséquent au préfet d'Oneille « d'admonester le vicaire pour que cela ne se produise plus à l'avenir ». Le Sénat doit par conséquent se montrer vigilant lorsqu'une ordonnance ecclésiastique de ce type contient une entreprise évidente sur la juridiction laïque. Certes, il ne lui appartient pas de connaître de l'injustice commise par le juge ecclésiastique sur le fond de sa décision, néanmoins, « il y a une espèce d'iniquité qui oblige ce Magistrat à refuser son secours, lorsque la décision contient une évidente oppression d'un sujet laïque ou ecclésiastique du roi »⁵⁵.

50. ADAM, 1 B 220, fol. 22, provision du Sénat pour le monastère de Saint-Pons, du 12 avril 1720.

51. ADAM, 1 B 207, 13 décembre 1737.

52. ADAM, 1 B 219, fol. 71, 17-19 juillet 1708.

53. Joseph Ticon, *op. cit.*, p. 195.

54. ADAM, 1 B 209, fol. 91, instruction du Sénat, du 20 juin 1749.

55. Aristide Bergès, *op. cit.*, p. 63.

Dans une autre affaire, le Sénat s'oppose cette fois-ci à l'official du diocèse de Glandèves : ce juge prétend obtenir de cette cour l'assistance du bras séculier, « de façon définitive et une fois pour toute dans l'exercice de sa juridiction ». Il invoque à l'appui de sa requête les usages gallicans qui ont cours dans cette partie du diocèse. L'official est d'ailleurs soutenu par son supérieur, l'évêque de Glandèves, qui écrit au souverain en ces termes :

« Je vous demande que mon official ait le même droit que ses homologues français, et qu'il puisse ainsi procéder dans sa juridiction sans recourir au Sénat de Nice pour chaque cas particulier ; la décision du Sénat non seulement porte atteinte à la juridiction ecclésiastique, mais encore engendre l'impunité »⁵⁶.

De son côté, le Sénat refuse catégoriquement de lui accorder de manière définitive l'assistance du bras séculier⁵⁷. L'affaire est alors portée devant le roi. Dans sa réponse à l'évêque, il tente de calmer le jeu, assurant « soutien et protection » à son official, et pour ce faire, il intime au Sénat « de lui donner toutes facilités pour l'exercice de sa juridiction » ; en contrepartie, il demande à l'évêque « qu'il ordonne à son official le respect de l'ordre judiciaire porté par nos constitutions ». Ensuite, il rappelle que, dans ce diocèse, on applique à l'égard du bras séculier les usages gallicans⁵⁸. Par conséquent, le principe est que la demande doit se faire au début de chaque affaire, sans qu'il soit nécessaire de la renouveler par la suite. Cependant, en ce qui concerne l'exécution proprement dite des sentences civiles comme criminelles, le bras séculier doit être expressément demandé⁵⁹. C'est bien au nom de l'ordre public que le Sénat accorde ou non le bras séculier. De son côté, le juge ecclésiastique a tout intérêt à rester en bons termes avec celui qui peut à tout moment paralyser l'exercice d'une partie de ses fonctions.

Au terme de cette étude, on constate que la procédure d'appel comme d'abus et l'assistance du bras séculier permettent au Sénat de s'immiscer dans les actes des autorités ecclésiastiques comme dans ceux de leurs tribunaux. Ces deux procédures constituent un moyen non négligeable de contrôle entre ses mains, puisqu'il est amené à apprécier l'opportunité et la légitimité de la requête. Ces interventions traduisent bien l'esprit et la détermination du Sénat sur ces questions, se posant

56. ADAM, 1 B 220, fol. 81, lettre de l'évêque de Glandèves au roi du 22 février 1726.

57. ADAM, 1 B 221, fol. 7, missive du Sénat au ministre Mellarède, du 26 août 1726.

58. *Ibid.* : il cite Le Feuret, dans son « Traité de l'abus et du vrai sujet des appellations qualifiées de ce nom » : « Le juge ecclésiastique ne peut faire exécuter aucun décret portant arrestation de personnes, sans avoir obtenu au préalable le *pareatis* du juge laïc ».

59. Cette règle est d'ailleurs confirmée par l'instruction royale du 28 septembre 1728 : ADAM, 1 B 205, fol. 115. C'est ainsi que quelques années plus tard, un congrès se réunit suite à la requête de l'Avocat fiscal général Clément Corvesi. Celui-ci interroge Turin au sujet de la règle du bras séculier, à savoir si le juge ecclésiastique doit le demander dès l'assignation de la sentence ou seulement au moment de son exécution ; ce congrès est d'avis que cette assignation fait partie intégrante du procès et que la demande initiale suffit. En revanche, pour l'exécution de cette sentence, le bras séculier doit être expressément demandé : ADAM, 1 B 228, fol. 108, missive du secrétaire d'État, du 29 décembre 1772.

tantôt comme protecteur, tantôt comme censeur. Par ailleurs, une chose semble ne pouvoir être contestée à ses yeux : le comté de Nice fait partie de l'Église gallicane et veut s'y maintenir. Cette position fondamentale apparaît toujours en filigrane dans les registres, et rien n'est effectivement négligé par le Sénat pour la défense et le maintien de ce principe. Dès lors, c'est bien comme une cour souveraine, à l'égal des parlements français, que le Sénat de Nice fonctionne dans ce domaine pendant tout le XVIII^e siècle. Les mêmes moyens, les mêmes théories se retrouvent dans le comté comme en France pour justifier l'intervention de l'État en la matière. C'est non seulement dans la doctrine de France, mais aussi dans la jurisprudence des parlements français, qu'on cherche la solution des problèmes rencontrés. Cependant, la particularité des solutions niçoises provient certainement de l'usage très large et extrêmement étendu du système de l'*exequatur*, même si au fond, « ce n'est qu'une liberté gallicane élargie en raison des données propres du comté »⁶⁰. De plus, si le gallicanisme français est né des rivalités du pouvoir civil et de l'Église, le gallicanisme niçois provient d'un réflexe de défense aussi bien à l'égard de l'Église romaine que du royaume de France. En revanche, le souverain sarde ne peut raisonnablement prétendre à la mise en place d'une Église nationale, en raison d'une situation bien différente en Piémont. Le gallicanisme du Sénat de Nice est donc simplement un moyen de servir les intérêts du prince ; cependant, l'adoption trop ferme de ces principes par le Sénat va sans doute contribuer à son propre affaiblissement politique, le souverain profitant certainement du penchant gallican de cette Cour pour accroître son emprise sur elle. Ainsi, dans toutes ses décisions, le Sénat apparaît bien comme l'organe privilégié d'exécution de la politique religieuse des princes de Savoie.

60. Hubert Charles, *La Collation des bénéfices ecclésiastiques mineurs dans le Comté de Nice de 1388 à 1792*, mémoire de DES, histoire du droit, Aix-en-Provence, 1958, p. 104.

**CHAMBÉRY, TURIN, PARIS, AVIGNON.
LE RÉSEAU DÉVOT DE FRANÇOIS BERTRAND DE LA
PÉROUSE AU XVII^e SIÈCLE**

FRÉDÉRIC MEYER

Université de Savoie Mont-Blanc (Chambéry) — LLSETI

FRANÇOIS BERTRAND DE LA PÉROUSE (1635-1695) fut chanoine, puis doyen, de ce qu'on appelait au XVII^e siècle la « collégiale de Chambéry », c'est-à-dire le chapitre de la Sainte-Chapelle du château ducal. Il appartenait au cercle étroit des familles les « mieux possessionnées » de Savoie¹, en particulier dans le Genevois comme marquis de Thônes : la famille est même au premier rang des propriétaires vers 1730 (avec un total de 747,39 journaux de Piémont) et possédait des biens dans neuf paroisses. Elle remontait au moins au XIII^e siècle. Elle avait investi largement les structures les plus prestigieuses du duché de Savoie : le père, déjà prénommé François, fut premier président de la Chambre des Comptes, puis du Sénat de Chambéry de 1660 à sa mort en 1680 et commandant général du duché ; son frère Victor-Emmanuel devint premier président du Sénat en février 1691, pendant l'occupation française². Un autre de ses frères, Centaurioz, qui devint après lui le chef de la famille, était juge mage du Chablais en 1674³. Un fils de Victor-Emmanuel était chevalier d'honneur au Sénat⁴. Son hôtel particulier de la rue Croix d'Or à Chambéry était célèbre.

1. Jean Nicolas, *La Savoie au XVIII^e siècle. Noblesse et bourgeoisie*, Paris, Maloine, 1978, t. 1, p. 142 et 148.

2. Archives départementales de Savoie (Chambéry) (Arch. dép. Savoie), 2 B 1456, f. 37.

3. François Mugnier, « Les registres d'entrées à l'audience du Sénat de Savoie. Le cérémonial. Les anciens avocats de Savoie », *Mémoires et Documents de la Société Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie*, t. 39, 1900, 2^e partie (16 juin 1631-26 novembre 1792), p. 48.

4. Amédée de Foras, *Armorial et nobiliaire de l'ancien duché de Savoie*, t. 1, Grenoble, Allier, 1863, pp. 189-195.

Les La Pérouse sont une « famille dévote », comme dirait Dominique Dinet ; elle est spirituellement proche des Franciscains en étant « père temporel » du couvent des Observants de Sainte-Marie-Égyptienne de Chambéry⁵. François de La Pérouse était l'aîné des enfants, et pourtant il fut voué à l'Église, ce qui était un geste pieux de la part de sa famille. Le testament de sa mère en 1682 n'oublia dans ses legs aucun couvent de Chambéry⁶. François eut de son frère Centaurioz deux nièces visitandines (au premier monastère d'Annecy évidemment, considéré comme le plus « chic » des deux établissements de l'ordre dans la ville), une autre clarisse et un neveu jésuite⁷. J'avais déjà évoqué ce personnage, surnommé parfois le « doyen de Savoie », dans une réflexion sur les élites en Savoie au XVII^e siècle⁸. Je suis heureux d'y revenir ici en reprenant l'étude de ses relations et de son réseau.

Le cas de cet ecclésiastique illustre à mon sens bien des points de l'originalité culturelle savoyarde à l'intérieur des États de Savoie-Piémont, en lien avec les États voisins et pourtant si proches que sont la France royale, mais aussi les États pontificaux de Provence : François est un ancien élève du prestigieux séminaire parisien de Saint-Sulpice et ses liens avec l'institution restèrent toujours très étroits ; on le vit négocier la dévolution des collèges savoyards et piémontais d'Annecy et du Roure à Avignon aux Sulpiciens. Mais en même temps, il fut un acteur important du « gallicanisme savoyard »⁹ à l'intérieur des États de Piémont, de par sa position de clerc savoyard et sa proximité familiale avec le Sénat de Chambéry. Cette apparente contradiction n'a pas empêché la carrière de notre homme, ce qui révèle la complexité de la situation religieuse de la Savoie au XVII^e siècle.

Devant cette vie partagée entre religion et politique, je propose d'appréhender d'abord le personnage à travers son rôle dans le décanat de Savoie (la région de Chambéry), qui dépendait au temporel du duc de Savoie, mais au spirituel de l'évêque de Grenoble, où il représentait l'autonomie savoyarde ; puis d'évoquer sa carrière de prédicateur à l'échelle française, qui est beaucoup moins connue par l'historiographie locale ; enfin de réfléchir à sa place dans le réseau dévot du Sud Est de la France actuelle au XVII^e siècle, entre royaume de France et duché de Savoie.

« Faire l'évêque à Chambéry »

François Bertrand de La Pérouse fut baptisé à Chambéry le 18 juillet 1635 et il fut peut-être « menin » à la cour de Savoie¹⁰. Il avait été pourtant très tôt voué à

5. Arch. dép. Savoie, B 1705.

6. Arch. dép. Savoie, 4 B 2064.

7. Amédée de Foras, *Armorial...*, op. cit., t. 1, p. 194.

8. Frédéric Meyer, « Les élites diocésaines en Savoie à la fin du XVII^e siècle », in *Du lien politique au lien social : les élites, Aix, Rives Méditerranéennes*, n° 32-33, 2009, pp. 173-189.

9. Achille Erba, *La Chiesa sabauda tra Cinque et Seicento. Ortodossia tridentina, Gallicanesimo savoiardo e Assolutismo ducale (1580-1630)*, Rome, Helder, 1979, 534 p. et Frédéric Meyer, « Le Sénat de Chambéry et le 'gallicanisme savoyard' sous l'Ancien Régime », François Briegel et Sylvain Milbach (dir.), *Le Sénat de Savoie : archives, historiographies, perspectives. XVI^e-XIX^e siècles*, Chambéry, Université de Savoie-LLS, 2013, pp. 107-121.

10. Amédée de Foras, *Armorial...*, op. cit., t. 1, p. 194 ; Joseph Grandet, *Les saints prêtres français du XVII^e siècle. Ouvrage publié pour la première fois d'après le manuscrit original par G. Letourneau*, Angers,

l’Église et il devint prieur de Saint-Baldoph et de Chindrieux en 1650, dont hérita après lui en 1695 un autre de ses neveux, comme lui sulpicien¹¹, et il fut encore abbé de Payerne en 1665¹². Envoyé à 21 ans au séminaire de Saint-Sulpice de Paris le 7 août 1656, ce qui n’est pas exceptionnel pour des Savoyards (j’en ai repéré quatorze dans ce cas de 1642 à 1790), il suivit des cours de théologie à la Sorbonne, dont il devint docteur le 12 février 1665. Un temps régent de philosophie à Saint-Sulpice, il revint ensuite en Savoie pour prendre possession d’un canonicat à la Sainte-Chapelle de Chambéry, puis fut doyen du chapitre¹³. Il accédait ainsi de fait à la plus haute charge ecclésiastique de Chambéry qui n’eut pas d’évêque, on le sait, jusqu’en 1779.

Il connut naturellement, parce qu’à l’époque c’était chose courante, des difficultés relationnelles avec son chapitre¹⁴, en particulier avec l’archidiacre Guillaume d’Oncieu, vers 1667¹⁵. Le conflit portait sur l’autorité du premier sur le second et sur la capacité du doyen à célébrer pontificalement. Mais sa position le mit surtout en porte-à-faux avec l’évêque français de Grenoble. Il eut d’abord avec le cardinal Étienne Le Camus (1671-1707) des liens cordiaux en participant à l’animation de ses retraites annuelles des ordinands à l’évêché de Grenoble ou au château épiscopal de La Plaine, où alternaient oraisons, lectures spirituelles et conférences¹⁶. Mais rapidement, les enjeux politiques l’emportèrent sur l’entente spirituelle. Le Camus eut d’abord beaucoup de difficultés à gérer l’official savoyard qui avait été nommé à Chambéry au nom de l’indépendance du duché. En 1671, à la mort de Mgr Scarron, l’official du décanat, l’abbé Dufour de Mérandes, fut prorogé par le chapitre de la Sainte-Chapelle de Chambéry, qui en avait le droit en cas de vacance du siège : frère d’un sénateur, Le Camus jugea vite qu’il était plus lié au Sénat qu’à lui. Il tenta de le remplacer par un curé chambérien plus souple, mais celui-ci fut molesté sur place. Ensuite, il eut du mal à faire sa visite pastorale en Savoie. Des religieuses refusèrent de le recevoir, soutenues par l’archevêque de Tarentaise François-Amédée Milliet de Challes (1659-1703), par ailleurs premier président de l’autre cour souveraine de Chambéry, la Chambre des Comptes. Le Camus s’en plaignit au secrétaire d’État à Turin, le marquis Carron de Saint-Thomas, qui laissa

Germain et G. Grassin, 1897-1898, 3 vol., p. 339.

11. Amédée de Foras, *Armorial...*, op. cit., t. 1, pp. 192 et 194.

12. Suisse, Pays de Vaud. C’était un bénéfice uni au chapitre de la Sainte-Chapelle de Chambéry depuis 1512, union toute théorique depuis la Réformation en 1536 : Germain Hausmann, *Dictionnaire historique de la Suisse*, 2011, en ligne : www.hls-dhs-dss.ch/f/home.

13. *Liste des anciens élèves du séminaire de Saint-Sulpice de Paris, 1642-1792*, exemplaire dactylographié, slnd, 272 et 128 p.

14. Correspondance manuscrite de Louis Tronson, Saint-Sulpice de Paris, manuscrit (ms) 34, vol. 3, n° 23. Lettre du 21 octobre 1693.

15. Joannès Chetail, « François Bertrand de La Pérouse, doyen de la Sainte-Chapelle de Savoie et ses démêlés avec l’archidiacre Guillaume d’Oncieu », *Bulletin de la Société des Amis du Vieux Chambéry*, t. VII, 1975, p. 30-40 et « Un conflit à la Sainte-Chapelle au XVII^e siècle », *Mémoires et documents de la Société Savoisienne d’Histoire et d’Archéologie*, Chambéry, vol. 88, 1983, p. 61-70.

16. Frédéric Meyer, *La Maison de l’évêque. Familles et curies épiscopales entre Alpes et Rhône (Savoie-Bugey-Lyonnais-Dauphiné-Comtat Venaissin) de la fin du XVI^e à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 2008, p. 393.

traîner les choses¹⁷. Il faut savoir que dans les années 1660, au moment de la difficile canonisation de François de Sales, qui divisa les grandes familles de Savoie, les Carron de Saint-Thomas et les La Pérouse étaient devenus alliés lorsque le père de François, le premier président du Sénat, géra l'affaire sur place sur ordre de Turin¹⁸. Derrière cette nouvelle crise, Le Camus pointait l'activisme des La Pérouse. Déjà l'archidiacre Oncieu avait accusé La Pérouse de s'être fait élever un trône dans la Sainte-Chapelle, de porter la mitre et la crosse, bref de se comporter comme un évêque¹⁹. Dans une lettre au duc Charles-Emmanuel II de Savoie, Le Camus les dénonçait nommément tous les deux comme ses adversaires :

« Je sais que M. le Président de La Pérouse fomenté cela sourdement et, soit parce qu'il ne veut partager avec personne cette autorité absolue qu'il exerce en Savoie, soit parce que j'ai trouvé mauvais que son fils [François] eût jusqu'à présent fait l'évêque dans Chambéry, il fait ce qu'il peut pour me mettre hors d'état de retourner dans le décanat, en me procurant tous les dégoûts qu'il peut »²⁰.

Il réédita ses plaintes au duc un an après²¹, rappelant que son official à Chambéry avait moins de pouvoir que son homologue à Grenoble. Dans une lettre de décembre 1676, il dénonçait aussi la collusion entre l'archevêque de Tarentaise, le premier président du Sénat et le chapitre de la Sainte-Chapelle « pour plaire à Madame Royale », la régente Jeanne-Baptiste²². Dans une longue lettre à Madame Royale, en août 1678, Le Camus se plaignit à nouveau des sénateurs, du premier président de la Chambre des Comptes Costa et des ecclésiastiques de Savoie (réguliers et séculiers, mais aussi l'archevêque de Tarentaise)²³. D'autres lettres de ce type existent à Turin dans les *Lettere Cardinale*²⁴. Le Camus affirme qu'on soutiendrait à Chambéry des opinions jansénistes, que le livre de Dom Gerberon, *Le miroir de la piété*²⁵, qui fut condamné par de nombreux évêques dont lui-même, « y serait bien connu ». Il dénonçait comme activistes les abbés de La Pérouse et de Tamié, Jean-Antoine de La Forest de Somont, réformateur trappiste de l'abbaye entre 1665 et 1701, mêlant ainsi habilement molinistes et jansénistes déclarés. Ce

17. *Lettres inédites du cardinal Le Camus, évêque et prince de Grenoble (1632-1707)*, éd. Claude Faure, Paris, Picard, 1933, pp. 50-55, lettres de février 1672 et Arch. dép. Savoie B 5642 en avril 1673.

18. Jean Nicolas, *Noblesse et bourgeoisie...*, op. cit., t. 1, p. 448 ; Roger Devos, *Vie religieuse féminine et société. Les visitandines d'Annecy aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Annecy, Mémoires et documents de l'Académie Salésienne, 1973, t. LXXXIV, p. 52 ; Marie-Patricia Burns, *François-Madeleine de Chaugy. Dans l'ombre et la lumière de la canonisation de François de Sales*, Annecy, Mémoires et documents de l'Académie Salésienne, t. 106, 2002, pp. 162-164.

19. Joseph Chéteil, « François Bertrand de La Pérouse... », art. cit., p. 30-40.

20. *Lettres inédites du cardinal Le Camus...*, op. cit., p. 81 et Archivio di Stato di Torino (ASTo), 1^{re} section Grenoble ; lettre du 27 février 1674.

21. *Lettres inédites du cardinal Le Camus...*, op. cit., p. 93, 20 janvier 1675.

22. Arch. dép. Savoie, B 5642, liasse, lettre du 18 décembre 1676.

23. *Lettres inédites du cardinal Le Camus...*, op. cit., pp. 157-162, 4 août 1678.

24. ASTo, Mazzo 24, 11 : lettres de Le Camus au duc de Savoie de 1686 à 1703.

25. Gabriel Gerberon, *Le miroir de la piété chrétienne où l'on considère [...] l'enchaînement des vérités catholiques*, Liège, P. Bonard, 1676, 226 p., cité par Dominique de Colonia, *Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le jansénisme*, Anvers, Jean-Baptiste Verdussen, 1755, t. 3, p. 125.

qui montre que c'est la Savoie elle-même qui lui posait problème, bien au-delà de ses options religieuses. Ajoutons que la seconde épouse du père de François de La Pérouse, le président, était une Forest de Somont²⁶. Le Camus et La Pérouse finirent néanmoins par faire la paix. Il est possible que la collaboration entre La Pérouse et l'abbé Jean-Hervé Bazan de Flamanville pendant sa mission à Angers en 1689 et l'amitié qui s'ensuivit, ait joué ici un rôle apaisant²⁷. Le frère du futur évêque de Perpignan (1695-1721) avait en effet épousé une nièce de Le Camus²⁸, qui l'appelait « mon allié »²⁹. Il est vrai que l'official de confiance de Le Camus à Grenoble, le très vertueux et très compétent abbé Claude Canel, était aussi un sulpicien.

Il n'empêche. Le Sénat de Chambéry était depuis l'indult de 1451 le garant du gallicanisme savoyard (comme à Nice, Aoste et Pignerol). Il n'hésita pas à demander au duc que l'official du décanat de Savoie pût, par exemple, exécuter directement les rescrits de Rome ou d'Avignon sans devoir en référer à l'évêque de Grenoble, ce qui finalement ne se fit pas³⁰. Rappelons qu'il n'y avait sur le versant occidental des Alpes aucune institution « romaine » (inquisition, nonce) comme à Turin, ni « institution gallicane » (université, assemblée générale du clergé) comme à Paris pour veiller au gallicanisme ducal. À Chambéry, la forteresse gallicane était le Sénat. N'en déplaise au cardinal Le Camus, il était bien fondé à examiner et à censurer les livres religieux³¹. Le Sénat interdit au clergé d'en appeler à Rome, il recevait des appels comme d'abus, il enregistrait les bulles pontificales, il limitait les dots des religieuses³². D'où cette force de résistance à l'évêque de Grenoble que sont à Chambéry les La Pérouse, qui tiennent et le Sénat et la Sainte-Chapelle. A. Tallon a montré qu'en France, les évêques soutiennent le gallicanisme contre les ambitions de la couronne à former une Église d'État. En Savoie, rien de tel. Le Sénat veille seul à la politique religieuse des ducs et rois, au *disciplinamento* comme à la qualité du clergé. C'est là peut-être que résidait le modèle religieux savoyard, autonome et de la France et du Piémont (l'épiscopat piémontais n'exerce pas d'autorité sur lui)³³. Il y eut donc bien un front entre le clergé et la robe, contre l'évêque de Grenoble aussi bien que contre les influences ultramontaines.

François de La Pérouse pouvait espérer faire dans ce contexte une belle carrière. On pensa à lui en 1677 comme évêque coadjuteur à Annecy³⁴, mais son échec dut

26. Amédée de Foras, *Armorial...*, op. cit., t. 1, p. 192.

27. Joseph Grandet, *Les saints prêtres français du XVII^e siècle...*, op. cit., p. 339.

28. Joseph Bergin, *Crown, Church and Episcopate under Louis XIV*, New Haven and London, Yale University Press, 2004, p. 376.

29. *Lettres inédites du cardinal Le Camus...*, op. cit., p. 331 : lettre au cardinal Spada du 12 novembre 1695.

30. Frédéric Meyer, *La Maison de l'évêque...*, op. cit., p. 433.

31. *Lettres inédites du cardinal Le Camus...*, op. cit., p. 167.

32. Joseph Ticon, *Recherches sur un Recueil de la Pratique ecclésiastique du Sénat de Savoie (1717)*, thèse de droit (s.d. Laurent Chevailler), Lyon 3, 1984, 209 p.

33. Frédéric Meyer, « Le Sénat de Chambéry et le 'gallicanisme savoyard' sous l'Ancien Régime », art. cit.

34. *Correspondance de M. Louis Tronson, troisième supérieur de la compagnie de Saint-Sulpice. Lettres choisies, annotées et publiées par L. Bertrand*, Paris, 1904, sl, t. 3, p. 192. Lettre du 27 août 1677.

lui faire comprendre que là n'est pas sa vocation, lui écrivit le P. Tronson, le célèbre directeur de Saint-Sulpice, resté son mentor : sans doute le titulaire du siège, Jean d'Arenthon d'Alex, était-il bien trop jansénisant pour accepter sa candidature ! S'étant rabiboché avec le cardinal Le Camus, soutenu par le P. La Chaize, titulaire de la Feuille des bénéfices à Paris, on reparla de lui pour un siège de titulaire en 1688 et en 1689, lorsqu'Innocent XI, devant qui il prêcha, lui aurait proposé le diocèse de Lausanne. Mais « ne parlant pas la langue du pays » (?), il refusa, préférant des perspectives en France³⁵. Il choisit alors de faire une carrière de prédicateur.

Un prédicateur réputé en France

La riche documentation du séminaire Saint-Sulpice de Paris, en particulier la correspondance tant manuscrite qu'éditée de son supérieur Louis Tronson (1622-1700), permet de mettre l'accent sur l'activité considérable de prédicateur du P. La Pérouse à travers l'espace français et ses marges, et la réputation qu'il y gagna. François devint un spécialiste recherché des prédications d'avent et de carême, ce qui est banal, mais aussi des retraites spirituelles, destinées aux ordinands aussi bien qu'aux laïques, ce qui l'est moins. Sa capacité à s'adresser aussi bien aux séminaristes qu'aux curés, aux laïques et aux enfants fit de lui rapidement un homme très recherché. Lors de ses déplacements, il mêlait ces deux activités. À Paris, il prêcha en 1690 à Saint-Sulpice devant 145 prêtres, puis à la paroisse Saint-Paul. Il se rendit célèbre par des missions dans le diocèse de Limoges en 1680, en Poitou en 1683, à Avignon ensuite. On le réclama à Grenoble, à Béziers en 1685 pour l'instruction des Nouveaux Convertis³⁶, à Rouen (chez le coadjuteur Jacques-Nicolas Colbert 1680-1691, devenu évêque jusqu'en 1707), à Annecy pour une retraite pour 60 à 80 curés. À Angers, il instruisit à l'automne 1689 500 curés en quatre retraites de huit jours, « malgré le temps des vacances et des vendanges », portant sur les vérités ecclésiastiques et les obligations des prêtres. Puis il prêcha à tous les fidèles à l'abbaye de *Tous les Saints* et à l'église Sainte-Croix³⁷. On le trouva à « Chaslons » (sur Marne) en 1686, chez Louis-Antoine de Noailles (1681-1695), le futur archevêque de Paris³⁸, puis à Arras en 1688³⁹. Tronson fit sa publicité auprès de l'évêque nommé de Chartres, Paul Godet des Marais (1692-1709) :

« C'est un bien que vous procurerez à votre diocèse que de l'y attirer et le fruit en serait grand si vous pouviez y joindre une mission durant le carême. Car c'est là son attrait, et il a expérience que ses prédications font tout un autre effet dans le temps des missions »⁴⁰.

35. Joseph Grandet, *Les saints prêtres français du XVII^e siècle...*, op. cit., p. 339 et Correspondance manuscrite de Louis Tronson, ms 33, vol 2, pp. 227-228, n° 556. Lettre du 5 septembre 1689.

36. *Correspondance de M. Louis Tronson...*, op. cit., t. 3, 1904, p. 273. Lettre à M. Chénart, à Béziers, du 10 décembre 1685.

37. Joseph Grandet, *Les saints prêtres français du XVII^e siècle...*, op. cit., pp. 339-340.

38. Correspondance manuscrite de Louis Tronson, ms 38, vol. 7, n° 497. Lettre à M. Tanoarn du 22 octobre 1686.

39. *Correspondance de M. Louis Tronson, troisième supérieur de la compagnie de Saint-Sulpice...*, op. cit., t. 3, 1904, p. 292. Lettre du 22 septembre 1688.

40. *Ibid.*, p. 124. Lettre du 30 novembre 1690.

Vedette de la chaire, il aurait travaillé dans une quarantaine de diocèses⁴¹. Il ne pouvait être partout néanmoins, pour des simples raisons de capacités physiques : il est malade en 1689 ; il refuse d’aller à Saintes en 1690, il a déjà 55 ans ; il prend les eaux à Vichy en 1691 ; il doit s’arrêter à Lyon en octobre 1694 pour se reposer après des voyages dans les diocèses d’Aix et Viviers et il refuse une mission dans le diocèse de Quimper entre Pâques et Pentecôte 1694. C’est aussi une question de prudence : Louis Tronson lui conseillait de ne pas tout accepter. Le co-adjuteur de l’archevêque d’Arles, Jean-Baptiste d’Adhémar de Monteil de Grignan (1667-1689), et son frère Louis-Joseph, évêque de Carcassonne (1681-1722)⁴², le réclament dans le Midi en février 1683. Mais au lendemain de la réception des Quatre Articles qui embarrassent les Sulpiciens, cela l’obligerait à travailler « avec une personne trop suspecte », et il y renonce⁴³. Ces tournées de prédication pouvaient être également des prémices à la création de séminaires sulpiciens ; là encore, tout n’est pas possible, lui rappelle Tronson (ainsi à Toulouse ou à Saint-Jean-de-Maurienne), et il organisa plutôt la retraite annuelle des curés de Lyon en 1684⁴⁴. À celle de Paris de 1688, il prêcha aux curés sur la notion du curé-pasteur de ses ouailles, à partir de saint Bernard, et il leur rappela la nécessité de porter les habits longs et les cheveux courts⁴⁵.

On le comparait au célèbre capucin Honoré de Cannes, son concurrent direct mais qui ne faisait pas l’unanimité par son style contesté. L’évêque de Limoges, Louis Lascaris d’Urfé (1676-1695), lui-même sulpicien⁴⁶, juge sévèrement le caractère « surnaturel » (sic) du franciscain, son accent insupportable et ses « manières plus italiennes que françaises », comprenons son baroquisme excessif⁴⁷. Tronson préférait les qualités de La Pérouse dans cet Avent où il « ne laisse pas d’attirer beaucoup de monde. Il prêche le matin avec succès, mais à son oraison qu’il fait tous les soirs, on y accourt en foule ». M. du Vignau, qui fut directeur du séminaire sulpicien de Lyon, raconte qu’il aurait prêché quatre carêmes à Lyon sans avoir jamais fait deux sermons semblables. L’archevêque de Paris, François II de Harlay de Champvallon (1671-1695), disait qu’il aurait aimé pouvoir prêcher comme lui « s’il s’en était meslé »⁴⁸ ! Populaire, il catéchisait en 1672 les enfants avant leur première communion à Paris avec des formules-choc, comme celles-ci : « Qu’est ce

41. Joseph Grandet, *Les saints prêtres français du XVII^e siècle...*, op. cit., p. 339.

42. Joseph Bergin, *Crown, Church and Episcopate under Louis XIV...*, op. cit., p. 422.

43. *Correspondance de M. Louis Tronson, troisième supérieur de la compagnie de Saint-Sulpice...*, op. cit., t. 3, 1904, p. 227. Lettre XLV du 29 juin 1682.

44. *Correspondance de M. Louis Tronson, troisième supérieur de la compagnie de Saint-Sulpice...*, op. cit., t. 3, p. 254. Lettre LXVI du 17 juillet 1684.

45. Joseph Grandet, *Les saints prêtres français du XVII^e siècle...*, op. cit., pp. 339-340.

46. Joseph Bergin, *Crown, Church and Episcopate under Louis XIV...*, op. cit., p. 436.

47. *Correspondance de M. Louis Tronson, troisième supérieur de la compagnie de Saint-Sulpice...*, op. cit., t. 2, 1904, p. 447-448. Lettre du 7 décembre 1680.

48. Joseph Grandet, *Les saints prêtres français du XVII^e siècle...*, op. cit., p. 339 ; voir les réflexions d’Isabelle Briand sur la nécessité de prêcher pour obtenir une mitre, à la journée d’études de Clermont-Ferrand du 7 juin 2013, organisée par Stéphane Gomis : « Prêcher, le moyen pour devenir évêque ? », *Les évêques des Lumières : administrateurs, pasteurs et prédicateurs. 350^e anniversaire de la naissance de Jean-Baptiste Mabillon* (à paraître).

qu’une occasion prochaine d’offenser Dieu pour une petite fille ? C’est un petit garçon » et inversement « Qu’est ce qu’une occasion prochaine d’offenser Dieu pour un petit garçon ? C’est une petite fille »⁴⁹. Cela plaisait : après un seul carême, il reçut dans son bonnet carré à Narbonne 500 écus du public pour édifier un refuge pour les filles débauchés.

Pourtant, il n’était pas à l’abri des critiques, même depuis son entourage. Son dynamisme irrita certains « esprits faibles » (sic), qui lui reprochaient de ne résider que bien peu dans son bénéfice chambérien. Le Camus écrivit à ce propos une lettre à Tronson dans l’été 1688 où il lui ôtait ses scrupules. Il avait d’ailleurs une dispense pontificale de non-résidence. Le Camus, en son style fleuri, insiste : « Il ne gagnerait que des coquilles à Chambéry, alors que là où il prêche, il accumule des perles et des pierres précieuses »⁵⁰. La Pérouse repassait néanmoins régulièrement en Savoie (en 1693 ; en mai 1694), mais il s’investit sans doute peu dans son chapitre. Il était sans doute assez personnel dans ses projets. Il envisagea d’organiser (à ses propres frais) à Lyon des retraites pour laïques, mais le directeur du séminaire sulpicien de Lyon, Saint-Irénée, depuis 1671, Balthazar Maillard (1618-1696)⁵¹, n’y fut pas favorable⁵² : le grand vicaire de l’archevêque Camille de Neufville (1653-1693), Bédien Morange, en organisait déjà, ce qui pourrait l’irriter contre l’influence de Saint-Sulpice⁵³. M. Tronson ne sut pas trop comment l’expliquer à La Pérouse sans lui faire de la peine, le « faire manquer » comme il dit. Il le dit à Maillard : « Vous auriez fait de la peine à M. l’abbé La Pérouse si vous aviez empêché M. de Tanoarn de l’ayder dans sa retraite pour des femmes et d’y faire quelques entretiens auxquels il s’estoit engagé »⁵⁴. Lorsque le bruit (infondé) de sa mort courut à Lyon en janvier 1695, on prononça immédiatement son panegyrique à l’église Saint-Paul⁵⁵ ! Rien d’étonnant alors que Jean d’Arenthon d’Alex (Genève-Annecy), pourtant son ancien ennemi, ne salue son décès effectif en avril 1695⁵⁶. C’est que notre homme fut aussi une sorte d’agent de liaison au service des projets de Saint-Sulpice.

Un agent de Saint-Sulpice entre la Savoie et la France

Les déplacements permanents de La Pérouse, la correspondance qu’il entretint avec Tronson à Saint-Sulpice, mais aussi ses liens avec les évêques, le vice-légit

49. Joseph Grandet, *Les saints prêtres français du XVIII^e siècle...*, op. cit., p. 339.

50. *Ibid.*

51. Jean Soulié, *Contribution à l’histoire des institutions canoniques. La formation des clercs au séminaire Saint-Irénée de Lyon de 1659 à 1905*, thèse Faculté catholique de Lyon, 1955, 1^{er} vol., pp. 154-155.

52. Correspondance manuscrite de Louis Tronson, ms 38, vol. 7, n° 384. Lettre du 13 avril 1683 à M. Maillard.

53. Correspondance manuscrite de Louis Tronson, ms 34, vol. 3, n° 69. Lettre du 27 avril 1694.

54. Correspondance manuscrite de Louis Tronson, ms 38, vol. 7, n° 609. Lettre à M. Maillard du 9 novembre 1692. Julien de Tanoarn était alors professeur à Saint-Sulpice de Lyon, avant de finir sa carrière supérieur du séminaire des ordinands de Limoges. Stéphane Lajaumont, *‘Un pas de deux’. Clercs et paroissiens en Limousin (vers 1660-1789)*, Limoges, Pulim, 2014, p. 86.

55. Correspondance manuscrite de Louis Tronson, ms 34, vol. 3, n° 140. Lettre du 29 janvier 1695.

56. Correspondance manuscrite de Louis Tronson, ms 38, vol. 7, n° 732. Lettre à M. Maillard du 14 mai 1695.

d'Avignon, le duc de Savoie démultiplèrent son action. Fut-il un homme d'influence ? Sans doute, même si ses amis se défiaient parfois de lui. Tronson avait pour lui une vive affection. Il l'assurait qu'il aurait toujours sa chambre au séminaire parisien. Régulièrement, il terminait ses lettres par des formules qui ne sont pas communes : « tout à vous » en septembre 1693⁵⁷ ; « mon cœur est trop à vous, et depuis trop longtemps, pour pouvoir jamais changer à votre égard : *magis est ubi amat, quam ubi animat*. Jugez après cela si je peux vous oublier »⁵⁸. Mais sans doute l'instrumentalisait-il, comme lorsque La Pérouse fut retenu à Chambéry en 1691 « en fonction de la conjoncture et du succès de certaines affaires dont il n'est pas le maître »⁵⁹. On le retrouve ainsi impliqué dans trois affaires qui touchèrent la Savoie et ses voisins.

La première concerne la transformation des collèges d'Avignon tenus par les Savoyards et les Piémontais au XVII^e siècle. Les collèges d'Avignon, Saint-Nicolas depuis 1424 pour les Savoyards et du Roure depuis 1476 pour les Piémontais, recevaient des étudiants séculiers et « pauvres », c'est-à-dire boursiers, ne disposant pas de bénéfices ecclésiastiques pour étudier le droit civil et le droit canon en terre pontificale. Sous la pression des autorités papales et de l'air du temps qui portait à la cléricisation des institutions d'enseignement, avec peut-être aussi la complicité des évêques de Savoie-Piémont, ces collèges furent entre 1639 et 1642 transformés en séminaires destinés à former des prêtres. J'ai raconté ailleurs combien cette évolution fut jugée très négativement dans les États de Savoie, par les villes, les notables et même la famille ducale⁶⁰. La résistance fut âpre et durait encore à la fin du siècle. Le rôle de La Pérouse dans cette affaire fut ambigu : pour les Savoyards, il pouvait, grâce à son renom, obtenir le report de la décision de la Congrégation de la Propagation de la Foi de Rome ; pour les Sulpiciens de Paris, il pouvait faire en sorte que les deux collèges avignonnais leur soient dévolus. Entre les deux positions, contradictoires, La Pérouse joua un délicat jeu d'agent double. De 1644 à 1656, les nouveaux séminaires furent dirigés par des Prêtres du Saint-Sacrement de Christophe Authier de Sisgaud. Ils furent si maladroits avec les étudiants, qu'on leur retira la direction qui fut confiée à deux chanoines avignonnais. En 1693, devant l'opposition persistante des Savoyards, on envisagea de remettre les collèges à Saint-Sulpice. En Savoie et à Annecy en particulier, alors « c'est l'alarme »⁶¹. C'est là qu'intervint La Pérouse, chargé de tester l'opinion locale provençale sur le projet, lors de ses tournées de prédication entre Arles et Avignon en 1692 et 1693⁶², même s'il lui sera difficile de passer incognito⁶³. Il ne chercha d'ailleurs pas à se

57. Correspondance manuscrite de Louis Tronson, ms 34, vol. 3, n° 12. Lettre du 27 septembre 1693.

58. *Correspondance de M. Louis Tronson, troisième supérieur de la compagnie de Saint-Sulpice...*, op. cit., 1904, t. 3, pp. 295-297. Lettre XCIX. Pâques 1689 à Issy.

59. Correspondance manuscrite de Louis Tronson, ms 43, vol. 12, n° 40. Lettre du 13 août 1691.

60. Frédéric Meyer, « La résistance des Savoyards à la romanisation du collège d'Annecy à Avignon au XVII^e siècle », in *Identités juives et chrétiennes. France méridionale XIV^e-XIX^e siècles. Etudes offertes à René Moulinas*, Avignon-Aix, PUB, 2003, p. 179-190.

61. *Correspondance de M. Louis Tronson, troisième supérieur de la compagnie de Saint-Sulpice...*, op. cit., 1904, t. 3, p. 337. Lettre CXXXIII. Février 1693.

62. Correspondance manuscrite de Louis Tronson, ms 38, vol. 7, n° 608. Lettre du 27 octobre 1692.

63. Correspondance manuscrite de Louis Tronson, ms 34, vol. 3, n° 12. Lettre du 27 septembre 1693.

cacher dans la ville des papes, et « cette affaire a fait un peu d'éclat entre les mains de M. de La Pérouse », écrit à Tronson l'abbé Brenier, un sulpicien de Grenoble⁶⁴.

À Avignon, Saint-Sulpice avait un allié en la personne du grand-vicaire et érudit Pierre-François de Pertuys, ancien élève du séminaire entre 1667 et 1670⁶⁵. Mais son enthousiasme était un peu brouillon, ses démarches n'avaient pas la prudence ecclésiastique souhaitée. Il tenta de convaincre La Pérouse qu'il ne s'agissait plus de collèges, mais de séminaires dont la direction était la vocation des Sulpiciens. Il s'entremet avec le vice-légat Balthazar Cenci (1685-1691), qui l'écouta, mais son successeur Daniele-Marco Delfino (1691-1696) fut moins favorable. La Pérouse savait que l'évêque de Genève-Annecy, Jean d'Arenthon d'Alex, s'opposerait de toutes ses forces à l'influence de Saint-Sulpice et qu'il jouait la carte des Oratoriens d'Avignon pour la reprise des collèges. Arenthon d'Alex, qui « a si fort à cœur cette affaire », mais qui anime « la cabale d'Annecy » comme l'écrivit Tronson, fit rédiger un *factum* latin à Rome en 1693 pour contrer La Pérouse⁶⁶. Tronson, dans son discours habituel de grande fidélité à la Providence, était sûr que « cela se terminera par la confusion des ennemis et des envieux », et il citait François de Sales pour qui « il en est de la réputation comme de la barbe, plus on la rase, plus elle repousse » ! Tronson évoquait aussi François de Sales parce qu'il savait que la mère de La Pérouse, Marguerite de Fourier d'Arvey, était sa cousine⁶⁷. La Pérouse savait que les évêques de Savoie-Piémont n'iraient pas contre la volonté de leur frère de Genève-Annecy⁶⁸. Tronson conseilla donc de ne plus harceler le vice-légat ni l'archevêque d'Avignon, le cardinal Laurent Fiesqui (1690-1705). Peu convaincu par le fol optimisme de Pertuys, qui cherchait surtout à se faire valoir, il se rendait compte que Saint-Sulpice ne pourrait pas récupérer les collèges avignonnais. Il se résolut donc à demander l'appui de Le Camus, favorable à la transformation en séminaires, et qui ne serait pas fâché d'embêter les Savoyards épris d'études de droit. Il l'avoue à La Pérouse : « Il est vrai qu'en Savoie on a crié contre vous [...] car, pour l'étude du droit, elle ne sert qu'à élever des avocats qui, d'ordinaire, sont contre les intérêts de l'Église après avoir vécu plusieurs années à ses dépens »⁶⁹. Le Camus écrivit en effet au cardinal neveu de Clément X à Rome, le cardinal Altiéri⁷⁰. Convaincu de son impasse, au début 1695, Tronson abandonna son idée et chargea La Pérouse d'en informer Pertuys⁷¹.

La Pérouse et ses amis débattaient des grandes questions théologiques du temps. La première concerne la querelle janséniste en France et dans la catholi-

64. Correspondance manuscrite de Louis Tronson, ms 33, vol. 2, n° 893 (lettre du 26 janvier 1693) et *Correspondance de M. Louis Tronson, troisième supérieur de la compagnie de Saint-Sulpice...*, op. cit., 1904, t. 3, p. 330 (lettre du 11 janvier 1693).

65. Frédéric Meyer, *La Maison de l'évêque...*, op. cit., p. 254.

66. Correspondance manuscrite de Louis Tronson, ms 34, vol. 3, n° 23 (lettre du 21 octobre 1693) et 24 (lettre du 23 octobre 1693).

67. Amédée de Foras, *Armorial...*, op. cit., p. 192.

68. Correspondance manuscrite de Louis Tronson, ms 34, vol. 3, n° 55. Lettre du 15 février 1694.

69. *Correspondance de M. Louis Tronson, troisième supérieur de la compagnie de Saint-Sulpice...*, op. cit., 1904, t. 3, p. 338. Lettre CXXXIV du 27 février 1693.

70. *Ibid.*, t. 3, p. 351 (lettre CXLV du 14 juillet 1693) et p. 353 (lettre CXLVIII du 5 novembre 1693).

71. Correspondance manuscrite de Louis Tronson, ms 34, vol. 3, n° 140. Lettre du 29 janvier 1695.

cité. Tronson lui rappelle en 1683 la condamnation à Rome du P. Gilles Gabrielis, tertiaire régulier franciscain⁷², pour jansénisme dès 1679⁷³. Les deux clercs échangent leurs avis sur *l'Apologie historique des deux censures de Louvain et de Douai* parue en 1688. L'auteur en serait-il Arnauld ou Quesnel⁷⁴? Ou plutôt un certain Géry, mais derrière lequel ils ne savent pas (apparemment) que se cache Michel Quesnel? La Pérouse lui-même n'avait pas été épargné et on l'accusa de jansénisme en 1680 : la preuve, disait-on de lui, « il vit bien avec tout le monde, c'est-à-dire avec les jansénistes, comme les autres ; il les reçoit, les visite, les utilise en mission, il accepte d'introduire des nouveautés dans les missions »⁷⁵. On évoquait une « comédie ridicule », donnée à la Visitation d'Annecy où « les jésuites furent confondus, le molinisme abattu et le jansénisme victorieux »⁷⁶. Mais en 1687, on l'accusa *a contrario* d'être l'auteur d'un brûlot antijanséniste, les *Préjugés légitimes contre le jansénisme*, publié à Cologne en 1686, mal écrit et injurieux : ce n'est à l'évidence pas son style. On enquêta : l'auteur était un docteur savoyard, fils d'un sénateur, ancien du séminaire de Saint-Sulpice, François Deville, futur grand vicaire à Annecy de 1688 à 1718⁷⁷. La Pérouse l'avait recommandé jadis à Tronson qui le trouvait, il le dit à plusieurs reprises en 1677, un très bon élément⁷⁸ ! Il n'était pas facile de s'y retrouver dans ce débat complexe.

Lors de l'enquête sur le quiétisme, La Pérouse joua un rôle d'informateur en Savoie au profit de Saint-Sulpice. On connaît le rôle de Tronson dans les « conférences d'Issy » en 1694, lui qui examina les écrits de Madame Guyon (1648-1717) avec Bossuet. Il indiquait au séminaire en avril que Madame Guyon « s'est retirée », c'est-à-dire a été reléguée à la Visitation de Meaux, puis qu'elle s'était évadée, puis qu'elle avait été reprise et enfermée à Vincennes. La Pérouse avait du mal à se faire une juste idée de sa personne et de sa doctrine : « Ses amis en disent des merveilles, sa conversation a des effets de grâce extraordinaire [...] mais toute sa conduite est un mystère », lui écrit Tronson en avril 1694⁷⁹. La Pérouse fut chargé de tester l'opinion de l'évêque de Genève-Annecy Jean d'Arenthon d'Alex, qui avait été sensible à sa personnalité, et de Le Camus à Grenoble sur sa doctrine et ses mœurs, elle dont on parle, mais qui « est si bien cachée »⁸⁰. En octobre 1694, on en était à la condamner et La Pérouse dut chercher à savoir si son confesseur en Savoie, le barnabite La Combe de Thonon, lui avait été donné ou non par Arenthon d'Alex⁸¹. Il ne parvint pas à avoir des informations fiables, et Tronson lui demanda

72. *Essai de la théologie morale*, Louvain, 2^e éd. Rome, 1680, trad. française de 1682, cité par Dominique de Colonia, *Dictionnaire des livres jansénistes...*, op. cit., t. 2, p. 65.

73. *Correspondance de M. Louis Tronson, troisième supérieur de la compagnie de Saint-Sulpice...* op. cit., t. 3, 1904, p. 243. Lettre LVII du 6 décembre 1683.

74. *Ibid.*, t. 3, p. 295. Lettre XCIX de Pâques 1689.

75. *Ibid.*, t. 3, p. 208. Lettre XXV du 24 mai 1680.

76. *Ibid.*, t. 3, p. 209. Lettre XXV du 24 mai 1680.

77. Frédéric Meyer, *La Maison de l'évêque...*, op. cit., p. 289.

78. *Correspondance de M. Louis Tronson, troisième supérieur de la compagnie de Saint-Sulpice...* op. cit., t. 3, pp. 191, 192, 195, 197. Lettres des 7 juillet 1677 / 27 août 1677 / 16 octobre 1677 et 20 novembre 1677.

79. Correspondance manuscrite de Louis Tronson, ms 34, vol. 3, n° 69. Lettre du 27 avril 1694.

80. *Id.*, n° 83. Lettre du 29 juin 1694.

81. *Id.*, n° 108. Lettre du 25 octobre 1694.

à nouveau l’avis d’Arenthon d’Alex en novembre⁸². La Pérouse s’adressa aussi au général des Chartreux, Innocent Le Masson (1627-1703), qui n’était pas tendre avec Madame Guyon⁸³. La Pérouse alla le rencontrer « au bas de nos rochers » (à la Grande-Chartreuse) huit jours avant sa mort⁸⁴ ; le chartreux le jugea « une plante du Paradis ». Mais le courant ne passait décidément pas avec Arenthon d’Alex, et en janvier 1695, Tronson ne connaissait toujours pas son sentiment sur celle qu’il appelle dorénavant dans ses lettres « la dévote ». Tronson avait de la sympathie pour Madame Guyon et il continuait de penser que sa doctrine serait difficile à condamner⁸⁵. Pourtant, il note qu’elle sera probablement enfermée, ce qui fut en effet le cas à Vincennes, puis à la Bastille.

Quant à ses relations avec Turin et le pouvoir ducal, elles sont hélas moins documentées. On ne trouve rien dans les *Lettere particolari* des archives de Turin. Un abbé de La Pérouse est envoyé à Paris en 1669, mais rien ne prouve que ce soit le nôtre⁸⁶. Ce sont d’autres La Pérouse qui siègent au Sénat de Savoie et qui jouent un rôle lors des événements politiques importants que l’on croise dans les sources piémontaises, pas François. À la mort du duc Charles-Emmanuel II en 1675, le jeune Victor-Amédée II n’a que neuf ans. Sa mère, dès le décès de son époux, s’empara de la régence devant le Sénat de Turin et la noblesse piémontaise. L’éloignement géographique marginalisait les cours souveraines de Chambéry comme de Nice. Pourtant, le Sénat de Chambéry hésita à reconnaître le fait accompli. Son premier président, M. de La Pérouse père, qui était un filleul du couple ducal⁸⁷, fit part de la nouvelle au Sénat en secret le 14 juin 1675 et nota « quelques difficultés sur l’expédition des lettres de justice »⁸⁸. Les sénateurs préférèrent ne rien décider et, en attendant plus d’informations, continuèrent à travailler au nom du prince défunt ! Le 24 juin l’avocat général de La Pérouse (le frère de François), qui se trouvait à Turin, regagna Chambéry avec des ordres stricts : les lettres patentes de la nouvelle régence étaient à enregistrer, ainsi que le testament du feu duc lui donnant la régence, avec l’assurance que « l’usage de Savoie » serait respecté et « à forme du droit ». Il harangua l’assemblée du Sénat et emporta la décision. Les lettres furent alors vérifiées au bureau à huis clos « sur remontrance du procureur général », acceptées, lues en séance publique, puis enregistrées et publiées le 28 juin⁸⁹. Le clan des La Pérouse semble donc avoir joué un rôle clé dans l’acceptation de la régence par le Sénat de Savoie. En toute logique, ce fut François qui prononça l’oraison funèbre du duc le 4 septembre⁹⁰. Lui-même mourut à Chambéry le 23 avril 1695 et fut enterré à l’église paroissiale Saint-Léger.

82. *Id.*, n° 114. Lettre du 12 novembre 1694.

83. Jacques Martin, *Le Louis XIV des Chartreux. Dom Innocent Le Masson*, Paris, Téqui, 1975, 228 p.

84. *Correspondance de M. Louis Tronson, troisième supérieur de la compagnie de Saint-Sulpice...*, *op. cit.*, t. 3, p. 490-492. Lettre XXXIII : Dom Le Masson à Tronson, 23 juillet 1695.

85. *Correspondance manuscrite de Louis Tronson*, ms 34, vol. 3, n° 140. Lettre du 29 janvier 1695.

86. ASTo, Fonds Patenti Controllo Finanzo. Avec la coquette somme de 2878 florins. Je remercie mes amis turinois Daniela Cereia et Frédéric Leva pour ces informations.

87. Amédée de Foras, *Armorial...*, *op. cit.*, t. 1, p. 192.

88. François Mugnier, « Les registres des entrées... », art. cit., t. XL, 1901, p. XLIII-XLVII.

89. Arch. départ. Savoie 2 B 5, f. 296v-297r.

90. Frédéric Meyer, « Le Sénat de Chambéry et la mort du prince. XVI^e-XVII^e siècle », in Lucien Faggion et Laure Verdon (dir.), *Rite, justice et pouvoirs. France-Italie XIV^e-XIX^e siècle*, 2012, Aix, PUJ, p. 209.

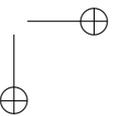
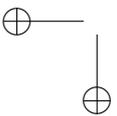
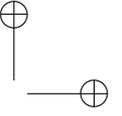
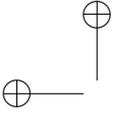
On peut tirer quelques conclusions de ce complexe parcours d'ecclésiastique. Le dossier n'est pas clos. Il reste certainement de nombreux documents à exploiter sur le personnage lui-même, à retrouver son testament de 1692, son codicille de 1694 et, si possible, sa correspondance active. Il aurait prononcé un panégyrique de François de Sales en mai 1666 après sa canonisation⁹¹ et l'éloge funèbre de Charles-Emmanuel II de 1675 évoqué plus haut, mais ils n'ont pas été publiés apparemment. Contentons-nous pour l'instant de conclure sur son réseau dévot. La Pérouse apparaît autant comme l'homme de Chambéry et de Turin face à la France, que comme l'homme de Saint-Sulpice de Paris face aux jansénistes de Grenoble ou d'Avignon. Son espace vécu ne correspond pas aux anciens États de Savoie. Fut-il d'abord l'homme du Père Tronson et des Sulpiciens ? Sans doute ne faisait-il rien sans les consulter, mais il était consentant. Il proclama toujours sa haute idée de la prêtrise dans ses retraites des ordinands et de son rôle éducatif auprès des laïcs. Le réseau sulpicien et épiscopal qu'il a connu à Paris le fit proche autant de Mgr Colbert à Rouen, de Le Camus à Grenoble que de Noailles à Châlons. À côté de ses choix spirituels, on note ainsi la force de ses relations personnelles et familiales : la solidarité entre le Sénat et l'élite ecclésiastique est évidente.

À travers lui, les États de Savoie-Piémont apparaissent bien comme des « pays d'Entre Deux », à la fois géographiquement et culturellement. Les influences y sont multiples au XVII^e siècle. La récente thèse d'Olivier Andurand sur les évêques de France face à la bulle *Unigenitus* démontre la large place qu'y tenaient les opinions « moyennes » et évolutives⁹². La Savoie en est là : le réseau dévot des Savoyards pousse leurs évêques à regarder plus du côté de la France que du Piémont ; on connaît une même attitude dans la correspondance de Mgr Gabriel de Rossillon de Bernex à Genève-Annecy (1694-1734) où la France domine. Les choses changèrent au XVIII^e siècle seulement, après la création du chapitre turinois de la Superga⁹³, lorsque la Haute-Église de Savoie se tourna alors davantage vers Turin.

91. Amédée de Foras, *Armorial...*, *op cit.*, t. 1, p. 194. Foras reprend cette affirmation de Jean-Louis Grillet, *Dictionnaire historique, littéraire et statistique des deux départements du Léman et du Mont Blanc*, 1807, J.-F. Puthod, vol. 2, p. 136, notice 77. Je n'ai pas identifié ce *Discours prononcé à la canonisation de François de Sales*. Le catalogue de la BNF ne le connaît pas.

92. Olivier Andurand, *Roma Autem Locuta. Les évêques de France face à l'Unigenitus. Ecclésiologie, pastorale et politique dans la première moitié du XVIII^e siècle*, thèse Paris Ouest-Nanterre La Défense, 2013, 3 vol., 1245 p.

93. Arnaud Pertuiset, *Mgr Biord, un évêque savoyard face au défi des frontières : le diocèse de Genève-Annecy au temps des Lumières (1764-1785), de Samoëns au trône épiscopal d'Annecy*, Annecy, Mémoires et Documents de l'Académie Salésienne, t. 119, 2012, 511 p.



**CARLO VITTORIO FERRERO DELLA MARMORA :
UN ÉVÊQUE PIÉMONTAIS FACE À LA POLITIQUE
RELIGIEUSE DE NAPOLÉON**

MARIO RIBERI

Université de Turin

L'introduction du concordat napoléonien au Piémont

EN 1802¹, l'annexion des territoires de terre ferme de la Maison de Savoie à la France eut comme conséquence l'extension de la législation ecclésiastique napoléonienne au Piémont, c'est-à-dire le concordat du 15 juillet 1801 entre la France républicaine et la Papauté, qui prévoyait la réduction et la modification territoriale des diocèses non seulement français, mais aussi piémontais. Les diocèses de Suse, Pignerol, Fossano, Alba, Tortona, Bobbio, Casale, Biella et Aoste furent supprimés ainsi que les « *dioecesis nullius* », c'est-à-dire les abbayes de Saint-Bénigne, Saint-Michel de la Cluse, Saint-Constant, Saint-Maur et Sainte-Marie de Caramagna². Parmi les dix-sept diocèses existant au Piémont avant l'annexion à la France, il n'en resta plus que huit : Turin, Saluces, Acqui, Asti, Alexandrie, Verceil,

1. Pour une vue d'ensemble de la période, consulter les contributions à l'ouvrage collectif *All'ombra dell'aquila imperiale. Trasformazioni e continuità istituzionali nei territori sabaudi in età napoleonica (1802-1814). Atti del convegno Torino 15-18 ottobre 1990*, Roma, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, saggio 28, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1994, 2 vol.

2. La bulle pontificale *Gravissimis Causis adducimur*, à savoir le décret exécutoire relatif à la nouvelle organisation ecclésiastique du Piémont, promulguée à Rome le 1^{er} Juin 1803 par le cardinal B. G. Caprara, est publiée dans *Bullarii Romani continuatio [...] Tomus decimus secundus continens pontificatus Pii VII annum quartum ad sextum*, s.d. Rainaldo Segreti, Romae, Typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1846, XII, pp. 23-27.

Ivrée et Mondovì³. Le diocèse de Suse, l'abbaye de Saint-Michel et le vicariat de Carmagnole (ce dernier appartenant déjà au diocèse de Saluces) furent unis à celui de Turin, qui, de cette manière, comprenait toute la région du Pô et de la Dora, exception faite du diocèse de Pignerol, qui fut rattaché à celui de Saluces.

Le cardinal Caprara, délégué par le pape pour superviser la réorganisation diocésaine, avait apporté son concours disponible pour appliquer les volontés de Napoléon. Il le faisait, car le Premier Consul avait nommé à ses côtés comme collaborateur l'évêque d'Amiens, Jean-Chrysostôme de Villaret, déjà député aux États Généraux et à l'Assemblée constituante. Ce prélat, sympathisant des théories gallicanes et doté d'une très bonne culture théologique, était l'homme de confiance du ministre des Cultes, le juriste Jean-Etienne Portalis, connu comme le principal rédacteur du Code civil, avec les trois autres « artisans » Bigot de Préameneu, Maleville et Tronchet. Les instructions secrètes⁴, données par Portalis à Villaret, ordonnaient au prélat d'enquêter surtout sur les origines, les vicissitudes et les conditions des biens de l'Église dans le Piémont et donc d'étudier les bénéfices, sans pour autant délaissier les relations et les accords qui existaient entre le Saint Siège et la Cour de Turin en matière juridictionnelle. Villaret devait ensuite fournir une évaluation de la situation du clergé, en signalant les ecclésiastiques attachés à leur propre devoir et ceux de moralité douteuse, en tenant compte de ceux qui excellaient grâce à leurs origines nobles ou par intelligence et doctrine théologique. En outre, Villaret et l'abbé Tardy, économiste général des biens de l'Église piémontaise — administrateur intelligent à qui, par la suite, fut confiée la réforme du patrimoine ecclésiastique de la Toscane —, furent chargés par le ministre Portalis d'administrer les chapitres et les collégiales piémontaises, de manière à ne pas grever les caisses du Trésor. À ce propos, il faut rappeler que déjà avant l'annexion, grâce au décret consulaire du 31 août 1802, on avait décidé de supprimer de manière générale les congrégations religieuses et les ordres monastiques, qui n'étaient pas impliqués dans l'enseignement et l'assistance aux malades, et leurs biens devenaient biens de l'État⁵. Ce décret permettait de légitimer les suppressions, isolées et partielles, avec confiscation relative de leur patrimoine de la part de l'État, qui avaient eu lieu l'année précédente. De cette manière, la disposition causa la radiation de ce qu'il restait encore des ordres religieux : dans le Piémont, de 1797 à 1802, 80 monastères et couvents masculins et 21 monastères féminins furent supprimés⁶.

3. Le décret exécutoire, qui légitimait les changements dans les institutions et dans les districts des diocèses du Piémont après 1802, fut promulgué par le cardinal Caprara à Paris le 23 Janvier 1805 et fut publié en langues officielles, le latin et le français. *Décret impérial n. 723 qui ordonne la publication du Décret exécutoire concernant la nouvelle Circonscription des Diocèses du Piémont (8 Germinal an XIII)* dans *Bulletin des lois de l'Empire Français*, Paris, Imprimerie Impériale, n° 40, pp. 57-92.

4. Les lettres confidentielles adressées par Mgr Villaret à Portalis — auxquelles ont été jointes les pétitions des autorités locales — se trouvent aux Archives Nationales, Paris, Fichier F/19 (n. 703 ; 709/B ; 894), *Observations de Mgr l'évêque d'Amiens pour le Gouvernement, sur lesquelles il invite le citoyen Conseiller d'État Portalis à lui faire connaître de la manière la plus positive les intentions du Gouvernement*.

5. En ce qui concerne la suppression générale des ordres religieux, voir Nicomède Bianchi, *Storia della Monarchia piemontese dal 1773 al 1861*, Torino, Fratelli Bocca, 1885, IV, pp. 278-279.

6. Giuseppe Tuninetti, « Gli arcivescovi di Torino e la politica ecclesiastica napoleonica », *All'ombra dell'aquila imperiale...*, op.cit., I, p. 414.

Le Concordat — élaboré par Portalis en 1801 sur demande de Napoléon — entra en vigueur le 8 avril 1802 avec pour corollaire les « Articles organiques du culte catholique »⁷, qui limitaient grandement certaines des concessions faites à Rome. Le texte complet de l'accord déclarait le catholicisme « religion de la majorité des Français », obtenant la reconnaissance du Saint-Siège envers la République consulaire et mettant fin au schisme de l'époque révolutionnaire, grâce à la création d'un nouvel épiscopat mettant un terme au vieux conflit entre clergé réfractaire et clergé constitutionnel. Ce texte prévoyait que les évêques étaient désignés par le gouvernement, mais soumis à l'investiture du pape. Le gouvernement français s'engageait à payer les dépenses pour le culte et le pape s'engageait à reconnaître la validité des titres de vente des propriétés de l'Église réquisitionnées durant l'époque révolutionnaire. Toutefois, les doctrines juridictionnelles et le gallicanisme administratif, dont s'inspirait la politique religieuse de Napoléon, ne prirent pas fin avec le concordat : en 1810, l'empereur s'acharna à l'imposer pendant l'emprisonnement de Pie VII à Savone, quand il chercha à soumettre le pape qui refusait catégoriquement de concéder l'institution canonique aux évêques nommés par l'empereur. Afin d'arriver à une solution, Napoléon demanda aux chapitres des cathédrales de proclamer le droit de transmettre, en cas de siège vacant, les pouvoirs de délibération à l'évêque nommé par le souverain. Grâce au décret impérial du 7 mars 1806, Napoléon avait un objectif plus ambitieux qui était de diffuser au sein des églises de l'Empire existant au-delà des Alpes l'obligation d'adopter le catéchisme utilisé par l'Église française, c'est-à-dire l'obligation de ce que l'on appelait le texte impérial dans le but d'éduquer les jeunes de l'Empire au respect de l'autorité, à la soumission au pouvoir, à la ponctualité du paiement des impôts et surtout à la conscription militaire. Dans ce catéchisme, l'importance donnée aux dogmes était très pauvre et les devoirs civiques l'emportaient sur les devoirs envers Dieu et l'Église⁸.

Carlo Vittorio Ferrero Della Marmora : biographie et activités pastorales

Carlo Vittorio Ferrero Della Marmora⁹, nommé évêque de Casale à partir de 1796 et ensuite de Saluces de 1804 à 1817, en fonction durant un moment historique très tourmenté (celui du passage de la Révolution française à l'impérialisme

7. Texte intégral des articles organiques du concordat du 26 messidor an IX, promulgué par la loi du 18 germinal 1802, dans *Collection complète des Lois, Décrets, Ordonnances, Avis du Conseil d'État depuis 1788 jusqu'en 1830*, s.d. Jean-Baptiste Duvergier, Paris, Guyot, 1836, XIII, pp. 91-113.

8. Giuseppe Tuninetti, « Organizzazione ecclesiastica, confraternite e vita religiosa », in *Storia di Torino*, Umberto Levra (dir.), Torino, Einaudi, 2000, VI, p. 248.

9. À propos de Carlo Vittorio Ferrero Della Marmora, Ettore Dao, *I vescovi di Saluzzo*, Savigliano, L'Artistica Editrice, 1983, pp. 81-87 ; Pompeo Litta, « Ferrero di Biella », *Famiglie celebri italiane*, Torino, Luciano Basadonna Editore, IV, 1840, p. 3 ; Guido Fagioli Vercellone, « Della Marmora, Carlo Vittorio », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Treccani, 1997, XLVII, pp. 49-51 ; Silvia Cavicchioli, « Strategie nobiliari di sopravvivenza tra Napoleone e Casa Savoia. I Ferrero Della Marmora, 1798-1815 », *Italies*, 2002, n° 6/1, pp. 117-143 et *Famiglia, memoria, mito. I Ferrero Della Marmora (1748-1918)*, Roma, Carocci, 2004, pp. 34-46.

napoléonien et, par la suite, à la restauration de la Maison de Savoie), constitue un cas emblématique du comportement des évêques piémontais face aux événements qui, pendant cette période, bouleversèrent l'ordre et le fonctionnement des communautés ecclésiastiques sur les territoires de terre ferme de l'ancien royaume de Savoie.

Toutefois, avant de présenter la vie et l'activité pastorale de Carlo Vittorio Ferrero Della Marmora, il est nécessaire de faire un bref exposé historique de l'institution du diocèse de Saluces et des modifications territoriales intervenues suite à l'application du concordat napoléonien, auxquelles les événements biographiques et l'œuvre de cet évêque sont liés.

L'évêché de Saluces¹⁰, érigé en 1511, au début de l'âge moderne, survécut à la déchéance du marquisat et exerça pendant des siècles le pouvoir ecclésiastique sur un territoire qui maintenait la configuration géographique de la seigneurie féodale initiale. Par conséquent, encore aujourd'hui, les frontières du diocèse soulignent la compacité du périmètre territorial, qui caractérisait la juridiction de l'antique dynastie du marquisat¹¹. La plus importante extension du diocèse de Saluces s'est produite durant l'époque napoléonienne — après l'annexion au Piémont¹², qui eut lieu deux siècles auparavant, et ultérieurement à la France — quand, grâce au décret du 23 janvier 1805, le cardinal Caprara, archevêque de Milan, légat *a latere* du pape à Paris exécuta au sein de la 27^e division militaire la bulle pontificale du 1^{er} juin 1803, qui unissait le diocèse de Pignerol¹³ à celui de Saluces. L'évêque de Turin avait dû céder la zone de plaine méridionale le long de la rive droite du Pô. À l'évêque de Saluces furent aussi confiés les vicariats ruraux de Savigliano, Cavallermaggiore et Racconigi, à cause de la suppression des évêchés d'Alba et Fossano. Ainsi, durant la période napoléonienne, suite à ces extensions territoriales et à l'union avec Pignerol, le diocèse de Saluces, en ce qui concerne le nombre de villes et de paroisses administrées, devint un des plus importants de la 27^e division militaire.

Carlo Vittorio Ferrero Della Marmora, transféré de l'ex-évêché de Casale à cette nouvelle agrégation diocésaine, fut intronisé à Saluces par le gouvernement français suite à sa nomination du 11 juin 1804. L'acte fut ensuite ratifié par le pape Pie VII durant le consistoire de Paris le 1^{er} février 1805. Cela dit, afin de disposer

10. À propos du diocèse de Saluces, Giovanni Grado Merlo, « Le origini della diocesi di Saluzzo », in *Saluzzese medievale e moderno. Dimensioni storico-artistiche di una terra di confine*, *Bollettino della Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo*, 1995, n° 113, pp. 89-98; Luigi Provero, « Monasteri, chiese e poteri nel Saluzzese (secoli XI-XIII) », in *Bollettino storico-bibliografico subalpino*, 1994, XCII/2, pp. 385-476; Id., « Chiese e società nel saluzzese medioevale » et Sandro Lombardini, « La diocesi di Saluzzo nell'età moderna », *Arte del territorio della Diocesi di Saluzzo*, s.d. Romano Allemanno, Sonia Damiano, Giovanni Galante Garrone, Savigliano, L'Artistica Editore, 2008, pp. 1-15 et pp. 19-38; Giovanni Gisolo, « Saluzzo », *Le diocesi d'Italia*, s.d. Luigi Mezzadri, Maurizio Tagliaferri, Elio Guerriero, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2008, III, pp. 1105-1107.

11. Sandro Lombardini, *La diocesi di Saluzzo...*, *op. cit.*, p. 21.

12. Pierpaolo Merlin, « Saluzzo, il Piemonte, l'Europa. La politica sabauda dalla conquista del Marchesato alla pace di Lione », in *L'Annessione Sabauda del Marchesato di Saluzzo*, s.d. Marco Fratini, Torino, Claudiana, 2004, p. 16.

13. n. 3 *supra*.

d'éléments utiles pour définir un cadre plus complet du contexte historique et juridique de l'époque, la biographie et l'œuvre de ce prélat ont une grande importance, car, passant presque toute son existence dans « la tourmente révolutionnaire » (depuis l'occupation française du Piémont à celle autrichienne et russe, de l'annexion à la France républicaine et napoléonienne à la restauration de la Maison de Savoie), il dût affronter les modifications radicales imposées par l'impérialisme napoléonien aussi bien quant à l'activité pastorale qu'au droit ecclésiastique.

De plus, étant donné que Della Marmora fut accusé de s'être adapté à tout type de régime, il est nécessaire d'évaluer si cette accusation de ses contemporains¹⁴ d'avoir été « un évêque de toutes les saisons », est effectivement justifiée. En effet, s'il est incontestable que, durant les dernières années du régime napoléonien, le prélat reproduisit sur ses lettres le symbole héraldique de sa famille, à côté des titres nobiliaires acquis sous l'Empire, il est prouvé que, dans sa correspondance privée, l'évêque parlait de Napoléon comme d'un « petit homme » et pensait que ses idées devaient être entravées afin de mettre fin à « l'épidémie politique » qui découlait de la diffusion de celles-ci¹⁵. En outre, plusieurs événements nous font comprendre pourquoi Della Marmora, qui, en 1799, en hommage à la législation révolutionnaire, avait dû éliminer le « ci-devant » de son propre nom et avait pensé à abandonner la carrière ecclésiastique, cause d'incessants dangers et préoccupations, quelques années plus tard, au nom de la survie de sa famille, fut obligé de s'adapter au nouveau régime.

Pour Carlo Vittorio, le prestige du titre nobiliaire aussi bien que les fastes de la propre famille étaient très importants, en faisant des marquis Ferrero Della Marmora, princes de Masserano, dont les origines nobiliaires remontent au XIV^e siècle, l'une des maisons les plus illustres de la noblesse de la région de Biella et de l'aristocratie subalpine. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, les liens instaurés depuis longtemps avec la maison de Savoie, s'accrochèrent, grâce à la médiation du comte Filippo Ferrero Della Marmora, plénipotentiaire à Paris et ensuite vice-roi en Sardaigne, qui eut un rôle décisif dans les négociations pour le mariage de Clotilde de France avec le futur roi Charles-Emmanuel IV. Les personnages les plus connus de la famille Della Marmora sont sûrement les neveux de l'évêque Carlo Vittorio : les généraux Alessandro et Alfonso Della Marmora. Le premier, Alessandro, après avoir créé en 1836 le corps des Bersagliers, mourut du choléra durant la guerre de Crimée. Le second, Alfonso, qui fut baptisé personnellement par Carlo Vittorio, devint président du Conseil du royaume de Sardaigne (1859-1860) — au lendemain de la démission de Camillo Benso, comte de Cavour, suite à l'armistice de Villafranca — puis du royaume d'Italie (1864-1866), après avoir été ministre de la Guerre dans le gouvernement piémontais de 1849 à 1859 sans interruption et commandant du corps expéditionnaire sarde en Crimée.

14. Tommaso Chiuseo, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai giorni nostri*, Torino, Fratelli Speirani, 1892, IV, p. 335 et Pietro Caffaro, *Notizie e documenti della chiesa pinerolese*, Pinerolo, Chiantore-Mascarelli, 1893, I, pp. 493-495.

15. Il s'exprimait ainsi, le 18 mars 1815, dans une lettre à sa sœur Vittoria : Silvia Cavicchioli, *Strategie nobiliari ...*, op. cit., p. 141, n. 59.

Carlo Vittorio, en tant que fils cadet, aurait dû suivre une carrière militaire comme ses frères Celestino et Tommaso, mais à cause d’une santé chancelante — il était boiteux —, il préféra la voie ecclésiastique¹⁶. Il démontra bien vite de bonnes dispositions pour les études : en plus de l’italien, il parlait et écrivait correctement en français, langue dans laquelle il correspondait habituellement avec sa famille¹⁷ et qu’il utilisait pour les communications officielles avec l’administration française, en particulier avec les ministres des Cultes¹⁸, en premier avec Portalis et ensuite avec Bigot de Préameneu, mais aussi avec l’évêque délégué du cardinal Caprara, Monseigneur Villaret. En 1779, il obtint la maîtrise « *utroque iure* » à l’université de Turin et, le 9 juin 1781, il fut ordonné prêtre. Le 6 avril 1796, Victor Amédée III le proposa pour le siège épiscopal de Casale Monferrato et, le 27 juin de la même année, Pie VI le nomma évêque de ce diocèse, avec la possibilité de l’administrer avant même d’avoir obtenu les bulles de collation. C’est pourquoi il porta le titre « d’évêque administrateur » lors de ses premières activités pastorales.

Pour en revenir au qualificatif « d’évêque de toutes les saisons » qui lui a été attribué, il faut tenir compte du fait que l’expérience de Della Marmora en tant qu’évêque de Casale se déroula durant l’une des périodes les plus difficiles de l’Église, lorsque les troupes françaises envahirent l’Italie, arrêtaient le Pape Pie VI et l’exilèrent à Valence, où il mourut. L’hospitalité offerte à Casale par Carlo Vittorio¹⁹ à l’ancien souverain pontife sur la route de l’exil fut un geste qui eut des conséquences négatives au moment de la revanche napoléonienne²⁰. En 1799, quand les forces austro-russes, commandées par le maréchal Souvorov, culbutèrent les lignes ennemies sur l’Adda et se positionnèrent entre Tortona et Alexandrie, des bandes d’insurgés piémontais entrèrent à Casale et intimèrent aux Français l’ordre de se rendre. Par représailles, le commandant français de la citadelle donna l’ordre que des otages lui fussent donnés en échange. Parmi eux, il choisit l’évêque Carlo Vittorio qui avait pourtant cherché à calmer la colère populaire. Conduit à pied dans la citadelle d’Alexandrie, il arriva « sur la grande place dans un état qui faisait pitié même à ses ennemis », mais heureusement il fut relâché le matin suivant²¹.

Après la victoire des Français sur les Autrichiens à Marengo, l’évêque Carlo Vittorio fut l’objet de plusieurs enquêtes de la part du ministre de la Police suite à l’épisode de Casale, mais sans conséquences. Par la suite, d’autres événements suscitèrent son inquiétude : l’annexion du Piémont à la France le 11 septembre 1802, et les effets du concordat de 1801, qui éliminait les ordres monastiques et les corporations religieuses. Obligé de s’adapter au nouveau régime, l’évêque Carlo Vittorio se sentait « comme un vaisseau au milieu d’une mer houleuse, poussé de

16. Pietro Torrione, *L'ultimo cardinale biellese, C.V.F.*, Biella, SATEB, 1942, p. 10.

17. Mgr Carlo Vittorio Ferrero Della Marmora écrit la généalogie de la maison Ferrero, conservée dans le manuscrit XXI du *Fonds Ferrero* aux Archives d’État de Biella, ainsi que les documents de l’inventaire économique-féodal. Les lettres de la famille de la période française sont contenues dans les mm. LXXIII et LXXVII.

18. Anna Sammassimo, « L’amministrazione dei culti in Francia », *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2013, n° 30, p. 8.

19. Tommaso Chiuso, *La Chiesa in Piemonte...*, op. cit., II, 1887, pp. 87-89.

20. Silvia Cavicchioli, *Strategie nobiliaridi sopravvivenza...*, op. cit., p. 121, n. 7.

21. *Ibid.*, p. 122, n. 11.

temps en temps par le vent et de temps à autre par un autre vent »²². Il regrettait la situation des communautés et des ordres religieux supprimés, qui n’avaient pas encore reçu « le moindre picaillon de la Nation qui les avait mis nuds et cruds sur le chemin »²³. Il craignait aussi la suppression des évêchés et se déclarait « dégoûté » par les injustices des percepteurs provinciaux, qualifiés, dédaigneusement, d’authentiques « égorgeurs ». Toutefois, en 1804, à la suite de sa nomination en qualité d’évêque de Pignerol et Saluces, il jura obéissance et fidélité au gouvernement et, suite au concordat qui assimilait le clergé séculier aux fonctionnaires, il s’engagea à rendre hommage à l’empereur. Plus ou moins à cette période, son frère aîné, le marquis Celestino, mourut et le général Tommaso était loin de la patrie, car il avait suivi le roi détrôné. Carlo Vittorio devint alors, avec sa belle-sœur Raffaella, une référence²⁴ pour la famille nombreuse Ferrero Della Marmora. En effet, c’est durant l’Empire napoléonien que mûrirent les conditions idéales pour favoriser une bonne insertion dans l’aristocratie militaire de la « Grande Armée » de ses neveux Alberto, Carlo-Emanuele et Alessandro. C’est une évidence que Napoléon estimait Della Marmora et, même s’il savait que le prélat ne lui était pas complètement favorable, il le nomma chevalier de la Légion d’Honneur et, en 1808, baron d’Empire. C’est pourquoi chaque année, l’évêque, dans ses lettres pastorales, probablement au nom de cette stratégie de survie personnelle et familiale, soutint toujours chaleureusement les exploits de Napoléon, en décidant d’entonner le *Te Deum* à chaque victoire et n’oubliant jamais d’inciter les jeunes à s’engager dans les troupes de l’empereur « *invittissimo* »²⁵.

Pendant, il y eut des circonstances où l’évêque dut tenir un comportement plutôt distant envers le régime napoléonien, au point de soutenir la position antinapoléonienne du pape. Cette attitude apparaît à travers trois exemples. Le premier date de 1809, quand, avant le changement politique, Carlo Vittorio chercha à faire tout ce qui lui était possible pour assister le secrétaire de l’État pontifical, le cardinal Bartolomeo Pacca, qui avait été déporté d’août 1809 à janvier 1813 dans le fort de Fenestrelle, près de Pignerol, pour avoir fabriqué la bulle d’excommunication à l’égard de Napoléon. L’acte, préparé par Pacca trois ans auparavant, fut promulgué le 6 juillet 1809 par le pape Pie VII suite à l’occupation de Rome par les troupes du général Miollis. Par la suite, aussi bien le pape que le secrétaire furent immédiatement arrêtés et éloignés de Rome : le pape, accompagné seulement du cardinal Pacca, fut emmené dans une berline vers une destination inconnue²⁶. Conduit à Grenoble, Pie VII fut séparé du cardinal Pacca, qui fut relégué à Fenestrelle²⁷ ; il fut ensuite transféré à Savone, où il arriva le 17 août. Le Saint-Siège n’oublia pas le soutien moral et matériel de l’évêque de Saluces à son secrétaire d’État. Le

22. *Ibid.*, p. 132, n. 36.

23. *Ibid.*, p. 132, n. 37.

24. Silvia Cavicchioli, *Famiglia, memoria, mito...*, op. cit., p. 37.

25. Ettore Dao, *I vescovi di Saluzzo : cronotassi dei pastori della diocesi dal 1511 al 1983*, Savigliano, L’Artistica Editore, 1983, p.86. Il faut aussi se rappeler que les neveux Alberto et Carlo Emanuele, les deux officiers de la Grande Armée, risquaient leur vie dans les campagnes napoléoniennes.

26. En ce qui concerne l’arrestation du pape et la détention du cardinal Pacca en Piémont, Tommaso Chiuso, *La Chiesa in Piemonte...*, op. cit., II, pp. 323-337.

27. Pietro Caffaro, *Notizie e documenti...*, op. cit., 1896, II, pp. 80-83.

27 septembre 1824, le pape Léon XII éleva Della Marmora au rang de cardinal, consacrant ainsi les fruits de son travail.

Le second exemple se vérifia en 1811, quand Napoléon tenta de faire ratifier par les évêques de l'Empire certaines propositions d'inspiration gallicane, parmi lesquelles la concession de l'institution canonique aux évêques nommés par l'empereur et le droit aux chapitres de transmettre, en cas de siège vacant, les pouvoirs de délibération à l'évêque²⁸. En substance, les diocèses des territoires italiens annexés (Piémont, Ligurie, Étrurie et les États romains) s'adaptèrent aux directives impériales, en formulant cependant des déclarations d'adhésion contenant certaines clauses restrictives²⁹. Puisque ces réserves ne furent pas appréciées par le ministre des cultes, Bigot de Préameneu³⁰, et encore moins par Napoléon, le 9 juin, l'empereur convoqua à Paris les évêques de l'Empire, en espérant que le concile déciderait ce que Pie VII refusait de faire. Pour le Piémont, participèrent l'archevêque de Turin et les évêques de Casale, Ivree, Mondovi et Asti, mais non celui de Saluces³¹, comme le révèle la publication des adhésions formelles des évêques et des chapitres susnommés à « l'adresse parisienne », imprimée à Milan la même année.

Le troisième exemple se produisit en 1816, quand Pie VII demanda aux archevêques, aux évêques et aux chapitres d'Italie un désaveu des positions prises durant le concile de 1811, afin de le publier la même année. Parmi celles-ci, on distingue la rétractation de Ferrero Della Marmora qui, même s'il reconnaissait avoir « exhorté et poussé » (durant « ces jours obscurs pour l'Église où parmi les évêques on osait à peine demander, et donner des conseils, pour ne pas se compromettre l'un avec l'autre ») le chapitre de la cathédrale de Saluces à adhérer « aux idées du gouverneur général », rappelait avoir tout de même cherché à en « délimiter » l'orientation avec des clauses qui paraissaient alors « régulatrices »³². En effet, à ce moment-là, Della Marmora, prouvant sa culture canonique, avait déclaré que les sollicitations du gouvernement français n'étaient pas conformes au droit canonique, du moment que le Saint-Siège avait toujours clairement condamné de telles usurpations du pouvoir séculier. De cette manière, l'évêque citait³³ la décrétale « *Nihil est* »³⁴ d'Innocent III et la décrétale « *Avaritiae* »³⁵ d'Alexandre III.

28. À propos de cet événement, Giuseppe Briacca, « Gallicanesimo napoleonico nelle nomine episcopali attraverso documenti capitolari torinesi », *Studi Storici Luigi Simeoni*, n° 37, 1987, pp. 19-73.

29. En ce qui concerne le comportement de Mgr Della Marmora dans cette situation, Tommaso Chiuso, *La Chiesa in Piemonte...*, op.cit., II, pp. 361-362.

30. Lettre du ministre des Cultes, Bigot de Préameneu, à Mgr Giacinto Della Torre, en date du 18 février 1811, in *Ibid.*, pp. 359-358.

31. « Colà erano già convenuti sei cardinali, nove arcivescovi e ottanta vescovi, dei quali dieci, fra piemontesi e liguri. Dei nostri vi fu l'Arcivescovo, che partì da Torino il 19 maggio accompagnato dal Marentini ; i vescovi di Casale, Ivrea, Mondovì e quel poveretto del Dejean [l'évêque d'Asti N.D.R.]. Dello Stato pontificio ve n'ebbe uno solo : degli altri Stati italiani stettero assenti i due terzi ; dei francesi una metà e quelli altresì, che ricusato il giuramento e relegati, non ebbero né anco l'invito ». *Ibid.*, pp. 364-365.

32. *Dichiarazioni e ritrattazioni degl'indirizzi stampati in Milano l'anno 1811, umiliate alla Santità di Nostro Signore, Papa Pio VII dai Reverendissimi e Illustrissimi Arcivescovi e Vescovi e dai Reverendissimi Capitoli d'Italia*, Roma, Lazzarini, 1816, II, p. 69.

33. *Ibid.*, pp. 70-71.

34. *Liber Extra*, X.1.6.44.

35. *Ibid.*, X.3.5.10.

Quand le régime napoléonien s’effondra, l’évêque Ferrero Della Marmora, dans ses lettres pastorales, reprit le titre de chevalier de la religion sacrée et de l’ordre militaire des Saints Maurice et Lazare et, le 31 mai 1814, il incita chaleureusement tous les diocésains à remercier Dieu pour l’heureux retour d’exil du roi Victor-Emmanuel I^{er}³⁶. Il est vrai qu’il n’était pas un combattant : sur la base du principe théologique de la fidélité due au gouvernement constitué, et en suivant le mouvement général de conformisme, il s’était adapté en apparence aux changements de gouvernement, cédant, comme beaucoup, aux maîtres du moment. D’autre part, par rapport à la politique ecclésiastique républicaine, la politique napoléonienne représentait non pas une radicale inversion de tendance, mais au moins une amélioration.

Une fois restaurée la monarchie au Piémont, le roi Victor-Emmanuel I^{er} mit tout en œuvre, autant que possible, pour faire revenir les évêques dans les diocèses qui leur avaient été attribués avant 1798 : après le rétablissement de l’évêché de Saluces dans son unité territoriale primitive, on proposa à Della Marmora de reprendre son ancien poste de Casale, pensant qu’il aurait accepté volontiers, car la précédente nomination d’évêque des diocèses agrégés de Saluces et Pignerol n’avait pas été ratifiée par une bulle pontificale. Mais l’évêque refusa, en demandant à rester à Saluces : on nomma donc à Casale Mgr Francesco Alciati, chanoine à la cathédrale de Verceil, et à Pignerol François-Marie Bigex, déjà vicaire général de l’évêque de Chambéry. Della Marmora reprit avec zèle et dévouement la conduite du clergé et des fidèles, donnant certaines dispositions significatives en ce qui concerne la soutane et la discipline ecclésiastique, le culte divin et le catéchisme³⁷. En envoyant une demande directe au roi de Sardaigne, il obtint que l’église et le couvent de Saint-Nicolas de Saluces devinssent le siège d’un séminaire de clercs (3 octobre 1817)³⁸. Il gouverna encore pendant quelques années le diocèse jusqu’à sa renonciation, pour raison de santé, le 19 avril 1824, ce qui le conduisit à se retirer à Villanovetta, aux environs de Verzuolo, dans sa villa, qui devint ensuite patrimoine du diocèse. Là, en 1849, eut lieu une importante conférence des évêques piémontais où les prélats, s’opposant à la loi Boncompagni, revendiquèrent leur droit de nommer les professeurs de la faculté de théologie. Sur instance du roi Charles-Félix, le 27 septembre 1824, il fut nommé cardinal par Léon XII, sans aucune charge spécifique, ce qui lui valut le surnom de cardinal « de cour ou des prêtres »³⁹. Bien qu’il disposât d’un considérable patrimoine familial⁴⁰, à cause de l’aide constante apportée aux moines et aux religieuses conventuels laissés en état de dénuement par la suppression des ordres religieux, décrétée par les lois françaises de 1797, il mourut pauvre⁴¹, le 30 décembre 1831, à l’abbaye San Benigno di Fruttuaria (près de Turin). Il laissa un passif comme succession, accepté

36. Ettore Dao, *I vescovi di Saluzzo...*, *op. cit.*, p. 86.

37. *Ibid.*, p. 87.

38. Tommaso Chiuso, *La Chiesa in Piemonte*, *op. cit.*, III, p. 46, n. 1.

39. Guido Fagioli Vercellone, « Della Marmora, Carlo Vittorio », *op. cit.*, p. 51.

40. Nicomede Bianchi, *Storia della monarchia piemontese...*, *op. cit.*, p. 291

41. Guido Fagioli Vercellone, « Della Marmora, Carlo Vittorio », *op. cit.*, p. 51, affirme que c’était à cause de son « excessive générosité ».

par ses neveux Alessandro et Alfonso en hommage à sa mémoire. Le siège de Saluces resta vacant jusqu'en 1828, quand on nomma comme vicaire capitulaire le chanoine Stanislao Donaudi.

Le litige judiciaire entre Della Marmora et le diocèse de Pignerol

Puisqu'il n'est pas facile de déceler les critères suivis par le gouvernement français pour la suppression et la réorganisation des diocèses du Piémont, on peut supposer qu'à l'origine, le régime consulaire a voulu faire coïncider les évêchés avec les nouveaux départements, institués par les Français au Piémont afin de rendre plus rationnelle l'administration du territoire, étant donné que chaque département était le siège d'une préfecture et d'un tribunal de première instance, mais il a échoué à cause de pressions locales qu'il n'était pas capable de contrôler⁴². À ce titre, le cas de l'unification des diocèses de Pignerol et de Saluces est emblématique car, même si en 1801 aucun des deux territoires ne fut choisi comme département, en 1805, dans les deux villes, parallèlement à la fondation officielle d'un nouveau diocèse remplaçant les deux autres, des tribunaux de première instance furent instaurés.

À cet égard, il est intéressant de noter qu'aussi bien la région de Saluces que celle de Pignerol incluent des territoires faisant partie, avant 1713 (traité d'Utrecht), de la « Nation » française, c'est-à-dire les îlots linguistiques occitans des hautes vallées de la Varaita, de la Dora et du Chisone, ayant en commun les mêmes traditions administratives. Une telle particularité découlait de l'appartenance à l'ainsi dite « République des Escartons », constituée dans le Dauphiné vers le milieu du XIV^e siècle⁴³.

Même si l'unification avait probablement cet objectif, l'abolition du siège épiscopal à Pignerol, son union avec celui de Saluces et la mutation de l'évêque, Mgr Grimaldi⁴⁴, à la mense épiscopale d'Ivrea ne satisfirent ni le prélat, qui se sentait encore moralement et affectivement lié à son diocèse, ni la population de Pignerol,

42. Maria Luisa Sturani, « Innovazioni e resistenza nella trasformazione della maglia amministrativa piemontese durante il periodo francese (1798-1814) : la creazione dei dipartimenti ed il livello comunale », *Dinamiche storiche e problemi attuali della maglia istituzionale in Italia. Saggi di Geografia amministrativa*, s.d. Ead., Alexandrie, Edizioni dell'Orso, pp. 89-118 ; Valeria Pansini, « Suddivisione napoleonica del territorio e risposte locali : esempi nel Piemonte meridionale », *Cartografia del Monferrato. Geografia, spazi interni e confini in un piccolo stato italiano tra Medioevo e Ottocento*, s.d. Blythe Alice Raviola, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 256-270.

43. Alexandre Fauché-Prunelle, *Essai sur les anciennes institutions autonomes ou populaires des Alpes Cottiennes-Briançonnaises*, Grenoble-Paris, Vellot et Dumoulin, 1857, II, p. 232 ; Claudio Allais, *La Castellata. Storia dell'alta valle di Varaita*, Saluzzo, tip. Lobetti-Bodoni, 1891, réimpression Savigliano, L'Artistica, 1985 ; Pierre Vaillant, *Les Libertés des communautés dauphinoises (des origines au 5 janvier 1355)*, Paris, Recueil Sirey, 1951, p. 50 ; Pierpaolo Merlin, Francesco Panero, Paolo Rosso, *Società, culture e istituzioni di una regione europea. L'area alpina occidentale fra Medioevo ed Età moderna*, Torino, Marco Valerio, 2013, p. 146.

44. À propos de ce personnage, Pietro Caffaro, *Notizie e documenti... op. cit.*, I, pp. 472-479 ; « *Pinero-liensia* : notizie e documenti nel 250° della erezione della diocesi (1748-1998). Una comunità cristiana

décue de cette union. Mgr Grimaldi, appelé comme ses collègues à approuver la suppression de son évêché, ne refusa pas, mais émit quelques réserves. Après avoir dit en préambule qu'il donnait son approbation seulement par obéissance, le prélat fit remarquer que la nouvelle circonscription, née de l'union des diocèses de Pignerol et de Saluces, aurait pu causer plusieurs inconvénients, car elle ne tenait pas compte des lieux, des habitudes et des distances⁴⁵. Toutefois, ni les protestations des fidèles ni les suppliques de l'évêque ne suffirent à obtenir la révocation de la suppression.

Pour cela, en 1803, l'ordre du gouvernement français arriva au chapitre du diocèse métropolitain de Turin, par l'intermédiaire de Mgr Villaret, commissaire apostolique délégué par le cardinal Caprara à l'exécution de la bulle, et nommé par le Premier Consul, en ces circonstances, commissaire de la République en Piémont. De même, la suppression du tribunal de Pignerol souleva des amertumes. Quand le 18 mai 1804, le Premier Consul fut proclamé empereur, les habitants de Pignerol le supplièrent de rendre le tribunal de première instance à leur ville qui, dans le temps, fut siège de Seigneurie, Sénat et Parlement. Pour soutenir leur pétition, ils envoyèrent à Paris l'avocat Giovanni Paris et d'autres notables. La demande fut reçue : deux décrets impériaux du 30 mai et du 14 juillet 1805 instituèrent six nouveaux tribunaux de première instance au Piémont, à Pignerol, Savigliano, Saluces, Acqui, Casale et Ceva⁴⁶. Pour ces raisons, on peut considérer que la concession faite à Pignerol a constitué une compensation à la suppression du diocèse. À Mgr Della Marmora, évêque de Saluces, on transféra les rentes de la mense épiscopale de Pignerol avec les charges qui lui étaient annexées, y compris celle de collaborer pour la moitié des frais à la restructuration des églises de San Donato et San Maurizio détériorées suite au tremblement de terre qui eut lieu dans la ville, avec des secousses récurrentes, du 2 au 13 avril 1808⁴⁷. En outre, il s'agissait d'ouvrages d'entretien déjà prévus en 1748 par la bulle d'établissement du diocèse de Pignerol⁴⁸. Cela, avec d'autres prétentions, donna lieu à un long contentieux entre l'évêque de Saluces et le chapitre de Pignerol, soutenu par l'archevêque de Turin, Mgr Giacinto Della Torre⁴⁹, à qui il appartenait de régler le litige selon le droit canonique qui donnait la possibilité au métropolitain d'intervenir légalement en cas de désaccords entre les diocèses de la circonscription métropolitaine⁵⁰. Della Marmora, pensant cette ingérence non conforme au droit ecclésiastique en vigueur,

in cammino », s.d. Aurelio Bernardi, in *Quaderni dell'Archivio della Diocesi di Pinerolo*, n. 6-7, 1988 ; *Lettere pastorali dei vescovi delle diocesi di Biella e Ivrea*, s.d. Marco Neiretti, Roberta Reinerio, Torino, Fondazione Carlo Donat-Cattin, 1998, pp. 111-117.

45. Pietro Caffaro, *Notizie e documenti...*, op. cit., II, pp. 38-39.

46. Cecilia Laurora, Maria Paola Niccoli, « La giustizia in periodo napoleonico », *All'ombra dell'aquila imperiale...*, op. cit., I, p. 355.

47. Antonio Maria Vassalli Eandi, *Rapport sur le tremblement de terre qui a commencé le 2 avril 1808 dans les vallées de Pelis, de Cluson, de Po etc...*, fait à la Classe des sciences physiques et mathématiques de l'Académie Impériale de Turin dans sa séance du 2 mai, Torino, Felice Galletti, 1808, pp. 3-136.

48. Pietro Caffaro, *Notizie e documenti...*, op. cit., I, p. 458.

49. Sur la figure et l'œuvre de Giacinto Della Torre, Giuseppe Tuninetti, « Gli arcivescovi di Torino e la politica ecclesiastica di Napoleone », op. cit., pp. 413-428.

50. Pour avoir une idée du caractère de Marentini, Ettore Dao, *I vescovi di Saluzzo...*, op. cit., p. 81.

suite à la récente introduction du concordat dans les territoires piémontais annexés à la France, ne voulut pas entendre raison et saisit le tribunal.

Le 17 avril 1809, le litige passa devant les magistrats de Saluces, où le 16 juin 1809, l’avocat Rivero, pour plaider la cause du chapitre de Pignerol, soutenait que l’évêque de Saluces, afin de se soustraire au paiement de l’annualité, avait envoyé au tribunal une lettre de Villaret où il était mentionné que Mgr Della Marmora agissait non pas en tant qu’évêque, mais en tant que simple administrateur du diocèse de Saluces⁵¹. Comme on peut le remarquer, par l’intermédiaire de Villaret, le gouvernement français confirmait le « juridictionnalisme »⁵² poursuivi par Napoléon, qui anticipait — quarante et un ans avant les lois Siccardi — l’abolition du barreau ecclésiastique en Piémont. En outre, probablement afin de préserver Mgr Della Marmora, la missive précisait que la possession des biens et des revenus de la mense, accordée à l’évêque, était sujette à réserves et conditions, car on n’avait pas encore fait la division des biens dont parlait le cardinal légat et on ne savait pas lesquels des sept évêchés avaient droit aux biens et aux revenus concernés⁵³.

Cependant, toutes ces dépenses apparaissaient dans le bilan actif et passif contenu dans le *Mémoire* du procès⁵⁴, où suivait la description des immeubles et des revenus de l’évêché supprimé à Pignerol, qui étaient passés à Saluces. La polémique fut cause de profonde amertume pour Mgr Della Marmora et, en outre, détermina une série de rappels à un comportement plus loyal et collaboratif envers le vicaire de la paroisse de Pignerol, Clé Raisini, ainsi qu’envers le chanoine-curé de la cathédrale de San Donato, Giovanni Spirito Isoardi⁵⁵, considéré par l’évêque comme le principal responsable de l’événement. Toutefois, le mécontentement de Mgr Della Marmora était l’expression non seulement du découragement pour le litige à l’intérieur de son diocèse, mais aussi pour la déconsidération qui pouvait en découler envers l’Église catholique. En effet, en tant qu’évêque opérant sur un territoire où une minorité religieuse, comme celle des vaudois, fortement enracinée dans le val Pellice, faisait sentir sa présence, il craignait que le différend puisse favoriser encore plus, parmi la population⁵⁶, la diffusion de la foi vaudoise. À ce propos, il convient de rappeler que durant la Révolution française, beaucoup de vaudois avaient adhéré au mouvement jacobin, constituant une cinquième colonne défendant les nouvelles idées contraires à la confession catholique.

La cause fut débattue en 1810 devant la Cour d’appel de Turin. En effet, le ministre des Cultes qui avait accepté, le 27 février 1808, que le chapitre poursuive l’évêque en justice, lui permit de continuer la procédure par une lettre datée du 16 mars 1811. La mense épiscopale de Saluces était représentée par l’avocat Cattaneo

51. Pietro Caffaro, *Notizie e documenti...*, op. cit., vol. I, p. 459.

52. Doctrine politique, qui s’est développée au XVIII^e siècle, qui, en affirmant la supériorité du pouvoir étatique sur la loi ecclésiastique, subordonne le droit canonique à la loi pénale et civile ordinaire.

53. Archives diocésaines de Pignerol, Archives capitulaires, XX, 4, 12.

54. *Mémoire au procès du très-révérend chapitre de l’église jadis cathédrale, maintenant (1805) collégiale de Pignerol, contre Monsieur Charles Victor Ferrero La Marmora évêque de Saluces*. Archives diocésaines de Pignerol, Archives capitulaires, XXXII, 16.

55. Archives historiques du diocèse de Saluces, Archives épiscopales, La Marmora, Lettres 1807.

56. *Ibid.*

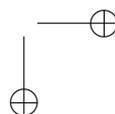
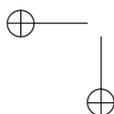
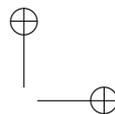
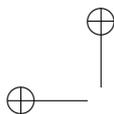
comme défenseur, alors que le chapitre, qui en 1808 avait confié son assistance aux avocats Galvano et Colla, était à présent défendu par l’avocat Clara.

Enfin, la Cour d’appel de Turin, qui auparavant avait prévu la saisie des revenus de l’évêché de Saluces, avec la sentence du 11 juin 1811, ratifiée par le ministre des Cultes français le 11 mai 1813, obligea l’évêque de Saluces, Mgr Della Marmora, à restituer la somme, comprenant les arriérés, de 2000 livres par an à la fabrique de l’église collégiale de Pignerol. Le chapitre de Pignerol — à qui cette sentence coûta 3925 livres, 7 sous, 6 deniers — fut accusé par la curie de Saluces de malveillance et de désobéissance⁵⁷. Pour justifier les motivations à l’origine de l’action du chapitre de Pignerol, par-delà d’évidentes raisons de clocher, il y avait l’état financier déplorable d’une Église comme celle de Pignerol qui ne parvenait même plus à trouver l’argent nécessaire pour réparer sa propre cathédrale.

Quoi qu’il en soit, le 9 décembre 1817, le diocèse de Pignerol fut reconstitué : en effet, à la demande du roi Victor-Emmanuel I^{er} et suite à des négociations avec le comte Giuseppe Barbaroux, Pie VII publia le 17 juillet 1817 la bulle *Beati Petri*, par laquelle il révoqua le remaniement des diocèses subalpins imposé par le régime napoléonien⁵⁸. Le diocèse de Pignerol, restauré par cet acte, apparaissait tout de même amputé de plusieurs paroisses dans la vallée de Suse, appartenant déjà à la prévôté d’Oulx, qui, après avoir été unies à l’évêché de Pignerol au moment de sa création, à partir de 1817 appartinrent au diocèse de Suse. En contrepartie, on ajouta cinq autres paroisses à l’évêché de Pignerol, « arrachées » par le Saint Siège à l’archidiocèse de Turin.

57. Pietro Caffaro, *Notizie e documenti...*, *op.cit.*, I, pp. 499-500

58. La bulle *Beati Petri* du 17 Juillet 1817 restaure tous les diocèses supprimés en 1803, en ajoutant à ceux-ci Cuneo, une nouvelle institution. Le nombre et les districts des diocèses du Piémont, en conformité avec la réorganisation décrétée par la bulle papale *Beati Petri*, sont ceux en vigueur aujourd’hui (à l’exception de très légères modifications dans le diocèse de Cuneo et Mondovì et des portions de territoires cédées à la France après la Seconde Guerre mondiale). Une copie de l’arrêté est conservée dans les archives du Séminaire de Turin (VII-f.20.Int.6).



IL GIURAMENTO DEGLI ECCLESIASTICI NEL PIEMONTE DELLA RESTAUZIONE

MICHELE ROSBOCH

Université de Turin

UNO SGUARDO ALLA STORIOGRAFIA sulla Restaurazione — e specificamente nel Regno di Sardegna — (ed in particolare ai più « classici » fra gli studi) induce a svolgere alcune riflessioni critiche circa il periodo storico in questione¹; fra i campi sottoposti ad indagine rientra certamente anche quello relativo ai rapporti fra Stato sabaudo e istituzioni religiose, che offre spunti particolarmente

1. Fra i moltissimi, mi riferisco, anzitutto, ai volumi collettanei, *La Restaurazione in Italia : strutture e ideologie*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, 1976; *Ombre e luci della Restaurazione. Atti del convegno, Torino, 21-22 ottobre 1991*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1997; inoltre vale la pena richiamare — a titolo esemplificativo — i saggi generali di Piero Gobetti, *Risorgimento senza eroi*, Torino, Edizioni del Baretto, 1926; Ettore Passerin d'Entreves, *La giovinezza di Cesare Balbo*, Firenze, Le Monnier, 1940; Adolfo Omodeo, *Studi sull'età della Restaurazione*, Torino, Einaudi, 1970-1974; Carlo Ghisalbetti, *Dall'Antico Regime al 1848*, Roma-Bari, Laterza, 1974; Paola Notario-Narciso Nada, *Il Piemonte sabaudo. Dal periodo napoleonico al Risorgimento*, in *Storia d'Italia* diretta da Giuseppe Galasso, 8/2, Torino, Utet, 1993; Narciso Nada, *Stati italiani preunitari (1814-1861)* Torino, Editrice Tirrenia-Stampatori, 1977; Idem, *Il Piemonte sabaudo. Dal periodo napoleonico al Risorgimento*, in *Storia d'Italia*, VIII, Torino, Utet, 1993; Paola Casana Testore e Narciso Nada, *Letà della Restaurazione. Reazione e rivoluzione in Europa 1814-1830*, Torino, Loescher, 1984; Luigi Salvatorelli, *Pensiero e azione del Risorgimento*, Torino, Einaudi, 2014; Aldo Ferrari, *L'Italia durante la Restaurazione (1815-1849)*, Roma, Società editrice Dante Alighieri, 1937; Rosario Romeo, *Dal Piemonte Sabaudo all'Italia liberale*, Roma-Bari, Laterza, 1974; Luigi Bulferetti, *La Restaurazione (1815-1830)*, in *Storia d'Italia*, a cura di Nino Valeri, Torino, Utet, 1965, 3, pp. 381-530; Marco Meriggi, *Gli stati italiani prima dell'Unità. Una storia istituzionale*, Bologna, Il Mulino, 2002; Marco Ferrari, *La Restaurazione. Ideologia e linguaggio*, Firenze, Centro editoriale toscano, 2000. Infine, assai importante Henry Kissinger, *Diplomazia della Restaurazione*, Milano, Garzanti, 1973.

interessanti². Può essere di una qualche utilità, infatti, domandarsi se l'impostazione dei Re di Sardegna all'indomani della caduta di Napoleone risponda ad un mero ritorno all'Antico Regime (con una ripresa della tradizione del giurisdizionalismo sabauda) o se — invece — si tratti di un tentativo di recupero più risalente di una sorta di « neo-organicismo » di stampo medievale³. In questa sede ci si limiterà a prendere in esame alcuni aspetti specificamente legati ai rapporti con la Chiesa, rinviando ad ulteriori approfondimenti considerazioni più generali⁴.

Le vicende del giuramento degli ecclesiastici durante il regno di Carlo Felice

Con riferimento alla politica ecclesiastica sabauda dopo il 1814 (ed in particolare con la salita al trono di Carlo Felice dopo la fallita « rivoluzione » del 1821)⁵

2. Per tutti, Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi, 1949, in specie pp. 16-119. Da ultimo, Andrea Pennini, « La religione nello Stato. Aspetti della normativa in materia ecclesiastica dal Regno di Sardegna all'Unità d'Italia », in *I cattolici che hanno fatto l'Italia. Religiosi e cattolici piemontesi di fronte all'Unità d'Italia*, Lucetta Scaraffia (dir.), Torino, Lindau, 2011, pp. 11-56. Significativo per un approccio sul pensiero, Luigi Marino, *La filosofia della Restaurazione*, Torino, Loescher, 1978. Sulla cultura giuridica in Piemonte, Laura Moscati, *Da Savigny al Piemonte: cultura storico-giuridica subalpina dalla Restaurazione all'Unità*, Roma, Carucci, 1984 e Gian Savino Pene Vidari, « Cultura giuridica », in *Torino città viva. Da capitale a metropoli. 1880-1980*, Torino, Centro Studi Piemontesi, 1980, pp. 839-855.

3. Per una significativa impostazione del tema, Enrico Genta, *Dalla Restaurazione al Risorgimento. Diritto, diplomazia, personaggi*, Torino, Giappichelli, 2012, in specie pp. 1-146. In ambito strettamente giuridico, relativamente agli Stati sabaudi si vedano Guido Astuti, *Gli ordinamenti giuridici degli Stati sabaudi*, in *Storia del Piemonte*, Torino, Casanova, 1960, pp. 485-562; Gian Savino Pene Vidari, « Studi e prospettive recenti di storia giuridica sul Piemonte della Restaurazione », *Studi Piemontesi*, XII, 1983, pp. 416-422 e *Ricerche sulla codificazione sabauda. I. Progetti di riforma dell'ordinamento giudiziario (1814-1821)*, Roma, Fondazione Sergio Mochi Onory, 1981; Isidoro Soffietti, « Sulla storia dei principi dell'oralità, del contraddittorio e della pubblicità nel procedimento penale. Il periodo della Restaurazione nel regno di Sardegna », *Rivista di storia del diritto italiano*, XLIV-XLV, 1971-1972, pp. 125-24; Paola Casana Testore, « Riforme istituzionali della Restaurazione sabauda », *Rivista di storia del diritto italiano*, LXV, 1992, pp. 337-419; Maria Rosa Di Simone, *Istituzioni e fonti normative in Italia dall'antico regime al fascismo*, Torino, Giappichelli, 1999 [2007], pp. 144-177. Significative osservazioni anche in Giorgio Lombardi, « Il Consiglio di Stato nel quadro costituzionale della Restaurazione », in *Atti del Convegno celebrativo del 150° anniversario della istituzione del Consiglio di Stato*, Milano, Giuffrè, 1983, pp. 63-84 (ora anche in *Scritti scelti*, a cura di Elisabetta Palici di Suni e Stefano Sicardi, Napoli, ESI, 2011, pp. 115-138) e in Luca Mannori, « La crisi dell'ordine plurale. Nazione e costituzione in Italia tra Sette e Ottocento », in *Ordojuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, Milano, Giuffrè, 2003, pp. 137-180.

4. E' in fase di elaborazione una monografia sul tema per la collana dei « Quaderni » del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino.

5. Sulla figura di Carlo Felice (a ben vedere non particolarmente studiata...) si possono utilmente consultare: Ulderico Barengo, *Carlo Felice*, Firenze, La fiamma fedele, 1930; Ernesto Pontieri, *Carlo Felice al governo della Sardegna, (1799-1806)*, Firenze, Olschki, 1938; Francesco Lemmi, *Carlo Felice 1765-1831*, Torino, Paravia, 1931 e Emanuele Pes di Villamarina, « Re Carlo Felice », in *Studi piemontesi*, II, 2-1973, pp. 134-140 (con una nota di Renzo Gandolfo); Giuseppe Locorotondo, « Carlo Felice di Savoia », in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 20, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1977, pp. 365-379; Alessandro Lattes, *Le leggi civili e criminali di Carlo Felice per il Regno di Sardegna*, Cagliari, Dessi, 1909 e Angelo Brofferio, *Il Regno di Carlo Felice*, in *Storia del Piemonte*, Torino, Libreria Pompeo Magnaghi, 1849-1852.

costituisce un passaggio di rilievo il Regio Editto 11 dicembre 1821 con il quale vengono assoggettati ai giuramenti regi, oltre ai nobili ed a tutti gli alti funzionari dello Stato, anche gli ecclesiastici⁶.

Di tali giuramenti e delle reazioni all'Editto si cercherà di offrire di seguito una prima ricostruzione, a partire — per quanto riguarda il quadro storico-giuridico in cui s'inseriscono in particolare quelli dei vescovi — dai fondamentali studi di Rinaldo Bertolino, risalenti agli anni '70 del secolo scorso⁷.

Nel contesto della Restaurazione sabauda, il giuramento richiesto agli ecclesiastici (e non solo ai vescovi come avveniva in passato) si accompagna a quello — più scontato — dei nobili, dei militari e dei funzionari pubblici, secondo una logica di rafforzamento delle prerogative del sovrano e di recupero di fiducia del ceto nobiliare, a scapito — a ben vedere — della classe borghese, emersa con evidenza a partire dal notabilato napoleonico⁸.

L'iniziativa del sovrano, con riguardo agli ecclesiastici, si inserisce in un periodo di rinnovata fiducia fra la monarchia e le istituzioni ecclesiastiche in Piemonte, dopo il travagliato periodo napoleonico; significativa è — in merito — la ricostituzione delle diocesi Piemontesi (in numero di diciotto) a cui provvede il 17 luglio 1817 il pontefice Pio VII con uno specifico atto in cui viene definita — d'intesa

6. Il biennio 1821-1822 è assai significativo per le riforme in campo giuridico promosse da Carlo Felice; al di là dell'introduzione (o reintroduzione...) del giuramento, si possono annoverare la riforma dell'ipoteca, il riordino dell'ordinamento penale militare e le riforme dell'ordinamento giudiziario: Enrico Genta, *Ricerche sulla storia dell'ipoteca in Piemonte*, Milano, Giuffrè, 1978, pp. 61-78; Vittorio Amedeo Viora, *La codificazione del diritto penale militare negli Stati sabaudi*, L'Artistica, 1983; Isidoro Soffietti, « Introduzione », in *Ricerche sulla codificazione...*, op. cit., pp. 17-51. Per l'intensa attività compiuta spicca la figura di Prospero Balbo (padre di Cesare Balbo e all'epoca segretario di stato per gli affari interni): in generale Gian Paolo Romagnani, *Prospero Balbo intellettuale e uomo di Stato (1762-1837. II. Da Napoleone a Carlo Alberto)*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 1990.

7. Rinaldo Bertolino, *Ricerche sul giuramento dei Vescovi. Contributo allo studio del diritto ecclesiastico subalpino*, I-II, Torino, Giappichelli, 1971-1976; l'Autore affronta con precisione lo sviluppo dell'istituto del giuramento dei Vescovi negli Stati sabaudi dal medioevo al secolo XVIII, dedicando al secolo XIX solo alcuni cenni (I, pp. 3-8). Per un inquadramento canonistico dell'istituto del giuramento nelle sue diverse forme, Raoul Naz, « Serment », in *Dictionnaire de droit canonique*, VII, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1965, col. 975-10001; per i profili pubblicistici, Giorgio Lombardi, « Giuramento (Diritto pubblico) », in *Novissimo Digesto Italiano*, VII, Torino, Utet, 1961, pp. 964-972, Massimo Jasonni, *Il giuramento: profili di uno studio sul processo di secolarizzazione dell'istituto nel diritto canonico*, Milano, Giuffrè, 1999; Augusto Pierantoni, *Il giuramento. Storia, legge, politica*, Roma, Tipografia della Camera dei Deputati, 1883; Enrico Sailis, *Il giuramento regio*, Cagliari, Regia Università, 1935; Paolo Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1992. A ben vedere, la storiografia ha affrontato soprattutto le vicende processualistiche dell'istituto del giuramento, salvo alcuni studi dedicati specificamente ai profili politici ed istituzionali (su tutti gli studi di Paolo Prodi e Rinaldo Bertolino): ne dà conto, in sintesi, Daniele Edigati, *Il giuramento de veritate degli imputati fra isonomia processuale e inquisizione istituzionale*, Milano, Giuffrè, 2012, pp. 1-12.

8. Enrico Genta, *Dalla Restaurazione...*, op. cit., pp. 14-25; Idem, « Introduzione allo studio delle nobilitazioni sabaude della Restaurazione (1814-1847) », in *Atti della Società italiana di studi araldici*, 5/6, 1988-1989, pp. 101-107. Con questi provvedimenti la politica di Carlo Felice assume caratteri tipicamente « feudali », ben più che di ritorno al dispotismo settecentesco. Osservazioni di rilievo di carattere generale in Marcello Capurso, *La polemica antiborghese nella Restaurazione*, Reggio Calabria, Editori Meridionali Riuniti, 1974 e in Cesare Magni, *I subalpini e il concordato: studio storico-giuridico sulla formazione delle leggi Siccardi*, Padova, Cedam, 1967. Su Pio VII, Philippe Boutry, « Pio VII », in *Enciclopedia dei Papi*, III, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000, pp. 509-529.

con il sovrano Vittorio Emanuele I — la « Nuova circoscrizione delle Diocesi in Piemonte »⁹.

La tradizione sabauda in materia di giuramento degli ecclesiastici, assai risalente, si era sviluppata secondo una linea evolutiva che muoveva dalla concezione feudale propria del periodo medievale ad un approdo giurisdizionalista caratteristico dell'età moderna. Il giuramento dei vescovi, prima previsto solamente per i titolari di beneficio feudale viene esteso a partire dal XVII secolo anche per i non feudatari¹⁰.

L'evoluzione dell'istituto nel corso dei secoli ha coinvolto nel corso dei secoli giuristi, uomini di Chiesa e personaggi della politica sabauda; fra i molti episodi significativi va ricordato quello relativo alla figura di san Francesco di Sales, che nel 1603 aveva acconsentito a prestare il giuramento pur non essendo titolare di feudo: successivamente la scelta del santo sarebbe stata a più riprese richiamata a sostegno della piena legittimità canonica del giuramento¹¹.

Da un punto di vista tecnico-giuridico le riserve canoniche circa la legittimità dei giuramenti per gli ecclesiastici facevano perno sulla decretale « Nimis »¹², tesa a difendere — fra le attribuzioni della *libertas Ecclesiae* medievale — la non assoggettabilità delle cariche ecclesiastiche ai poteri ed alle prerogative laiche¹³.

Fin dalla conclusione della lotta per le investiture (con il Concordato di Worms, a cui seguirono altri concordati sempre in epoca medievale)¹⁴, il principio della indipendenza delle cariche ecclesiastiche dalle interferenze civili si è affermato nella canonistica, pur permanendo (soprattutto a livello locale) situazioni di contrasto e di aperto conflitto in ordine all'applicazione di tali principi¹⁵.

9. Il testo si può leggere in *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche ra la Santa Sede e le autorità civili*, a cura di Angelo Mercati, I (1098-1914), Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1954, pp. 601-619. In epoca napoleonica, le diocesi piemontesi erano state ridotte da diciannove a otto, non senza contrasti con la sede apostolica (si vedano in proposito le osservazioni di Mario Riberi sulla diocesi di Saluzzo in questo stesso volume).

10. Rinaldo Bertolino, *Ricerche...*, *op. cit.*, I, pp. 168-227.

11. Rinaldo Bertolino, *Ricerche...*, *op. cit.*, I, pp. 233-237 e II, pp. 79-96.

12. X, 2, 24, 30: « Nimis de iure divino quidem laici usurpare nituntur, quum viros ecclesiasticos, nihil temporale obtinentes ab eis, ad praestandam sibi fidelitatis iuramenta compellunt. Quia vero secundum Apostolum servus suo dominio stat aut cadit, sacri auctoritate concilii prohibemus, ne tales clerici personis saecularibus praestare cogantur huius modi iuramenta » (Cap. 43, Concilio Lateranense IV, 1215). La canonistica è andata poi precisando la legittimità del giuramento prestato come omaggio feudale dagli ecclesiastici, ma non quale condizione dell'investitura in un beneficio ecclesiastico; in proposito, Bertolino, *op. cit.*, I, p. 91.

13. Interessanti considerazioni generali in Laura Baietto, *Il Papa e le città. Papato e comuni in Italia centro-settentrionale durante la prima metà del secolo XIII*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2007.

14. Sergio Mochi Onory, « Ecclesiastica libertas nei concordati medievali (da Worms a Costanza) », in *Chiesa e Stato. Studi storici e giuridici per il decennale della conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia*, Milano, Vita e Pensiero, 1939, pp. 3-21 (estratto).

15. In merito si vedano fra i moltissimi Luigi Mistò, « Libertas religiosa » e « libertas Ecclesiae ». *Il fondamento della relazione Chiesa-comunità politica nel quadro del dibattito postconciliare in Italia*, Brescia, La Scuola, 1982; Francesco Onida, *Giurisdizione dello Stato e rapporti con la Chiesa*, Milano, Giuffrè, 1964 e Mario Gorino Causa, *Aspetti giuridici della libertà della Chiesa*, Torino, Giappichelli, 1957; mi permetto anche di rinviare a Michele Rosboch, « La libertas Ecclesiae fra medioevo ed età moderna », in *Atti del convegno « Da Costantino a oggi: la libera convivenza tra le religioni »*, Ilaria Zuanazzi (dir.), Napoli, ESI, 2015, pp. 71-82.

Nel secolo XVII, vengono a precisarsi i contorni giuridici dell'istituto del giuramento richiesto ai vescovi sabaudi da parte della monarchia, elaborando la figura del « giuramento di assicurazione », che avvia un periodo di frequenti controversie fra Santa Sede e monarchia sabauda in ordine alla legittimità di tale istituto ed alle conseguenze della formula richiesta, che si acquiscono nell'epoca del giurisdizionalismo sabauda¹⁶.

La specificità del « giuramento di assicurazione » rispetto ai precedenti giuramenti di origine medievale consiste nel superare l'indole feudale degli stessi, scindendo la prestazione del giuramento dall'investitura di un beneficio o di altra utilità feudale : in questo modo, a partire da Carlo Emanuele I (1602), il giuramento viene richiesto anche ai vescovi non feudatari¹⁷.

Com'è noto, poi, nel periodo napoleonico, le difficili relazioni fra Chiesa e potere politico culminano nel concordato del 1801 (quello del 1813, estorto da Napoleone, verrà disconosciuto dopo poco tempo dal Pontefice Pio VII), che prevede l'obbligo di giuramento per i vescovi secondo una formula individuata¹⁸.

In proposito, il periodo napoleonico si presenta ricco di suggestioni, per una diffusa legislazione e la conseguente prassi, nei territori soggetti alla Francia, di esigere dai funzionari pubblici (ecclesiastici inclusi) giuramenti di fedeltà alle repubbliche ed ai sovrani francesi¹⁹.

16. Rinaldo Bertolino, *Ricerche...*, op. cit., II, pp. 13-104; per le vicende del giurisdizionalismo sabauda del secolo XVIII, si veda Alberto Lupano, *Verso il giurisdizionalismo subalpino. Il De Regimine Ecclesiae di Francesco Antonio Chionio nella cultura canonistica torinese del Settecento*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 2001 (con rimando all'ampia bibliografia ivi contenuta). Si veda anche Arturo Carlo Jemolo, « Giurisdizionalismo », in *Enciclopedia del diritto*, XIX, Milano, Giuffrè, 1970, pp. 185-190. Ottimi spunti generali in Fabio Severo Severi, « Il giuramento di fedeltà dei vescovi allo stato », in *Iustitia*, 1970, pp. 351-393.

17. Come evidenziato da Rinaldo Bertolino, *Ricerche*, op. cit., I, p. 176.

18. La formula, è riportata nell'art. 6 : « Episcopi, antequam munus suum gerendum suscipiant, coram Primo Consule, juramentum fidelitatis emittent quod erat in more ante regiminis commutationem, sequentibus verbis expressum : “Ego juro et promitto, ad sancta Dei evangelia, obedientiam et fidelitatem gubernio per constitutionem Gallicanae reipublicae statuto. Item, promitto me nullam communicationem habiturum, nulli consilio inter futurum, nullam que suspectam unionem ne que intra neque extra conservaturum, quae tranquillitati publicae noceat. Et si, tam in dioecesi mea quam alibi, noverit mali quid in Status damnum tractari, gubernio manifestabo” »; la formula è riportata, ovviamente, anche nella versione francese. All'art. 7 è prevista l'estensione dell'obbligo anche agli « ecclesiastici secundi ordinis », tenuti a prestare giuramento di fronte alle autorità civili designate dal governo nazionale. Il testo del Concordato si può leggere in *Raccolta di Concordati...*, op. cit., pp. 561-565.

19. Il riferimento è anzitutto al concordato francese del 15 luglio 1801, che prevede agli artt. 6 e 7 i giuramenti dei vescovi e degli altri ecclesiastici; allo stesso modo il giuramento per i vescovi ed i parroci è presente nel concordato con la Repubblica italiana del 1803 (artt. 5-6). Non prevedono esplicitamente, invece, giuramenti né il concordato napoleonico del 1813 (poi revocato da Pio VII), né quello con Luigi XVIII dell'11 giugno 1817. Circa quest'ultimo, occorre osservare che esso non smentisce quanto previsto dal precedente concordato del 1801 (ancora vigente) e la Santa Sede espressamente ribadisce la liceità dei giuramenti previsti sia per i Vescovi sia per gli ecclesiastici, secondo la formula : « Je jure fidélité au Roi, obéissance à la Charte constitutionnelle, et aux Lois du Royaume » (Sante Celli, « Luigi Filippo e la S. Sede », in *Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea in onore di Pietro Pirri*, I, Padova, Editrice Antenore, 1962, pp. 84-90). Adolfo Omodeo, *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, Milano, Mondadori, 1946 e Mariano Gabriele, *Per una storia del Concordato del 1801 tra Napoleone e Pio VII*, Milano, Giuffrè, 1958; Mario Gorino, *I Concordati di Napoleone*, Rieti, Bibliotheca editrice, 1930.

Il giuramento introdotto nel 1821 da re Carlo Felice — ed esteso non solo ai vescovi, ma alla generalità degli ecclesiastici — vede, caso assai raro, la non opposizione della Santa Sede ; va osservato in proposito che, in effetti, pochi anni prima la Sede apostolica aveva sottoscritto un concordato con il Regno delle due Sicilie, che prevede espressamente all’art. 29 la prestazione del giuramento da parte degli ecclesiastici²⁰.

Anche altrove — come in Baviera — si afferma nel periodo della prima Restaurazione (fino al 1830) il giuramento statale degli ecclesiastici, generalmente accettato dalle istituzioni ecclesiastiche, a testimonianza di un mutato clima nelle relazioni fra la Chiesa e le istituzioni civili al tramonto dell’epoca di Napoleone²¹.

Non vanno peraltro omissi i numerosi casi di giuramenti introdotti unilateralmente dai sovrani a cui si oppone il Pontefice : significativi sono gli episodi relativi a Guglielmo I d’Olanda (maggio 1815) e dalla Dieta di Francoforte per gli stati dell’alto Reno, in cui il giuramento di fedeltà imposto a tutto il clero (in Olanda) ed ai vescovi (in Germania) vede la resistenza di molti ecclesiastici (con la significativa posizione intransigente di Monsignor De Broglie) e la ferma opposizione del papa²².

Con riferimento alla situazione piemontese, occorre sottolineare che il giuramento degli ecclesiastici s’inserisce — come già osservato dallo Sclopis²³ — nel contesto del recupero della prassi del giuramento richiesto dal Sovrano ai suoi vassalli, ai deputati e funzionari pubblici ed ai militari delle truppe regie, secondo la seguente formula :

20. Le vicende del concordato del 1818 sono state precisamente ricostruite da Walter Maturi, che ha evidenziato anche le critiche al concordato ed all’istituto del giuramento da parte di autorevoli esponenti meridionali come Pietro Colletta e Domenico Acclavio : Walter Maturi, *Il concordato del 1818 tra la Santa Sede e le Due Sicilie*, Firenze, Le Monnier, 1929.

21. Il Concordato bavarese del 5 giugno 1817 prevede all’art 15 il giuramento dei vescovi al re secondo la seguente formula : « Ego juro et promitto ad Sancta Dei Evangelia obedientiam et fidelitatem Regiae Majestatis ; item promitto, me nullam communicationem habiturum, nullique consilio in futurum, nullamque suspectam unionem neque intra neque extra conservaturum, quae tranquillitati publicae noceat, et si tal in Dioecesi mea quam alibi noveri mali quid in Status damnum tractari, Majestati Suae manifestabo » (il testo è edito in *Raccolta di Concordati...*, op. cit., pp. 591-596). Anche Jean Leflon, « Restaurazione e crisi liberale », in *Storia della Chiesa*, XX, Saie, Torino, 1975, che evidenzia le complesse vicende del concordato di Baviera, modificato unilateralmente dal re nel 1818 prevedendo un giuramento di fedeltà alla costituzione per tutto il clero ; dopo le modifiche la Santa Sede minaccia di proibire tutti giuramenti, che saranno rivisti nella formulazione, ritornando — in sostanza — alla previsione originaria.

22. Jean Leflon, op. cit., pp. 625 ss. ; nei Paesi Bassi si arriverà poi ad una soluzione condivisa con il Concordato del 1827 e la previsione del giuramento per i soli vescovi.

23. « Appena seduto sul trono a cui non aveva ambito di ascendere, Carlo Felice volle richiamare l’uso antico, che erasi negli ultimi regni omissa, del giuramento di fedeltà da prestarsi solennemente da’ suoi vassalli, e dai deputati delle città e terre dei regii Stati e de’ vari corpi delle regie truppe. Compito questo atto dagli ordini delle persone sovraindicati il re prescrisse uguale provvedimento per gli ecclesiastici componenti il clero così secolare come regolare de’ suoi Stati. Non si rimasero alcuni prelati, e singolarmente l’arcivescovo di Torino, dal muovere difficoltà e querele sovra un obbligo di tal fatta imposto a tutto il clero, ma il re cui assentiva, sopra la richiesta fattagliene il Papa, le fece tosto cessare. Ebbe Carlo Felice sentimenti ingenerati di giustizia e di dignità, che furono palesi anche a coloro, che più da lui dissentivano » (Federigo Sclopis, *Storia della legislazione italiana*, III, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1864, p. 245).

« Io N.N. giuro di essere fedele a Dio ed alla Maestà del Re Carlo Felice nostro signore e di lui successori, di servirla con onore e lealtà di sacrificare anche li miei beni e la mia vita per la difesa della sua Reale persona e pel sostegno della sua Corona e della piena Autorità Sovrana, anche contro i suoi propri sudditi che tentassero di sovvertire l'ordine del Governo ; di non avere alcun carteggio diretto od indiretto con Principi, Potenze o Ministri stranieri, né accettare pensioni o distinzioni dai medesimi senza licenza di Sua Maestà, e di educare i miei figliuoli in questi leali sentimenti. Giuro inoltre di non appartenere ad alcuna setta o società proscritta dal Governo di Sua Maestà, né ascrivermi all'avvenire »²⁴.

Si tratta di una formulazione completa, con una previsione abbastanza dettagliata degli obblighi di fedeltà al Sovrano e la specificazione del divieto di iscrizione alle società segrete (di nuovo inserimento rispetto ai doveri tradizionali), oltre alla vigilanza sulle possibili attività sovversive di cui si giunga a conoscenza.

Può essere di un certo interesse seguire — a questo punto — gli avvenimenti degli anni 1821-1822 nel Regno sardo, in cui viene data esecuzione — non senza difficoltà e discussioni — al regio editto di Carlo Felice : tali vicende possono essere ricostruite con una certa precisione attraverso l'esame di una serie di documenti inediti conservati presso l'Archivio di Stato di Torino, che attestano l'intensa corrispondenza fra la Curia romana e la Corte sabauda, oltre alla dettagliata attività amministrativa compiuta dalla Segreteria di Stato agli affari interni da parte del segretario Roget de Cholet²⁵.

Il regio editto istitutivo del giuramento anche per il clero è il frutto di alcune iniziative diplomatiche presso la Santa Sede, che sfociano nella concessione del permesso pontificio alla prestazione del giuramento in deroga alla risalente disciplina canonica. Si tratta di uno snodo di grande rilievo storico-giuridico : dal punto di vista storico la lettera pontificia documenta i « buoni uffici » della diplomazia sabauda in un mutato clima di sostanziale accordo fra i troni e gli altari, mentre da un punto di vista strettamente giuridico emerge l'esercizio della suprema funzione pontificia in grado di derogare alla disciplina generale²⁶.

24. « Regolamento da osservarsi nella funzione del solenne giuramento di fedeltà giusta quanto è prescritto dall'art. undecimo del R. Editto degli undici di dicembre 1831 », in Archivio di Stato di Torino, *Corte*, Cerimoniale, Avvenimenti della Corona, mazzo 60. Il solenne giuramento venne prestato dai nobili e dai rappresentanti delle comunità il giorno 14 marzo 1822 (dai militari il giorno successivo) secondo un preciso cerimoniale, di cui dà conto Enrico Genta, *Dalla Restaurazione...*, op. cit., pp. 18-19 ; in generale sui cerimoniali sabaudi, Paola Bianchi e Andrea Merlotti (dir.), *Le strategie dell'apparenza. Cerimoniali, politica e società alla corte dei Savoia in età moderna*, Torino, Zamorani, 2010.

25. In *Appendice* si riporta l'elenco completo dei documenti esaminati.

26. L'istituto della dispensa quale possibilità di derogare — secondo diverse modalità e per una finalità specifica — ad un precetto giuridico è assai rilevante in ambito canonistico, anche nei suoi risvolti pubblicistici : per tutti, oltre alle considerazioni sul periodo medievale di Paolo Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 109-123 e 210-216 ; Salvatore Berlingò, *La causa pastorale della dispensa*, Milano, Giuffrè, 1978.

In questa direzione si collocano le motivazioni assunte dal pontefice a sostegno dell'approvazione del giuramento sabauda, basate soprattutto sulla considerazione delle condivisibili intenzioni del sovrano sabauda di promuovere — in un clima di rinnovata fiducia e di accordo sostanziale fra trono e altare — la causa della religione nei suoi Stati²⁷.

Con successive due circolari governative del 20 marzo 1822 si stabiliscono nei dettagli le formalità previste per i giuramenti : quelli dei vescovi e degli abati davanti al re, mentre quelli di tutti gli altri ecclesiastici alla presenza delle autorità civili locali. La formula del giuramento è quella determinata specificamente dall'approvazione pontificia, secondo il seguente tenore (individuato ugualmente per i vescovi e gli altri ecclesiastici) :

« Io giuro d'essere e mantenermi fedele a Sua Maestà il Re Carlo Felice nostro legittimo Sovrano ed a' Reali suoi successori, di sostenere con tutti i mezzi la piena sua possanza ed autorità sovrana ; e d'insinuare e propagare questi sentimenti in ogni occasione che mi si presenterà »²⁸.

Il giuramento dei vescovi è fissato per il 22 aprile 1822 (ma sarà effettivamente reso nel settembre 1822) alla presenza del sovrano, salva l'assenza di alcuni prelati assai critici rispetto all'istituto previsto : ci si riferisce in particolare alle rimosstranze dei vescovi di Chambéry, Aosta, Novara e dello stesso vescovo di Torino,

27. *Lettera di Pio VII a Carlo Felice, 25 febbraio 1822*, in Archivio di Stato di Torino, Archivio di Corte, Materie ecclesiastiche, *Giuramenti*, mazzo 2 da inventariare. « A Sua Maestà Carlo Felice Re di Sardegna, 25 febbraio 1822. Maestà, L'interpellazione fattaci da Vostra Maestà prima di assoggettare la classe degli Ecclesiastici del di Lei Regno al giuramento di fedeltà verso il Loro Sovrano, e l'averne sottoposta al Nostro esame la formula, ci somministra un nuovo argomento della di Lei perfetta adesione alle Leggi e canoni della Chiesa, delle quali fa parte anche il notissimo canone Nimis del Concilio Lateranense III, col quale si vieta alla podestà Laica di esiggere il giuramento anche di semplice fedeltà dagli Ecclesiastici che non posseggono alcun fondo temporale. Dopo aver tributati i ben giusti elogi, ai quali la condotta della Maestà Vostra in queste ed in tanti altri oggetti a meritamente acquistato ogni diritto, non tardiamo ad assicurarla che, esaminata la formula che ci ha trasmessa concepita nei termini seguenti «Io e V. N. giuro di essere e mantenermi fedele a Sua Maestà il Re Carlo Felice nostro legittimo Sovrano, ed ai Reali suoi successori, di sostenere con tutti i miei mezzi la piena sua possanza, ed autorità sovrana, e d'insinuare e propagare questi sentimenti in ogni occasione che mi si presenterà» non v'incontriamo alcuna difficoltà. Si compiacerà soltanto la Maestà Vostra di riflettere se, oltre i vescovi, ed i parrochi, i quali esercitano nella Chiesa un pubblico ufficio, sia espediente il richiedere il giuramento ai semplici sacerdoti e chierici, i quali, vivendo da privati, sono fuori di qualunque ingerenza pubblica, inducendosene forse con ciò il primo esempio. Nel resto non dubitiamo che le persone Ecclesiastiche cui per ordine della Maestà Vostra sarà proposto il giuramento a prestarsi, saranno assicurate del Nostro permesso, e dell'approvazione da voi accordata alla formula sopraddetta. Non possiamo intanto non esprimerle o piuttosto confermarle in tale occasione il vivo nostro desiderio di comprovare alla Maestà Vostra in qualunque incontro l'attaccamento sincerissimo che le professiamo, e l'impegno che portiamo di farle cose grate, mentre con tutta l'effusione del nostro cuore implorando dal Signore ogni prosperità in favore della Maestà Vostra, e di tutti i reali suoi Domini, compartiamo ad essa la paterna apostolica benedizione. Pius PP. VII. Roma, 25 febbraio 1822 ».

28. Circolare n. 857. « Ai Signori Arcivescovi e Vescovi », Regia Segreteria di Stato per gli affari interni, in Archivio di Stato di Torino, 20 marzo 1822, *ibidem*. Nello stesso giorno segue la « Circolare n. 858, Ai pe' signori Vescovi, e pe' signori Intendenti delle Province intorno al giuramento degli Ecclesiastici », Segreteria di Stato degli interni, 20 marzo 1822, in Archivio di Stato di Torino, *ibidem*. Le circolari prevedono l'invito ai vescovi di prestare il giuramento al cospetto del re e le formalità per il giuramento del clero nelle singole diocesi secondo un calendario stabilito dai rispettivi vescovi.

fatte pervenire tempestivamente al pontefice contestualmente al proprio diniego al giuramento²⁹.

I punti di dissenso sono sostanzialmente due : il primo fa riferimento alla formula stessa del giuramento, considerata lesiva dell'indipendenza delle autorità ecclesiastiche e — di conseguenza — della stessa *libertas Ecclesiae* ; il secondo riguarda, invece, la richiesta presenza delle autorità civili alla cerimonia nella quale viene prestato il giuramento, anch'essa ritenuta contraria alle prerogative degli ecclesiastici.

La presenza delle autorità civili alla cerimonia, acquisita, a ben vedere, un diverso significato con riguardo ai Vescovi (il cui giuramento va prestato direttamente al sovrano) ed agli altri ecclesiastici, per i quali la cerimonia si svolge nei diversi comuni alla presenza delle autorità statali nelle loro articolazioni periferiche³⁰.

Più precisamente, come già si è accennato, la reazione dei vescovi dissenzienti arriva ad interpellare in merito la Santa Sede. Ci è infatti pervenuta copia della lettera del 13 aprile 1822, con la quale il Papa Pio VII partecipava alle rimostranze di alcuni vescovi dello Stato sabauda. Scrive il Pontefice :

« Alcuni de Vescovi di codesto Regno quantunque non abbiano incontrata alcuna difficoltà sulla formula del giuramento che è stata loro proposta per ordine di Vostra Maestà, pure ci hanno comunicate le loro angustie di coscienza tanto per non essere stati loro manifestati i termini precisi dell' Indulto, col quale da questa S. Sede è stato derogato al notissimo Canone Nimis del Concilio Generale III di Laterano, che vieta agli ecclesiastici il prestar giuramento all'Autorità temporale, quanto anche per le istruzioni, che Essi hanno ricevute sul modo di prestarlo »³¹.

Alle rimostranze fatte pervenire, il Pontefice risponde, dunque, ribadendo espressamente la concessione della deroga al canone « Nimis » (già menzionato), invitando peraltro il sovrano a consentire che il giuramento venga prestato senza la presenza delle autorità civili e pertanto nelle mani degli stessi superiori ecclesiastici. Il Papa assicura dunque il Re di aver tranquillizzato i vescovi, confermando loro la sua approvazione al giuramento di fedeltà, del quale aveva precedentemente esaminato la formula. Nello stesso tempo, si faceva portavoce della richiesta di permettere al clero di prestare il giuramento nelle mani dei loro rispettivi superiori

29. Il vescovo di Torino, Monsignor Chiaverotti, invita il clero torinese a giurare senza alcuna pubblicità nei giorni feriale, in assenza delle autorità civili : ne riferisce Tommaso Chiuso, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai giorni nostri*, III, Torino, Giulio Speirani e figli, 1888, p. 74. Interessante è anche la situazione della diocesi di Novara, con la figura del cardinale Morozzo della Rocca, in ordine alle sue osservazioni circa il giuramento degli ordini mendicanti ; le notizie risultano dal verbale della seduta del consiglio regio del 30 aprile 1822 (in Archivio di Stato di Torino, *ibidem*).

30. Tali elementi risultano da una lunga e articolata memoria (senza data) in cui si riferiscono le rimostranze dei vescovi e le motivazioni dell'approvazione pontificia dei giuramenti : « Dispaccio », in Archivio di Stato di Torino, *ibidem*.

31. Lettera di Pio VII a Carlo Felice, 13 aprile 1822, in Archivio di Stato di Torino, Archivio di Corte, Materie ecclesiastiche, *Giuramenti*, m. 2 da inventariare.

ecclesiastici, senza l'intervento di autorità laiche, « facendo constare al Governo la prestazione del giuramento di ogni Individuo Ecclesiastico cogli attestati autentici delle rispettive Cancellerie Vescovili »³². Riteneva ciò conforme a quanto si diceva nella Circolare del 20 marzo 1822 :

« Per conciliare poi tutti i riguardi che alla classe degli Ecclesiastici si convengono, vuole il Re che la cura di mandar ad effetto tale suprema determinazione sia commessa a V. S. Ill.ma e Rev.ma »³³.

Nel progetto di lettera, steso dalla Regia Segreteria di Stato il 29 aprile 1822, in risposta a quella di Sua Santità del 13 dello stesso mese, emerge l'intenzione del Governo di non voler modificare in alcun modo la forma dell'atto di giuramento, poiché, essendo già stato prestato in più parti dei territori sabaudi, si riteneva di non voler « turbare lo stato tranquillo degli ecclesiastici nostri sudditi, perché alcun possa credere volersi da noi riandare quel che s'è fatto »³⁴.

Convocato il Consiglio regio, che si riunisce sul tema il 30 aprile 1822, Carlo Felice acconsente all'invito pontificio, ritenendo espressamente che l'assenza delle autorità civili non vada ad inficiare la sostanza del giuramento, assicurata dalla precisa formula richiesta. Non ostante il raggiunto compromesso — peraltro — il malcontento del clero serpeggia in alcune Diocesi ed è fonte di « rammarico » per il Re, che provvede a rivolgersi per altre due volte ufficialmente al Papa (con lettere del 4 maggio e del 12 giugno) ribadendo la piena accettazione della richiesta pontificia di considerare validi i giuramenti prestati in assenza delle autorità civili.

La risposta di Pio VII è assai conciliante e ribadisce che la presenza delle autorità civili non riguarda la sostanza del giuramento, ma che questo può essere prestato in piena coscienza dagli ecclesiastici secondo la formula stabilita ; il Pontefice intende quindi tranquillizzare, da una parte, Sua Maestà circa la benevolenza della Chiesa nei suoi confronti e, dall'altra, gli stessi Vescovi, auspicando che con tali chiarificazioni si possano superare i dubbi ancora serpeggianti nel clero.

Le incertezze dei vescovi dello Stato sabaudo riguardo all'obbligo di prestare il giuramento si fondavano — come già ricordato — su due punti : la formula del giuramento e l'intervento necessario delle autorità civili, insieme all'obbligo di apposizione delle firme dei sindaci e degli intendenti all'atto del giuramento.

A ben vedere il primo punto non suscitava particolari difficoltà, poiché il Santo Padre aveva dato la sua approvazione alla formula con la lettera del 25 febbraio e la confermava con quella del 13 aprile.

Il secondo punto — più problematico — riguardava, invece, la questione giuridica della possibile conciliazione delle autorità di due distinti ordinamenti. Da parte del governo sabaudo si riteneva conveniente l'intervento di entrambe le parti,

32. *Ibidem*.

33. Circolare della Regia Segreteria di Stato per gli affari interni ai signori Arcivescovi e Vescovi, in ASTo, Archivio di Corte, Materie ecclesiastiche, *Giuramenti*, m. 2 da inventariare.

34. Progetto di lettera, 29 aprile 1822, in ASTo, Archivio di Corte, Materie ecclesiastiche, *Giuramenti*, m. 2 da inventariare.

considerati anche i riguardi osservati nei confronti della religione, di cui è prova la circolare del 20 di marzo, che aveva ritenuto essere l'atto di giuramento come un negozio « misto » : religioso nella sostanza, ma con specifici effetti civili. L'accondiscendenza della maggior parte dei vescovi testimoniava come la difficoltà fosse superabile, ma l'opposizione di alcuni altri faceva leva sulla presunta diminuzione della dignità del ceto degli ecclesiastici³⁵.

Nelle deliberazioni del Consiglio regio in data 30 aprile e 4 maggio 1822 venedata lettura di tutti gli atti concernenti il giuramento degli ecclesiastici, della corrispondenza tra Sua Maestà il Re Carlo Felice e Sua Santità il Papa Pio VII, come di quella tenuta tra la Segreteria di Stato e gli arcivescovi e vescovi. Si riconobbe come la maggior parte dei vescovi avessero acconsentito senza difficoltà : questi erano l'arcivescovo di Vercelli, i vescovi di Casale, Saluzzo, Vigevano, Asti, Bobbio, Sarzana, Albenga, Alba, Susa, Tortona, Biella, Savona, Ventimiglia, Novara e Nizza.

Il giuramento non era invece stato eseguito alla presenza delle autorità locali nelle diocesi di Torino, Genova, Pinerolo, Alessandria, Asti, Acqui, Cuneo, Fossano e Mondovì. L'arcivescovo di Chambéry dopo aver aderito alla formula indicata dalle istruzioni ministeriali nella lettera del 27 marzo, successivamente si ricredette e con lettera dell'8 aprile fece molteplici osservazioni riguardanti sia la sostanza sia la forma del giuramento. Allo stesso modo il vescovo di Aosta non si era mostrato disposto a prestare il giuramento, presentando rimostranze riguardanti nuovamente sia la forma sia la sostanza³⁶.

Era inoltre accaduto che in una parrocchia di Recco, facente parte della diocesi di Genova, il sindaco intervenisse, ma, in seguito, l'arcivescovo della diocesi, ritenendo nullo il giuramento prestato, aveva ordinato che venisse nuovamente effettuato senza l'intervento dell'autorità comunale.

Il Consiglio regio riteneva che la presenza delle autorità civili, che assistevano senza compiti di giurisdizione — riservati esclusivamente ai vescovi — non poteva nuocere alla dignità del ceto ecclesiastico. Tuttavia, per assecondare le richieste del Pontefice e mantenere i buoni rapporti con la Santa Sede, si ritenne di prescindere dall'accertare l'intervento delle autorità locali alla prestazione del giuramento.

35. *Ibidem* ; per le vicende degli ordini religiosi in Piemonte nella Restaurazione si rimanda al contributo di Andrea Pennini in questi *Atti* (che riprende il saggio su « I Regolari e La Restaurazione (1814-1815). Una dinamica politica », in *Convegno CRESO : Ordini regolari e società civile in Piemonte fra XVI e XIX secolo*, 2015, www.religious-order-piedmont.polito.it e bibliografia ivi contenuta). Per importanti considerazioni generali sulle relazioni fra nazione e religione, René Rémond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, pp. 23-70 e 149-172.

36. Riferisce delle rimostranze dei vescovi di Aosta e Chambéry e della loro successiva accettazione a seguito dell'esortazione del pontefice, il Chiuso, definendo — peraltro — l'editto di Carlo Felice « un atto di mal avveduta politica » : Tommaso Chiuso, *Storia delle chiese in Piemonte...*, *op. cit.*, p. 78. Risulta invece assente la notizia sul giuramento degli ecclesiastici nella ricostruzione di un liberale separatista come Pier Carlo Boggio, *La Chiesa e lo Stato in Piemonte. Sposizione storico-critica dei rapporti fra la S. Sede e la Corte di Sardegna dal 1000 al 1854 compilata su documenti inediti*, 2 voll., Torino, Tipografia scolastica di Sebastiano Franco e figli, 1854. Per le vicende della diocesi di Nizza si veda, per tutti, Françoise Hildesheimer, *Les Diocèses de Nice et Monaco*, Paris, Beauchesne, 1984, pp. 216-237 : il vescovo Jean-Baptiste Colonna d'Istria (1758-1835) presta giuramento nel gennaio del 1822, invitando il clero a fare altrettanto (*Ibidem*, pp. 217-218).

Vennero pertanto ritenuti validi i giuramenti già prestati nei quali nonfossero intervenuti i rappresentanti dell'autorità civile³⁷.

Questo parere viene riportato nel progetto di lettera da parte del Re al Sommo Pontefice :

« Il tenore degli atti [...] non include nell'intervento delle autorità civiche o comunali verun ufficio di giurisdizione, la quale anzi venne intieramente ed esclusivamente affidata a' Vescovi nel prescrivere e ricevere il giuramento, né quindi potrebbero ravvisarsi fondate le doglianze che si fecero dagli Ecclesiastici. Benché non ci sia possibile il nascondere alla Santità Vostra la ragione del nostro giusto dolore in questa occorrenza, noi vogliamo dare alla Santità Vostra alta dimostrazione del buon volere che nutriamo di secondare i suoi desideri desistendo dal riandare quello che s'è operato, approvando che gli atti di giuramento prestato dagli ecclesiastici in ben diversa guisa da quanto erasi stabilito siano ammessi e riconosciuti dal nostro governo. Giovaci lo sperare che Vostra Santità riconoscerà in questo tratto della nostra deferenza novella pruova del sommo filiale rispetto che a lei professiamo »³⁸.

Le agevolazioni introdotte non sanarono tuttavia ogni contrasto. Infatti, sia l'arcivescovo di Chambéry che il vescovo di Aosta rimasero fermi nel diniego di eseguire gli ordini impartiti riguardo al giuramento del clero³⁹.

Con lettera del 12 giugno 1822 indirizzata al Santo Padre, veniva pertanto ricordato il consenso pontificio alla formula del giuramento e confermato il riguardo dimostrato nei confronti dei religiosi e l'accondiscendenza alle richieste di Sua Santità. Si domandava inoltre al Sommo Pontefice di tranquillizzare nuovamente le coscienze degli ecclesiastici, che dovevano ancora prestare il giuramento, così come quelle di coloro che avevano già compiuto l'incombenza, con o senza intervento delle autorità civili⁴⁰.

Il Papa Pio VII, il 10 luglio 1822, rispondeva alla lettera di Sua Maestà datata 12 giugno. Si dichiarava soddisfatto dell'atteggiamento devoto con cui Carlo Felice era venuto incontro alle difficoltà riscontrate nella prestazione del giuramento e affermava :

37. Deliberazioni del Congresso, 30 aprile e 4 maggio 1822, in ASTo, Archivio di Corte, Materie ecclesiastiche, *Giuramenti*, m. 2 da inventariare.

38. Progetto di lettera, 4 maggio 1822, in ASTo, Archivio di Corte, Materie ecclesiastiche, *Giuramenti*, m. 2 da inventariare.

39. Questo comportamento irritava fortemente Carlo Felice. Di conseguenza il suo ambasciatore presso la Santa Sede ricevette l'ordine di fare nuove istanze all' autorità pontificia. Il Papa nominò all'uopo una commissione segreta, costituita dai cardinali Della Somaglia, Pacca, La Genga e Degregorio. Questa concluse che non si poteva pronunciare nessun provvedimento di rimprovero per il comportamento dei due vescovi.

40. Lettera di Carlo Felice a Pio VII, 12 giugno 1822, in ASTo, Archivio di Corte, Materie ecclesiastiche, *Giuramenti*, m. 2 da inventariare.

« Poiché V. M. niente maggiormente desiderando, come ci dice, quanto che il clero compisse l'atto del giuramento richiestogli con piena tranquillità di coscienza, vuole tanto saggiamente desistere dal riandar quello che si è operato dai vescovi in questo affare, ed approvare che gli atti del giuramento prestato dagli ecclesiastici in diversa guisa da quanto erasi stabilito siano ammessi e riconosciuti dal di Lei Governo [...], Noi nel tributar i più grandi, e si ben meritati elogi a queste salutari graziose misure siamo nella ferma persuasione, che saranno cessati tutti i dubbi e tutte le ansietà di coscienza, e che ogni individuo del clero rimarrà pienamente tranquillo, e che V. M. resterà ben contenta della condotta del clero e del buono spirito del quale esso è animato verso la Chiesa e verso il proprio sovrano »⁴¹.

Si trova traccia di alcune lettere scritte dai vescovi, nelle quali confermarono di aver ricevuto le istruzioni ministeriali con la fissazione del giorno per la prestazione del giuramento e si dichiararono pronti a prestarlo e ad assicurarsi che fosse compiuto in tutta la diocesi. In altre diocesi viene dato immediato seguito ai giuramenti : fra queste spicca quella di Alba, dove il Vescovo Giovanni Antonio Nicola invita con lettera del 18 aprile 1822 il clero della sua diocesi a prestare il giuramento sulla scorta della deroga ai divieti canonici concessa dal Papa, quale motivo per « togliere le dubbiezze ed angustie di coscienza »; la cerimonia del giuramento viene fissata in cattedrale per il giorno 26 aprile 1822 alle ore 15 sia per i parroci sia per i canonici residenti nella diocesi⁴². Dello stesso tenore è una comunicazione del Vescovo di Cuneo al clero diocesano per uniformarsi agli ordini sovrani⁴³.

Il giuramento degli ecclesiastici e la politica della Restaurazione

Con i ripetuti interventi pontifici volti a rassicurare il clero e le insistenze del sovrano circa l'importanza del coinvolgimento della Chiesa nella politica di recupero delle antiche tradizioni propria della Restaurazione sabauda, il giuramento richiesto ai Vescovi ed agli ecclesiastici dal Re di Sardegna viene ad essere accettato e si stabilizza nella legislazione vigente e nella prassi istituzionale⁴⁴.

41. Lettera di Pio VII a Carlo Felice, 10 luglio 1822, in ASTo, Archivio di Corte, Materie ecclesiastiche, *Giuramenti*, m. 2 da inventariare.

42. Lettera del Vescovo di Alba Giovanni Antonio Nicola al clero della diocesi, 19 aprile 1822, in Archivio di Stato di Torino, *ibidem*.

43. Lettere di Vescovi che si sono uniformati agli ordini sovrani, aprile 1822, in Archivio di Stato di Torino, *ibidem*.

44. La tradizionale storiografia si è espressa in modo assai negativo sui giuramenti e sulla politica ecclesiastica di Carlo Felice; valga come esempio il giudizio del Raulich : « A tal uopo tutte le forze morali furono chiamate, dopo la repressione, ad esaltare la sovranità regia del diritto divino, e il clero senza distinzione di dignità e gradi fu per ciò invitato un solenne giuramento, col quale ogni ecclesias-

Come ben osservato già a suo tempo dallo Sclopis e dal Chiuso, il giuramento degli ecclesiastici resta in vigore per tutto il periodo della Restaurazione, pur nel mutamento del quadro politico ed istituzionale che coinvolge anche le relazioni fra lo Stato sabauda e la Chiesa ⁴⁵.

In tale contesto vanno rilevate, oltre alle posizioni critiche in ambito cattolico (di cui si è dato sommariamente conto), anche le significative critiche all'istituto feliciano provenienti dall'ambiente progressista, con una valutazione fortemente negativa del cosiddetto « Vangelo di Carlo Felice », quale simbolo di un'alleanza fra trono ed altare considerata assai negativamente dai liberali ⁴⁶.

Le vicende successive allo Statuto albertino (con la previsione della religione cattolica come religione di Stato) non comportarono l'abolizione dell'istituto del giuramento degli ecclesiastici, ma la contestuale approvazione di una legislazione fortemente anti-ecclesiastica contribuì al deterioramento delle relazioni fra lo Stato sabauda prima ed unitario dopo, relegando le problematiche dei giuramenti in secondo piano rispetto ad altri fronti ben più rilevanti, fra i quali va ricordato (come ben osservato da Enrico Genta nella sua relazione) la vacanza di molte Diocesi per l'assenza dell'ordinario, il che rendeva — a ben vedere — superflua qualunque questione in ordine agli stessi giuramenti.

Il giuramento degli ecclesiastici venne formalmente abolito nel 1871 con la Legge delle Guarentigie; nel Concordato del 1929 il giuramento fu nuovamente introdotto per i soli vescovi — ai quali erano affidate importanti compiti istitu-

tico, se prete dinanzi al sindaco e a un consigliere del comune e se vescovo od abate dinanzi al re, non solo doveva dichiarare la fedeltà propri alla corona, ma impegnarsi anche a *sostenere con tutti i mezzi la piena possanza ed autorità sovrana e a insinuare e propagare questi sentimenti in ogni occasione*. Con ciò, in fondo, s'intendeva di far del clero uno strumento cieco di dispotismo, mettendo la sua forza morale al servizio del trono e umiliando l'altare alla reggia; ma il clero in massima parte fu riluttante all'invito, non già perchè fosse contrario al principio di dare alla corona l'aiuto ch'essa esigeva, ma perchè, secondo i canoni della Chiesa, agli ecclesiastici era interdetto di prestar, come tali, giuramento dinanzi all'autorità laica. E poiché alcuni vescovi opposero apertamente un rifiuto per sé e per il proprio clero, la questione condusse a un breve conflitto con Roma, il quale fu presto facilmente risolto a cagion dello spirito conciliante del papa Pio VII, alieno, dopo tante tempeste passate sopra il suo capo, dal prolungar liti coi troni e piuttosto sollecito di rafforzarne l'impero contro le insidie o le difficoltà dei tempi. Per ciò fu convenuto che sarebbe prestato il giuramento non già in cospetto del sindaco, ma per ciascun ecclesiastico nelle mani del suo superiore spirituale (aprile 1822): con ciò le varie cattedrali del regno, gremite di fedeli, risonarono un dì d'inni e di canti, con cui era celebrato l'imposto rito a maggior gloria e sicurezza del re » (Italo Raulich, *Storia del Risorgimento politico d'Italia (1815-1830)*, 1, Zanichelli, Bologna, 1920, p. 495). In effetti lo sviluppo delle indagini su quel periodo storico ha decisamente corretto la prospettiva, facendone emergere numerosi elementi di rilievo per una comprensione meno condizionata da visioni ideologiche: in sintesi Enrico Genta, *Dalla Restaurazione...*, *op. cit.*, pp. 1-8 ed il contributo dello stesso Enrico Genta pubblicato nel presente volume su *Il dibattito parlamentare Cavour-Rattazzi (1854)*.

45. Tommaso Chiuso, *La Chiesa in Piemonte...*, *op. cit.*, III, pp. 74-80 e Federigo Sclopis, *Storia della legislazione...*, *op. cit.*, pp. 244-245.

46. Gabriele Cornaggia Medici, *Lineamenti di Diritto Ecclesiastico Italiano. Storia e sistema del diritto dello Stato in materia ecclesiastica*, Milano, Hoepli, 1933, pp. 340-341; « Nella coscienza etico-religiosa del tempo si era andata raffinando il genuino sentimento religioso, che, dopo l'esperienza napoleonica, insorgeva nel vedere la Religione, da essa considerata come fine d'un rinnovamento umano, abbassata a mezzo di Governo e a strumento poliziesco » (Walter Maturi, *Il concordato...*, *op. cit.*, pp. 161-162).

zionali e responsabilità patrimoniali — per venire poi superato dalla Costituzione repubblicana e dai successivi accordi di Villa Madama del 1984⁴⁷.

Cenni conclusivi

Dopo aver ripercorso — sia pur per sommi capi — la vicenda del giuramento degli ecclesiastici reintrodotta nella legislazione sabauda da Carlo Felice, resta aperta l'opportunità di una valutazione complessiva della vicenda, che s'inserisce a ben vedere nella prospettiva di una riconsiderazione generale della stessa figura di Carlo Felice; in effetti, le vicende legate alla politica ecclesiastica offrono alcuni spunti significativi circa la sua radicata convinzione della necessità di un pieno recupero della valenza politica e civile della religione cattolica, dopo le vicende del periodo napoleonico⁴⁸.

Nel complesso, il giuramento richiesto dal Re nel 1821-1822 si differenzia da quelli precedenti (prestati ininterrottamente per secoli) per la ben diversa concezione del potere statale ormai affermatasi dopo la fine dell'Antico regime; se nella storia sabauda questo aveva rappresentato un addentellato di uno Stato « di stati », inserendosi soprattutto nell'ambito di una prassi feudale, ora acquista piuttosto il volto di una legittimazione dell'autorità politica sovrana compiuto in accordo con il Pontefice⁴⁹. Del resto, le diverse pattuizioni concordatarie del periodo napoleonico e degli anni successivi avevano lasciato il segno, prevedendo spesso i giuramenti dei vescovi e degli ecclesiastici⁵⁰. Come osservato da Jemolo, le vicende del giuramento di Carlo Felice si collocano in modo emblematico nelle vicende della prima Restaurazione, incarnandone l'impostazione legittimista ed il ritorno sulla scena del cattolicesimo quale forza sociale, con una visione idealizzata di quello che fu il medioevo cristiano⁵¹.

Carlo Felice mostra, proprio nel susseguirsi degli avvenimenti legati al regio editto del 1821 e nelle relazioni con la Curia romana, una buona dose di realismo politico — come dimostra la sua flessibilità in ordine alle formalità richieste per la validità dei giuramenti — ed un indubbio pragmatismo, che occorre ben evidenziare fra le qualità del sovrano sabauda.

Cambia nel secolo XIX la percezione dello stesso significato politico del giuramento: non più una sottoposizione all'assolutismo sabauda (come ai tempi di Vittorio Amedeo II), ma la ricerca di un accordo fra trono e altare nell'ottica di

47. Fabio Severo Severi, *Il giuramento di fedeltà...*, op. cit., pp. 351-393.

48. Considerazioni generali in Jacques Droz, *De la Restauration à la Révolution (1815-1848)*, Paris, Colin, 1970 ed in Christopher Duggan, *La forza del destino: storia d'Italia dal 1796 ad oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 83-185.

49. Rinaldo Bertolino, *Ricerche...*, op. cit., I, pp. 3-8.

50. Il Chiuso richiama anche il timore del Sovrano per possibili vicinanze di alcuni ecclesiastici per le idee liberali e costituzionali o il timore per la « parzialità » nell'aver richiesto il giuramento solo ai laici (Tommaso Chiuso, *La Chiesa in Piemonte...*, op. cit., pp. 74-75); ritengo che si tratti di motivi fondati, ma non esaurienti, di una decisione « politica » di respiro generale.

51. Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato...*, op. cit., pp. 16-30.

una ricercata concordia fra le istituzioni⁵². La convinzione dell'importanza dell'elemento religioso quale cemento dei legami sociali e motivazione della fedeltà alla corona, da una parte, e la considerazione dell'importanza di un'alleanza con lo Stato per la difesa di una Chiesa in netta ripresa dopo le tempeste rivoluzionarie e napoleoniche, concorrono — almeno per qualche tempo — ad un mutato clima nelle relazioni fra Chiesa e Stato negli Stati sabaudi (e non solo)⁵³.

Si può pertanto apprezzare l'intero percorso compiuto dall'istituto del giuramento degli ecclesiastici nello Stato sabauda nel corso dei secoli. Muovendo dall'indole squisitamente feudale delle sue origini medievali, si passa poi in epoca moderna, a partire dall'introduzione del cosiddetto giuramento di assicurazione istituito da Carlo Emanuele I nel 1602, alla sua valenza giurisdizionalista, per poi evolvere ulteriormente nel periodo della Restaurazione — qui esaminato — ad un recupero di venature organiciste, nel contesto di un tentato rinnovato accordo fra la Chiesa cattolica e il sovrano cattolico Carlo Felice⁵⁴: una nuova natura « concordata » caratterizza dunque il giuramento degli ecclesiastici nel secolo XIX.

Inoltre, le vicende del giuramento degli ecclesiastici nell'epoca della Restaurazione costituiscono una tappa di un certo rilievo nell'ambito del passaggio che conduce dal tradizionale « giurisdizionalismo subalpino » — su cui ha scritto pagine importanti Alberto Lupano⁵⁵ — al più recente « giurisdizionalismo nuovo o laico » (secondo la felice espressione di Pietro Gismondi)⁵⁶ in un'epoca di forte travaglio nella concezione e nella prassi delle concrete relazioni fra lo Stato e la Chiesa, prima nello Stato sabauda e poi nel nascente Stato unitario⁵⁷.

52. Vale qui la pena ricordare — al di là dei giudizi troppo negativi di un autore come Adolfo Omodeo (*La leggenda di Carlo Alberto nella recente storiografia*, Torino, Einaudi, 1940, p. 73) — la significativa figura di un monarchico della Restaurazione, assai legato alla tradizione, come Clemente Solaro della Margarita: si vedano Francesco Leoni, *Storia della controrivoluzione in Italia (1789-1859)*, Napoli, Guida, 1975 e Carlo Lovera, Ilario Rinieri, *Clemente Solaro della Margarita*, 1-3, Torino, Bocca, 1931.

53. Si può individuare negli anni Trenta e Quaranta del secolo XIX un nuovo mutamento di impostazione nei rapporti fra Stato e Chiesa, verso un « nuovo » giurisdizionalismo, spesso male accettato dalla Chiesa; Sandro Fontana, *La controrivoluzione cattolica in Italia (1820-1830)*, Morcelliana, Brescia, 1968 e Raffaele Colapietra, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich: il pontificato di Leone XII*, Morcelliana, Brescia, 1963.

54. « Nel Re legittimo, alleato con la Chiesa, si ravvisava il punto di riferimento per l'opera di ricostruzione, ritenuta necessaria dagli ideologi della Restaurazione » (Giorgio Lombardi, *Il Consiglio di Stato...*, *op. cit.*, p. 69). Osservazioni significative di carattere generale anche in Ettore Passerin d'Enveres, *La giovinezza di Cesare Balbo*, Firenze, Le Monnier, 1940.

55. Alberto Lupano, *Verso il giurisdizionalismo...*, *op. cit.*, in specie pp. 1-148.

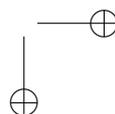
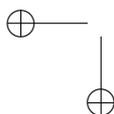
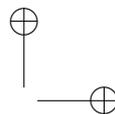
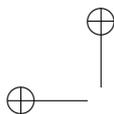
56. Pietro Gismondi, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano. Contributo alla dottrina della qualificazione giuridica dei rapporti fra Stato e Chiesa*, Milano, Giuffrè, 1976.

57. Vale la pena riportare, in linea generale, anche quale apertura a future ricerche la puntuale osservazione di un acuto giurista come Giorgio Lombardi: « Occorre, secondo me, considerare, una serie di fatti e di componenti ideologiche da sempre trascurati proprio perché irriducibili agli schemi elementari riassunti nelle coppie “progresso-reaione” “indipendenza-vassallaggio culturale” », e così via discorrendo, che, consciamente o inconsciamente, proprio perché trascurati, hanno fin qui ridotto la possibilità di comprensione storico-istituzionale di uno dei periodi più interessanti della nostra storia: quello della Restaurazione » (Giorgio Lombardi, *Il Consiglio di Stato...*, *op. cit.*, p. 68).

APPENDICE

Elenco dei Documenti conservati presso l'Archivio di Stato di Torino, *Sezione di Corte*.

1. « Regolamento da osservarsi nella funzione del solenne giuramento di fedeltà giusta quanto è prescritto dall'art. undecimo del R. Editto degli undici di dicembre 1831 », in Archivio di Stato di Torino, Archivio di Corte, Cerimoniale, Avvenimenti della Corona, mazzo 60.
2. Lettera di Pio VII a Carlo Felice, 25 febbraio 1822, Archivio di Stato di Torino, Archivio di Corte, Materie ecclesiastiche, *Giuramenti*, m. 2 da inventariare.
3. Circolare n. 857, 20 marzo 1822. « Ai Signori Arcivescovi e Vescovi », Regia Segreteria di Stato per gli affari interni, in Archivio di Stato di Torino, *ibidem*.
4. Circolare n. 858, 20 marzo 1822. « Ai pe' signori Vescovi, e pe' signori Intendenti delle Province intorno al giuramento degli Ecclesiastici », Segreteria di Stato degli interni, in Archivio di Stato di Torino, *ibidem*.
5. Lettera del pontefice Pio VII a Carlo Felice, 13 aprile 1822, in Archivio di Stato di Torino, *ibidem*.
6. Lettera del Vescovo di Alba Giovanni Antonio Nicola al clero della diocesi, 19 aprile 1822, in Archivio di Stato di Torino, *ibidem*.
7. Lettere di Vescovi che si sono uniformati agli ordini sovrani, aprile 1822, in Archivio di Stato di Torino, *ibidem*.
8. Memoria sulle rimostranze di alcuni vescovi, aprile 1822, in Archivio di Stato di Torino, *ibidem*.
9. Progetto di risposta alla lettera del pontefice Pio VII, 29 aprile 1822, in Archivio di Stato di Torino, *ibidem*.
10. Verbale della seduta del Consiglio Regio e testo della risposta alla lettera di Pio VII, 30 aprile 1822, in Archivio di Stato di Torino, *ibidem*.
11. Lettera del re Carlo Felice al pontefice Pio VII, 4 maggio 1822, in Archivio di Stato di Torino, *ibidem*.
12. Verbale della seduta del Consiglio Regio, 7 maggio 1822, in Archivio di Stato di Torino, *ibidem*.
13. Lettera del re Carlo Felice al pontefice Pio VII, 12 giugno 1822, in Archivio di Stato di Torino, *ibidem*.
14. Lettera del pontefice Pio VII a Carlo Felice, 20 luglio 1822, in Archivio di Stato di Torino, *ibidem*.



LE CLERGÉ SUBALPIN ET LES LOIS SICCARDI

PAOLA CASANA

Université de Turin

LE CONTEXTE HISTORIQUE, POLITIQUE ET JURIDIQUE, à l'intérieur duquel ont été promulguées les lois Siccardi concernant l'abolition de certains privilèges ecclésiastiques (9 avril 1850) et la limitation de l'acquisition de biens immobiliers de la part des corps moraux (5 juin 1850), a déjà été examiné de façon exhaustive par différents spécialistes, même si les points de vue et les perspectives sont assez divers.

L'historiographie prédominante — représentée par les ouvrages de personnalités telles que Boggio, Chiuso, Magni, Jemolo, Ferrari, etc. . .¹ — a généralement considéré les lois Siccardi comme l'une des principales causes du violent conflit qui opposa l'Église et l'État dans le royaume de Sardaigne lors de la construction de l'État constitutionnel, conflit que le gouvernement sarde justifiait sous le prétexte d'adapter la législation précédente aux nouveaux principes statutaires.

En fait, un important courant juridictionnel existait déjà au XVIII^e siècle chez les intellectuels, tant laïques qu'ecclésiastiques², auquel on pourrait rattacher, sans

1. Pier Carlo Boggio, *La Chiesa e lo Stato in Piemonte. Sposizione storico-critica dei rapporti fra la S. Sede e la Corte di Sardegna dal 1000 al 1854*, Turin, Sebastiano Franco, 1854; Tomaso Chiuso, *La Chiesa in Piemonte dal 1789 ai giorni nostri*, vol. III, Turin, Speirani, 1888; Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Turin, Einaudi, 1948; Cesare Magni, *I subalpini e il concordato. Studio storico-giuridico sulla formazione delle Leggi Siccardi*, Padoue, Cedam, 1967; Maria Franca Mellano, *Il caso Fransoni e la politica ecclesiastica piemontese (1848-1850)*, Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1964; Ead., *Ricerche sulle leggi Siccardi: rapporti tra la S. Sede, l'episcopato piemontese e il governo sardo*, Turin, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1973; Ead., « La reazione dell'ambiente ecclesiastico alle leggi Siccardi », in Giuseppe Griseri, Gian Savino Pene Vidari (dir.), *Giuseppe Siccardi magistrato, giurista, ministro nel bicentenario della nascita*, Cuneo, Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo, 2005, pp. 83-102; Silvio Ferrari, « La politica ecclesiastica subalpina e le leggi Siccardi », *ibidem*, pp. 65-81.

2. Alberto Lupano, *Verso il giurisdizionalismo subalpino. Il De regimine ecclesiae di Francesco Antonio Chionio nella cultura canonistica torinese del Settecento*, Turin, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 2001.

discontinuité, la politique gouvernementale de laïcisation de l'État au cours de la première moitié du XIX^e siècle. Mais les deux factions en conflit — l'État libéral et l'Église — n'étaient pas particulièrement homogènes.

La découverte et l'attention prêtée à ces nouvelles sources ont, en effet, entraîné une révision partielle de cette perspective, en mettant en évidence le fait que le conflit — qui se radicalisa justement après la promulgation des lois Siccardi — n'était pas un simple heurt entre le monde ecclésiastique et l'État libéral. Il existait en effet au sein du clergé, et tout particulièrement du clergé subalpin, des divergences et des factions plus ou moins compactes. Celles-ci soutenaient tantôt le pape, tantôt le gouvernement du royaume de Sardaigne qui cherchait à affirmer la loi civile.

Il faut rappeler à ce propos les travaux de Maria Franca Mellano, qui a, en particulier, étudié les réactions du clergé subalpin face aux lois Siccardi et mis en évidence les différentes factions qui se sont formées à l'intérieur. Elle ne s'est d'ailleurs pas limitée à étudier cet aspect des événements, mais elle a replacé les faits au sein d'un contexte historique et politique plus complexe.

La genèse, la conception et la promulgation des lois Siccardi reposent sans aucun doute sur trois points principaux : 1°) la nécessité de la part de la monarchie d'affirmer et de consolider le Statut albertin, que l'Église considérait d'ailleurs comme une menace pour ses privilèges, analysés jusque-là comme des prérogatives ecclésiastiques incontestées ; 2°) le conflit politique exacerbé entre les forces conservatrices, libérales modérées et démocratiques ; 3°) les relations difficiles entre une partie de l'épiscopat piémontais et le pouvoir civil, dont témoignèrent particulièrement les violentes discussions entre le gouvernement et l'archevêque conservateur de Turin (Luigi Fransoni)³. Ces controverses se croisèrent avec les vicissitudes qui jalonnèrent la promulgation des lois Siccardi ; elles eurent même des répercussions négatives sur les négociations entre le Saint-Siège et le gouvernement subalpin, dans leurs vaines tentatives de parvenir à un accord sur l'approbation des lois limitant les privilèges ecclésiastiques.

En ce qui concerne le premier point, Maria Franca Mellano a en partie modifié les positions de l'historiographie traditionnelle, en révisant partiellement l'opinion admise : elle a mis en évidence le fait que la grave fracture entre l'Autel et le Trône ne fut pas due aux lois Siccardi, mais plutôt à la consolidation de certains principes contenus dans le Statut albertin (les principes d'égalité, de liberté de culte et de presse), dont se servit en partie le gouvernement sarde pour affirmer et renforcer le nouvel État libéral. Cet état de fait provoqua toute une série de problèmes dans les rapports tant avec le clergé local qu'avec Rome⁴.

En ce qui concerne le second point, rappelons que, dans le nouvel État libéral — l'un des rares États en Europe à avoir maintenu la Constitution après les soulèvements révolutionnaires de 1848 —, différentes forces politiques considéraient comme nécessaire une révision plus ou moins drastique des privilèges de l'Église, si

3. Giuseppe Griseri, « Fransoni Luigi », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Rome, Istituto dell'Enciclopedia Italiana G. Treccani, vol. 50, 1998, *ad nomen*.

4. Maria Franca Mellano, *Ricerche sulle leggi Siccardi...*, *op. cit.*, pp. 13-15.

possible par le biais d'un concordat avec le Saint-Siège. La gauche démocratique se dissociait de cette tendance et affirmait que l'État avait tout pouvoir de légiférer en matière de droit ecclésiastique, même sans l'accord du Saint-Siège ; la loi sur l'abolition du tribunal ecclésiastique — contenue dans le projet Siccardi — devint alors, dans le royaume de Sardaigne, le point sur lequel se focalisa cette controverse.

L'abolition de cette institution avait d'ailleurs déjà été entérinée en Autriche, en France, en Bavière et en Belgique en accord avec le Saint-Siège, et sans provoquer de rupture ; un concordat concernant ce problème apparaissait donc comme possible dans le royaume de Sardaigne également, d'autant plus que le grand-duché de Toscane avait, lui aussi, aboli ce privilège ecclésiastique par le biais d'un concordat⁵.

Je laisserai de côté les deux premiers points, abondamment étudiés par l'historiographie selon des points de vue divers, pour m'arrêter sur la dynamique des rapports entre le gouvernement sarde, le clergé subalpin et le Saint-Siège concernant les lois Siccardi. En effet, ces rapports tantôt se nouent, tantôt se distendent et se rompent non seulement à l'intérieur des deux factions (gouvernement piémontais et Saint-Siège), mais aussi au sein même du milieu ecclésiastique.

La promulgation du Statut albertin représente, sans aucun doute, la ligne de démarcation quant à l'introduction de la nouvelle politique ecclésiastique de la part du gouvernement sarde. Cherchant à consolider les nouveaux principes de la Charte constitutionnelle, ce dernier se heurte de plus en plus fréquemment au Saint-Siège à cause de la promulgation de lois civiles qui reflètent sa tendance à laïciser l'État et à affirmer sa pleine autorité législative, y compris dans des domaines relevant du droit ecclésiastique⁶.

En dépit des concordats de 1836 et de 1841 reconfirmant les privilèges ecclésiastiques de l'Ancien Régime, dont celui du tribunal ecclésiastique⁷, la révision des rapports entre l'Église et l'État eut comme protagonistes les institutions et personnalités suivantes : en premier lieu, le gouvernement piémontais, dirigé par Massimo d'Azeglio, fermement décidé à appliquer les principes du Statut qui représentaient pour la monarchie de Savoie le levier idéal pour mener à bien la libération de la péninsule des occupants étrangers et pour faire avancer la perspective d'une future unification ; en second lieu, l'Église de Rome, particulièrement influencée par des personnages plutôt conservateurs, comme le cardinal Giacomo Antonelli, secrétaire d'État de Pie IX, et par de nombreux autres prélats de haut niveau ; en troisième lieu, le clergé subalpin qui comptait dans ses rangs certains

5. Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato...*, *op. cit.*, pp. 200-202. Un accord fut conclu en Toscane entre le Saint-Siège et le gouvernement du grand-duché par le biais du concordat du 30 mars 1848 (*Ibidem*, p. 206).

6. La loi du 19 juin 1848 avait étendu à tous les citoyens la jouissance des droits civils et politiques sans distinction de religion ; la loi du 25 août 1848 avait supprimé l'ordre des Jésuites ; le décret du 4 octobre 1848 avait soumis toutes les écoles privées et publiques au contrôle du ministère de l'Éducation nationale : Silvio Ferrari, « La politica ecclesiastica subalpina ... », *art. cit.*, pp. 69-70.

7. Matteo Laterza, *I rapporti tra Stato e Chiesa nel Regno sardo : dalle leggi Siccardi alla legge Rattazzi del 1855. Le conseguenze*, thèse de doctorat, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Giurisprudenza, 1998-1999, vol. I, p. 5.

conservateurs convaincus comme les évêques Luigi Fransoni de Turin, Filippo Artico d’Asti, Clemente Manzini de Cuneo et Tommaso Ghilardi de Mondovì, ainsi que d’autres éléments plus ouverts et de tendance progressiste, comme l’évêque de Fossano, Luigi Fantini, et celui de Pinerolo, Lorenzo Rinaldi, et des personnages diplomatiquement centristes, mais parfois plutôt timides, comme l’évêque de Saluzzo, Giovanni Antonio Gianotti ou encore Clemente Fea d’Albe⁸.

Certains ecclésiastiques siégeant au Parlement subalpin s’ajoutaient à ces représentants du clergé local : il y en avait huit à la Chambre et six au Sénat⁹. On peut affirmer que tant la position des évêques piémontais locaux que celle des ecclésiastiques présents au Parlement reflétaient bien le débat politique, qui, parallèlement, agitait le monde laïc. En outre, face à ce processus de laïcisation de l’État, les évêques ne pouvaient se limiter à être de simples spectateurs ; en effet, ils devaient aussi tenir compte des fidèles qui attendaient de leur part des comportements et des réponses bien précis, afin d’éviter de nuire au prestige de la religion et de lui porter atteinte.

C’est dans cette perspective que le clergé subalpin commença, entre 1849 et 1850, à se mobiliser et organisa une série de conférences épiscopales au niveau provincial, dans le but de déterminer l’attitude à adopter face à ce processus de laïcisation de l’État qui contribuait à augmenter les désaccords avec l’Église.

Entre conférences épiscopales et missions gouvernementales

Sur la proposition de l’évêque de Saluzzo (Gianotti), une conférence épiscopale fut organisée, en juillet 1849, à Villanovetta, pendant que d’autres se tinrent simultanément dans les provinces de Chambéry, de Vercelli et de Gênes¹⁰.

Présentes sur tout le Vieux Continent, les conférences épiscopales provinciales étaient même encouragées par Pie IX ; elles étaient vues comme des occasions pour échanger des opinions et pour définir une ligne de conduite commune à l’épiscopat de l’Europe tout entière, sous le contrôle du secrétaire d’État du Saint-Siège¹¹.

Tous les évêques de la province de Turin participèrent à la conférence de Villanovetta, excepté celui de Fossano, non encore nommé, et de l’archevêque Fransoni, en désaccord avec le gouvernement piémontais et éloigné provisoirement de son

8. Maria Franca Mellano, *Ricerche sulle leggi Siccardi...*, op. cit., p. 55.

9. Étaient élus à la Chambre : Vittorio Angius, Giorgio Asproni, Salvatore Angelo Augusto Decastro, Michelangelo Rulfi, Aurelio Turcotti, Pio Bersani, Diego Marongiu et Luigi Pernigotti. Au Sénat siégeaient les archevêques de Vercelli et de Chambéry, les évêques de Casale et de Fossano, l’abbé Ottavio Moreno, trésorier général, et le célèbre prêtre Ferrante Aporti : Matteo Laterza, *I rapporti tra Stato e Chiesa...*, op. cit., pp. 12-15.

10. Matteo Laterza, *I rapporti tra Stato e Chiesa...*, op. cit., p. 25.

11. Maria Franca Mellano, *Ricerche sulle leggi Siccardi...*, op. cit., pp. 17-19.

diocèse, comme adversaire déclaré du Statut et meneur potentiel contre la politique du gouvernement face à l'Église¹².

En outre, le problème du renforcement des rapports entre le royaume de Sardaigne et le Saint-Siège avait déjà fait l'objet, au cours des années 1848-1849, de diverses missions à Rome de la part de certains représentants du gouvernement pour parvenir à un accord, mais aucune n'avait abouti¹³. En septembre 1849, c'est Siccardi lui-même qui se rendit auprès du pape pour essayer d'atteindre deux objectifs fondamentaux : premièrement, obtenir la médiation du pape pour qu'il incite Mgr Frasoni à renoncer à la Curie de Turin, et deuxièmement lui faire accepter l'abolition prévue du tribunal ecclésiastique, un changement politique rendu nécessaire par l'entrée en vigueur du Statut.

L'atmosphère qui régnait à Rome laissait à Siccardi peu d'espoir de succès : le cardinal Antonelli manœuvrait très habilement de façon à écarter tout type d'ouverture réformiste et à créer un sentiment de méfiance envers le Statut. En outre, ce dernier jouait avec adresse du problème Frasoni pour en faire un élément de négociation dans les discussions sur la question du tribunal ecclésiastique, problème que l'envoyé piémontais ne put même pas aborder durant sa mission à cause de la politique dilatoire menée par le secrétaire du pape¹⁴.

Tandis que la mission Siccardi allait vers un énième échec, les évêques du royaume, en particulier ceux des provinces de Vercelli et de Turin, continuaient à œuvrer à l'amélioration des rapports entre le gouvernement et le Saint-Siège, d'autant plus que, le 25 février 1850, le projet Siccardi fut présenté au Parlement. Mais le projet de loi ministériel arriva devant l'Assemblée législative non pas dans sa version d'origine, mais subdivisé en trois projets.

Au début, il était composé de neuf articles qui ne se limitaient pas à l'abolition du tribunal ecclésiastique et à celle du droit d'asile ou encore à l'indispensable autorisation pour les corps moraux, de la part des organismes gouvernementaux, à recevoir des donations et à acheter des biens immobiliers ; il réglait aussi les sanctions civiles en cas de non-respect des fêtes religieuses — tout en les limitant à des festivités bien précises — et prévoyait un projet de loi pour l'introduction du mariage civil¹⁵.

12. Mgr Fantini devint évêque de Fossano en septembre 1849 et fut nommé sénateur au mois de décembre de la même année (Matteo Laterza, *I rapporti fra Stato e Chiesa...*, op. cit., p. 25 ; Maria Franca Mellano, *Ricerche sulle Leggi Siccardi...*, op. cit., pp. 46-47). Dès la promulgation du Statut, l'évêque de Turin était entré en désaccord avec le gouvernement subalpin. Il adopta immédiatement une attitude plutôt conservatrice et hostile à toute innovation, dont ses circulaires témoignaient de façon plus ou moins voilée, à tel point que le gouvernement l'avait engagé, en mars 1848, à s'éloigner de Turin par crainte de désordres, dans l'attente de trouver un moyen de le dispenser définitivement de son ministère. Mais, en fait, à la fin du mois de février 1850, il retrouva son diocèse après avoir adhéré au Statut (Maria Franca Mellano, *Il caso Frasoni...*, op. cit., pp. 40-72 et en particulier pp. 69-70).

13. En juillet 1848, Rosmini fut envoyé à Rome, puis en mai 1849, ce fut Cesare Balbo. Pour un tableau détaillé de ces missions, voir Maria Franca Mellano, *Il caso Frasoni...*, op. cit., pp. 73-82.

14. Maria Franca Mellano, « La reazione dell'ambiente ecclesiastico... », art. cit., pp. 87-88.

15. Les cinq premiers articles du projet abrogeaient le privilège du tribunal ecclésiastique et le sixième le droit d'asile ; le septième diminuait le nombre des fêtes religieuses soumises à des sanctions par les lois en vigueur, quand elles n'étaient pas observées ; le huitième concernait les donations et le neuvième anticipait la présentation d'un projet de loi pour réglementer le mariage civil (Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato...*, op. cit., pp. 208-209).

La réaction négative du Saint-Siège face à la présentation du projet entraîna, avant même la discussion à la Chambre entamée le 6 mars, la suppression des articles concernant l'abolition des sanctions en cas de non-respect de certaines festivités religieuses et concernant les donations ; si le premier point ne fut, par la suite, pris en considération par aucune des deux lois de 1850, il fut approuvé, le 13 mars, par la Chambre après de longues discussions, pour être ensuite annulé¹⁶, car il ne fut pas présenté au Sénat par le gouvernement, alors que la question des donations prit forme de loi en un seul article daté du 5 juin 1850. Les autres points, y compris la proposition du projet sur l'introduction du mariage civil, furent réunis dans un projet de loi promulgué le 9 avril 1850¹⁷. Tant l'annulation que l'élaboration de lois séparées furent suggérées par la commission elle-même et par son rapporteur à la Chambre — le député Luigi Giannone — pour en faciliter l'approbation¹⁸.

Après la promulgation des lois Siccardi, les relations avec Rome se dégradèrent davantage : les cinq évêques de la province de Vercelli¹⁹, suivis peu après par ceux de la province de Turin, décidèrent qu'il était nécessaire de se réunir au niveau local pour rédiger un appel au pape, lui demandant d'intervenir afin de trouver un point d'entente entre les exigences du gouvernement sarde et celles de l'Église.

Le 23 août 1850, les cinq évêques de la province de Vercelli firent parvenir leur message au pape, lui demandant d'intervenir pour résoudre la situation délicate dans laquelle se trouvait le clergé piémontais : ils faisaient allusion à la question des lois Siccardi et au cas épineux de l'archevêque de Turin, qui, après avoir été arrêté deux fois entre les mois de mai et d'août, fut définitivement banni, en septembre 1850, des États, suite à une condamnation du tribunal civil qui avait engagé contre lui une procédure en se basant sur l'ancienne institution du « recours pour abus »²⁰. Entre temps, le Saint-Siège avait refusé d'intervenir personnellement pour inciter Mgr Fransoni à renoncer spontanément à ses fonctions.

16. Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato...*, *op. cit.*, pp. 208-212 ; Cesare Magni, *I Subalpini...*, *op. cit.*, pp. 260-266. La diminution du nombre des fêtes d'obligation fut accordée seulement trois ans après par la lettre papale du 6 septembre 1853 réduisant les jours de fête obligatoires (Tomaso Chiuso, *La Chiesa in Piemonte...*, *op. cit.*, vol. IV, 1892, pp. 157-158).

17. Loi du 9 avril 1850, n. 1013, *Raccolta degli Atti del Governo di Sua Maestà il Re di Sardegna*, vol. XVIII, Turin, Stamperia Reale, 1850, pp. 207-209 ; loi du 5 juin 1850, n. 1037, *ibidem*, pp. 317-318.

18. Cesare Magni, *I Subalpini...*, *op. cit.*, p. 150.

19. Les évêques de la province de Vercelli étaient Alessandro d'Angennes pour le chef-lieu, Andrea Pasio pour Alexandrie, G. Pietro Losana pour Biella, Luigi Nazzari di Calabiana pour Casale et Giacomo Filippo Gentile pour Novare.

20. Luigi Fransoni fut arrêté le 4 mai 1850, pour avoir envoyé une circulaire sur l'abolition du tribunal ecclésiastique, considérée comme contestataire de la loi Siccardi ; il fut arrêté une deuxième fois, définitivement, pour avoir indirectement refusé le réconfort de la religion au ministre Pietro De Rossi di Santarosa, coupable, à ses yeux, d'avoir appuyé les lois Siccardi au Parlement (Maria Franca Mellano, « La reazione dell'ambiente ecclesiastico... », *art. cit.*, p. 89).

La deuxième conférence épiscopale de Villanovetta et l'échec de la tentative de conciliation

Les initiatives des évêques de Vercelli se croisèrent avec celles de l'épiscopat de la province de Turin²¹, comme en témoigne la deuxième conférence de Villanovetta, organisée en septembre 1850²², voulue par Mgr Gianotti, évêque de Saluzzo, et réservée à six évêques de la province de Turin²³. Cette conférence épiscopale fut pratiquement programmée au moment de la énième mission à Rome de Pinelli, représentant du gouvernement piémontais.

Gianotti fut, en réalité, le véritable promoteur de la deuxième conférence de Villanovetta ; Fantini proposa d'adresser au pape un message, qu'il rédigea en collaboration avec Rinaldi, et c'est Ghilardi qui fit parvenir la pétition au souverain pontife, malgré les divisions qui déchirèrent bientôt l'épiscopat de la province de Turin et le retrait de leur signature de la part de certains prélats.

Le but de la pétition à Pie IX aurait dû être d'inciter le pape à trouver un accord avec le gouvernement de Turin, afin de ne pas renoncer au principe concordataire sur lequel s'étaient basés jusque-là les rapports entre le Saint-Siège et l'État, tout en permettant au pouvoir civil de mettre en place les principes du Statut. Le document des évêques de la province de Turin fut également approuvé par la plupart des évêques de Vercelli.

Afin d'atteindre son objectif, la pétition des évêques de la province de Turin fut rendue publique par l'évêque métropolitain de Vercelli (D'Angennes) et par l'épiscopat de la province de Gênes, où elle fut malheureusement bloquée par l'évêque de Tortona, ce qui interrompit la diffusion du projet dans cette province. L'épiscopat de la province de Turin fut généralement favorable à cette initiative, à l'exception de l'évêque d'Acqui²⁴. Une grande partie de l'épiscopat du royaume apporta d'abord son adhésion à cette proposition qui, lancée par les provinces de Vercelli et de Turin, fut ensuite inopinément freinée par une accumulation de circonstances qui provoquèrent des incertitudes, des hésitations et des réticences au sein de l'épiscopat, entraînant son refus d'appuyer la politique du gouvernement sans l'accord de Rome.

Bien qu'ils se soient efforcés de paraître unis au cours de l'élaboration du projet de la deuxième conférence de Villanovetta, les évêques commencèrent, à l'intérieur de la province de Turin, à exprimer des avis divergents : ayant appris que l'évêque

21. Mis à part Fransoni, les évêques de la province de Turin étaient les suivants : Giovanni Antonio Gianotti à Saluzzo, Costanzo Fea à Albe, Tommaso Ghilardi à Mondovì, Clemente Manzini à Cuneo, Luigi Fantini à Fossano, Lorenzo Rinaldi à Pinerolo, Filippo Artico à Asti, Giovanni Antonio Oddone à Suse, Modesto Contratto à Acqui et Luigi Moreno à Ivrea.

22. La deuxième conférence de Villanovetta se tint du 3 au 6 septembre (Maria Franca Mellano, « La reazione dell'ambiente ecclesiastico... », *art. cit.*, pp. 96-97).

23. Les six participants à la deuxième conférence de Villanovetta furent les suivants : l'évêque de Saluzzo, Gianotti, celui de Fossano, Fantini, celui de Pinerolo, Rinaldi, celui de Cuneo, Manzini, celui de Mondovì, Ghilardi, et celui d'Albe, Fea.

24. Maria Franca Mellano, « La reazione dell'ambiente ecclesiastico... », *art. cit.*, p. 96.

de Fossano (Fantini) avait, en août 1850, confidentiellement communiqué à Siccardi le projet de pétition au Pape — obtenant ainsi l’approbation du ministre²⁵ —, Manzini devint extrêmement méfiant à l’égard de Fantini et commença à le soupçonner de comploter contre l’Église²⁶, tandis que la mission Pinelli auprès de Pie IX échouait à Rome le 1^{er} septembre 1850 : le pape accusa le gouvernement de Victor-Emmanuel II d’avoir unilatéralement abrogé le concordat avec le Saint-Siège en abolissant le tribunal ecclésiastique, tout en émettant peu après (le 4 septembre) un avis négatif concernant la pétition que les évêques de Vercelli lui avaient envoyée le 23 août ; parallèlement, il exprima sa désapprobation quant à la lettre que lui avait écrite Ghilardi pour sonder sa position sur la future intervention des évêques turinois²⁷.

Face à cette intransigeance du pape, l’évêque de Mondovi commença à changer d’attitude et refusa d’envoyer la pétition au Pape. D’une part, il proposa que le gouvernement négocie directement avec le Saint-Siège — réduisant ainsi l’intermédiation des évêques — et, d’autre part, il entreprit une action occulte auprès de ses collègues de la province turinoise, pour qu’ils ne signent pas le document²⁸.

Ce ne sont là que quelques-unes des causes à l’origine des nombreuses incertitudes et hésitations du clergé, qui firent naître des situations paradoxales et brisèrent la cohésion apparente de l’épiscopat subalpin. En effet, si la pétition au pape proposée par les évêques de la province de Turin avait, en un premier temps, obtenu l’approbation — malgré d’infimes différences au niveau des positions individuelles — des six évêques ayant participé à la deuxième conférence de Villanovetta (Fantini, Rinaldi, Manzini, Ghilardi, Gianotti et Fea), ainsi que celle de certains autres évêques de la province de Turin et d’une partie de ceux de la province de Vercelli qu’ils avaient convaincus²⁹, de nombreux adhérents décidèrent, après le revirement de Ghilardi, de retirer leur signature. Ils isolèrent ainsi Fantini et Rinaldi, qui se retrouvèrent les seuls participants à la conférence de Villanovetta à soutenir fermement l’envoi de la pétition, au risque d’un affrontement avec la Curie romaine.

Suite aux premières rétractations et à la condition, imposée par d’autres, de n’envoyer la pétition qu’avec l’accord de tous les membres de l’épiscopat du royaume, l’initiative fut suspendue à l’insu de Fantini et de Rinaldi³⁰. De nombreux prélats du clergé subalpin firent également marche arrière, car ils s’inquiétaient de la réaction des fidèles appartenant à la noblesse locale en cas de conflit ouvert

25. Maria Franca Mellano, *Il caso Fransonni...*, *op. cit.*, pp. 205-206 ; Ead., *Ricerche sulle leggi Siccardi...*, *op. cit.*, p. 58.

26. Maria Franca Mellano, *Ricerche sulle leggi Siccardi...*, *op. cit.*, pp. 63-66.

27. Maria Franca Mellano, « La reazione dell’ambiente ecclesiastico... », *art. cit.*, pp. 96-97.

28. Maria Franca Mellano, *Ricerche sulle leggi Siccardi...*, *op. cit.*, p. 69 ; Ead., « La reazione dell’ambiente ecclesiastico... », *art. cit.*, p. 98.

29. Les signataires de la province de Vercelli furent D’Angennes, Nazari de Calabiana, Pasio et Forzani (Maria Franca Mellano, *Ricerche sulle leggi Siccardi...*, *op. cit.*, pp. 75-76, 101).

30. Les évêques de la province de Turin qui ne retirèrent pas leur signature furent ceux de Fossano (Fantini), de Pinerolo (Rinaldi) et d’Asti (Artico), qui n’avait pas participé à la conférence de Villanovetta, tandis que ceux d’Ivrea et de Suse, favorables dans un premier temps, retirèrent ensuite leur adhésion (Maria Franca Mellano, « La reazione dell’ambiente ecclesiastico... », *art. cit.*, p. 98).

entre l'Église et l'État. Beaucoup d'entre eux, en effet, avaient souvent été liés au gouvernement, ce qui aurait probablement fait perdre à l'Église locale des appuis importants de la part des notables, entraînant son affaiblissement sur le territoire.

Le comportement de Gianotti fut des plus paradoxaux : en effet, poussé par Ghilardi, il retira sa signature, ce qui ne l'empêcha pas ensuite de transmettre furtivement la pétition au cardinal Antonelli à Rome, le 17 septembre 1850³¹, par l'intermédiaire de l'abbé Roberti, en omettant arbitrairement les signatures des autres participants à la conférence de Villanovetta, à l'exception de celles des deux véritables promoteurs de la pétition³².

Le comportement ambigu de Ghilardi, dévoilé par une indiscretion de la presse, porta énormément ombrage à l'image de Fantini et de Rinaldi vis-à-vis de l'Église de Rome, qui les considéra comme de dangereux infidèles. En revanche, en envoyant secrètement la pétition à Rome, Gianotti voulut probablement, d'un côté, s'assurer l'approbation personnelle du pape et, de l'autre, témoigner de sa fidélité envers lui et le mettre au courant de la véritable situation, en essayant d'obtenir de lui un consentement anticipé quant à l'opération menée par les évêques³³.

Reste à savoir si le message de l'épiscopat de la province de Turin a vraiment été lu par le pape ou si Antonelli s'est contenté de lui en parler dans les grandes lignes. En effet, ce dernier ne voulait pas remettre la question sur le tapis, après que Pie IX eût rejeté la pétition de l'épiscopat de Vercelli, et il voulait éviter que le pape ne changeât d'avis sur la position rigide qu'il avait adoptée auparavant. L'intransigeance de Rome et le rejet, qui s'ensuivit, de l'initiative de l'épiscopat turinois de la part d'Antonelli incitèrent les évêques à se convaincre de l'impossibilité de mener d'autres actions ; ils se trouvèrent alors confrontés à un inexorable dilemme : désobéir au pape ou au pouvoir civil. Toute possibilité d'accord s'était définitivement évanouie.

Maria Franca Mellano a remarqué l'importante responsabilité du cardinal Antonelli dans l'échec d'un accord entre le Saint-Siège et le gouvernement sarde, tout en soulignant la position assez inflexible du pape. Toutefois, son intransigeance était surtout due à des préoccupations liées à l'aspect religieux du conflit, tandis que celle d'Antonelli était de nature essentiellement politique. Ce dernier désirait discréditer, y compris sur le plan international, l'État constitutionnel de Victor-Emmanuel II, afin de prévenir toute tentative future d'affirmer des tendances réformatrices ou constitutionnelles dans la péninsule et à l'intérieur de l'État de l'Église³⁴.

Il est certain que le clergé subalpin se retrouva déconcerté et désuni à la suite de cette affaire, qui allait entraîner, par la suite, d'autres conséquences dans les rapports entre l'Église et l'État : en effet, les positions les plus conservatrices avaient triomphé grâce au puissant appui de Rome et les réformateurs modérés convaincus,

31. Un exemplaire de la pétition des évêques de la province de Turin, conservé auprès de l'Archivio vescovile di Mondovì, dépourvu de date et de signatures, a été publié par Maria Franca Mellano, *Il caso Frasoni...*, *op. cit.*, pp. 209-210.

32. *Ibidem*, pp. 102-106.

33. Maria Franca Mellano, « La reazione dell'ambiente ecclesiastico... », *art. cit.*, pp. 100-101.

34. Maria Franca Mellano, « La reazione dell'ambiente ecclesiastico... », *art. cit.*, pp. 100-102.

comme Fantini et Rinaldi, se retrouvèrent marginalisés au sein de l'épiscopat sub-alpin, même s'ils étaient sortis victorieux sur le plan de la politique ecclésiastique en général ; en effet, les lois entrèrent en vigueur sans tenir compte des résistances de l'Église et la coalition centriste, probablement la plus importante au sein du clergé, qui aspirait à une médiation à tout prix avec le Saint- Siège, fut le véritable perdant de cette affaire. La conciliation échoua et le clergé subalpin constata avec crainte qu'une partie importante de ses fidèles était désorientée par la situation conflictuelle créée entre, d'une part, le gouvernement d'une monarchie à laquelle ils restaient liés et, d'autre part, le Saint-Siège qui représentait malgré tout leur étoile polaire.

En conclusion, on peut affirmer — en utilisant une expression d'actualité — que dans la lutte qui éclata dans le milieu gouvernemental aussi bien que dans le milieu ecclésiastique entre les colombes et les faucons, les véritables vainqueurs furent les faucons.

UNE CONCERTATION ÉPISCOPALE INÉDITE : LES RÉUNIONS DE LA PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DE CHAMBÉRY (1849-1853)

CHRISTIAN SORREL

Université Lyon 2 — LARHRA (Religions et croyances)

INSTITUTIONS ANCIENNES DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, les conciles provinciaux sont encore peu étudiés par les historiens, surtout pour le XIX^e siècle qui voit leur renaissance provisoire après un long effacement¹. Celle-ci est largement liée à la conjoncture politique du milieu du siècle qui incite la hiérarchie catholique à prendre des initiatives au-delà du cadre diocésain, marqué par les règles concordataires. C'est le cas notamment en France et dans le royaume de Piémont-Sardaigne, où les évêques des provinces de Chambéry, Turin, Gênes et Verceil se réunissent successivement entre juillet et novembre 1849. Si la Savoie inaugure la série, sa démarche s'interrompt en revanche dès 1853, après une seconde assemblée. Les actes manuscrits des deux sessions et la documentation périphérique, partiellement recensée², permettent de s'interroger tout à la fois sur le statut juridique de ces rencontres et sur la manière dont les évêques, confrontés aux décisions du pouvoir turinois et à l'évolution du centre romain, évaluent les enjeux contemporains.

1. Nicolas Jung, « Concile », dans Raoul Naz (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, t. 3, Paris, Letouzey et Ané, 1942, col. 1268-1277 ; Dominique Le Tourneau, « Conciles particuliers », dans Philippe Levillain (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, pp. 432-435 ; Pietro Caiazza, « Concili provinciali e *conventus episcoporum* da Pio IX a Leone XIII », *Archivum Historiae Pontificiae*, 33, 1995, pp. 197-245 ; Carlo Pioppi, « I concili provinciali della Chiesa Cattolica di rito latino dal 1648 al 1914 : uno sguardo d'insieme », *Annales theologici*, XX/2, 2006, pp. 393-405 ; Roberto Regoli, « Concili italiani. I sinodi provinciali nel XIX secolo », *Archivum Historiae Pontificiae*, 46, 2008, pp. 131-161.

2. L'enquête a été menée pour l'essentiel dans les fonds de l'archevêché de Chambéry, déposés pour cette période aux Archives départementales de la Savoie (ADS, 43 F).

Du « concile » de 1849 aux « conférences » de 1853

L'existence de conciles provinciaux est attestée dès les premiers siècles de l'histoire de l'Église et le concile de Trente, confirmant une décision du concile de Constance, fixe leur périodicité à trois ans. Mais les XVII^e et XVIII^e siècles voient leur disparition, accélérée par la méfiance du Saint-Siège comme par la suspicion des États. Leur renaissance au siècle suivant résulte de l'évolution politique et sociale qui rend possible, et nécessaire, une concertation épiscopale que Rome tour à tour souhaite pour affirmer les droits de l'Église face au pouvoir civil et redoute pour ne pas favoriser les thèses conciliaristes et gallicanes. En Amérique, les États-Unis ouvrent la voie à partir de 1829 avec les conciles de la province de Baltimore, supplantés en 1852 par des conciles nationaux. En Europe, les révolutions de 1848 jouent un rôle essentiel dans l'effort de structuration des évêchés, qui entendent profiter des libertés nouvelles comme l'archevêque de Chambéry, Mgr Billiet, l'explique lors de la séance inaugurale du concile de 1849 en dénonçant la « politique ombrageuse [qui] mettait obstacle à la tenue de ces saintes réunions » : « Le premier usage que les évêques doivent faire de la liberté accordée à leur ministère est d'inaugurer la reprise des conciles provinciaux et de renouveler ainsi la jeunesse de l'Église pour la faire triompher comme aux anciens jours de tous les assauts de l'enfer »³. La curie romaine, marquée par le souvenir amer du concile national de 1811 inspiré par Napoléon et fragilisée par la révolution puis l'exil de Gaète, reste cependant méfiante à l'heure du choc décisif entre les gallicans et les ultramontains et n'autorise que rarement les conciles nationaux (Irlande), plus redoutables *a priori* que les conciles provinciaux.

La dialectique des deux échelles est pourtant inhérente à la plupart des démarches engagées au milieu du siècle. C'est le cas en France, où l'initiative de la province de Paris en 1849 suit l'interdiction de convoquer un concile national⁴. C'est le cas aussi dans le royaume de Piémont-Sardaigne où le projet de réunions épiscopales émerge début 1849, après plus d'une année de bouleversements politiques (régime parlementaire, guerre contre l'Autriche) et de tensions croissantes entre l'Église catholique et l'État, de la loi sur la presse du 30 octobre 1847 à la loi Boncompagni sur l'enseignement du 4 octobre 1848, en passant par l'exil en mars 1848 de l'archevêque de Turin, Mgr Franson, objet de manifestations hostiles en raison de son opposition au *Statuto*. Dans ces circonstances, une concertation apparaît utile pour rapprocher les points de vue des évêques, qui ne présentent pas un front uni, et peser sur le gouvernement et le parlement⁵.

3. ADS, 43 F 107, actes du concile de Chambéry.

4. Jean Manceau, *Monseigneur Marie-Dominique-Auguste Sibour, archevêque de Paris (1848-1857)*, Paris, Beauchesne, 1987, pp. 131-189 ; Séverine Blenner-Michel, « L'Esprit saint corrigé ? Le Saint-Siège face au concile provincial de Paris (1849) », dans *La Dramatique conciliaire. Coups de théâtre, tactique et sincérité des convictions dans les débats conciliaires de l'Antiquité à Vatican II* (Université Lille 3, 15-17 mai 2013, en cours de publication).

5. Giuseppe Tuninetti, « Alle origini delle conferenze episcopali : Villanovetta di Saluzzo (1849) », dans *Contributi e documenti di storia religiosa, Quaderni del Centro Studi « Carlo Trabucco »*, 19, 1993, pp. 69-115.

La démarche prend forme, semble-t-il, dans la province de Turin, où l'évêque savoyard de Pignerol, Mgr Charvaz, avait organisé à partir de 1842 des rencontres informelles et proposé la tenue d'un synode provincial, refusé par Rome, avant de démissionner fin 1847 pour protester contre la suppression de la censure ecclésiastique et l'imposition de la censure gouvernementale sur les écrits épiscopaux. Mais les intransigeants fidèles à Fransoni, les modérés et les conciliants proches du pouvoir s'opposent sur la faisabilité du projet et sa délimitation, provinciale ou nationale. Dans cette perspective, l'opinion des cinq évêques de la province de Chambéry revêt une importance majeure (Billiet, Chambéry ; Rendu, Annecy ; Turinaz, Tarentaise ; Vibert, Maurienne ; Jourdain, Aoste). Tous ne partagent sans doute pas exactement la même sensibilité, notamment devant le mouvement vers Rome, soutenu surtout par Vibert, et tous n'échappent pas aux tensions avec leur clergé, comme Jourdain, en conflit avec le chapitre cathédral, et Turinaz, contesté par une partie des curés. Mais si l'on excepte Jourdain, tiraillé entre ses origines mauriennes et la situation géographique et politique particulière de son diocèse, tous manifestent une réelle solidarité, greffée sur la défense de la spécificité du duché de Savoie au sein du royaume sarde⁶. En témoigne le refus du métropolitain d'adhérer à un projet de lettre collective au clergé et au peuple élaboré par les évêques de Saluces, Coni et Mondovi lors de leur « congrès » des 6-8 mars 1849 consacré au futur concile : « La condition de la Savoie est bien différente de celle du Piémont ; les avis à donner ne seraient pas les mêmes. Il me semble qu'en ce moment, il vaudrait mieux s'en tenir à des avis confidentiels donnés par chaque évêque au clergé de son diocèse, et au clergé seulement. En Savoie, le clergé se conduit prudemment, il y a peu d'avis à donner »⁷. Mgr Billiet se félicite dans le même temps que la Savoie se soit « montrée un peu plus hardie » que le Piémont pour collecter le Denier de Saint-Pierre, destiné à l'exilé de Gaète : « Je crois qu'elle a bien fait ; en effet, sa position n'est pas tout à fait la même », répète-t-il⁸.

Il n'est donc pas étonnant que l'archevêque de Chambéry, tout en acceptant la convocation du concile national qui se profile après la rencontre des 6-8 mars, privilégie dans un premier temps la tenue de conciles provinciaux :

« Je n'aurais pas été d'avis de tenir un concile national en ce moment ; il y a encore trop d'agitation et de mauvais vouloir dans les esprits ; je pensais qu'on aurait pu se borner cette année à tenir un concile provincial dans chacune des provinces ecclésiastiques des États du Roi sur terre ferme. On les aurait tenus successivement ; chaque province aurait envoyé un député aux conciles des autres provinces pour établir

6. Christian Sorrel, « André Charvaz et l'épiscopat savoisien de la première moitié du XIX^e siècle », dans Jean-Dominique Durand, Marius Hudry, Christian Sorrel (dir.), *Un évêque entre la Savoie et l'Italie. Mgr André Charvaz (1793-1870), précepteur de Victor-Emmanuel II, évêque de Pignerol, archevêque de Gênes, Chambéry*, Université de Savoie, 1994, pp. 61-72 ; Christian Sorrel (dir.), *La Savoie*, Paris, Beauchesne, 1996, 443 p. (Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, t. 8).

7. ADS, 43 F 316, lettre de Mgr Billiet à ses suffragants, 18 mars 1849. Deux mois plus tard, le cardinal secrétaire d'État Antonelli remercie Mgr Billiet pour un premier envoi de 10 000 livres, 43 F 320, lettre du 26 mai 1849 ; au moment du concile, la collecte s'élève à 24 600 livres selon les actes.

8. ADS, 43 F 316, lettre de Mgr Billiet à ses suffragants, 18 mars 1849.

la communication des idées. En ce moment, la résolution de tenir un concile national prise par les évêques du Piémont se trouvera probablement entravée pour longtemps par la reprise des hostilités. Quoi qu'il en soit, si, plus tôt ou plus tard, on se décide effectivement à le tenir, les évêques de la province de Savoie se feront un devoir de s'y rendre aussitôt. Il serait donc bien de prévoir dès à présent quelles seraient les questions qu'on y pourrait traiter. Il faut pour cela que chaque évêque établisse une commission dans son diocèse ; cette commission fera un travail préparatoire qui sera envoyé au métropolitain. Après avoir reçu les mémoires de tous les évêques de sa province, celui-ci en rédigera le résumé et l'adressera au congrès de la province de Turin, qui demeurera centre de tout ce qui se fera à ce sujet et qui correspondra avec le S. Père quand il en sera le cas »⁹.

Cette prudence n'est pas sans lien non plus avec les divisions de la hiérarchie au-delà des Alpes¹⁰, si l'on en croit une lettre du vicaire général de Chambéry Pillet à l'évêque de Maurienne Vibert, plus empressé, semble-t-il, devant le projet de concile national. Il reconnaît qu'une telle assemblée « aurait un champ magnifique ouvert » devant elle, même si la Savoie n'a « heureusement pas besoin d'un aussi grand nombre de réformes » que le Piémont, et suggère en particulier « la publication d'une instruction pastorale adressée au clergé sur la ligne de conduite qu'il doit tenir au milieu des commotions politiques » et « l'offre au gouvernement d'un don volontaire pour l'aider à sortir de la crise financière ». Mais il veut que les évêques savoyards laissent « le soin d'en fixer l'époque » à leurs collègues des provinces de Turin et de Gênes :

« Car il est bon que vous sachiez, Monseigneur, que ce concile ainsi que la plupart des mesures proposées dans la pièce que vous avez eue sous les yeux [le compte-rendu du “congrès” des 6-8 mars] ont pour but d'engager les évêques de la province de Verceil dans une voie unanime. Il y a dans cette dernière province des prélats qui manquent de cette hauteur de vues et de cette fermeté d'action que réclament les circonstances actuelles. Dans la question canonique relative à la loi sur l'instruction publique, ils ont failli se séparer de leurs vénérables collègues [...]. Ils sont les béats de la conciliation. Un concile national est le seul moyen de les éclairer et de les lier irrévocablement »¹¹.

L'analyse est sans doute réductrice et ne prend pas assez en compte les divisions de la province de Turin sur le projet de concile national et les réticences à cet égard du Saint-Siège, qui n'a pas encore été consulté à cette date. Mais, quoi qu'il en soit,

9. *Ibid.* Cette position, confortée par la reprise de la guerre entre le Piémont et l'Autriche, a été communiquée aux évêques piémontais dès février et est critiquée par Mgr Charvaz selon Giuseppe Tuninetti, *loc. cit.*, pp. 74-77.

10. Maria Franca Mellano, *Il caso Fransoni e la politica ecclesiastica piemontese (1848-1850)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1964, XV-286 p.

11. Archives diocésaines de Maurienne, fonds du chapitre cathédral, 47, lettre à Mgr Vibert, 5 avril 1849.

c'est la proposition savoyarde qui l'emporte de fait avec la convocation de quatre assemblées à Chambéry le 3 juillet, à Villanovetta près de Saluces le 25 juillet, au sanctuaire Notre-Dame de Miséricorde près de Savone le 20 octobre et enfin à Verceil le 12 novembre, l'exemple savoyard jouant un rôle de catalyseur dans le choix de la province de Turin, annoncé le 25 juin¹². La décision de la province de Chambéry est en effet prise dès avril, après la défaite de Novare et l'abdication de Charles-Albert au profit de Victor-Emmanuel II, et la préparation est aussitôt engagée sous la direction du métropolitain qui envoie un avant-programme à ses suffragants en les invitant à le commenter et institue une commission chargée de préparer une session discrète : « Je pense que nos réunions devront avoir lieu d'une manière familière, sans publicité, sans solennités, et sans y admettre d'autres prêtres qu'un théologien ou deux, que chaque évêque amènerait avec lui »¹³.

Cette remarque soulève la question du statut canonique de la rencontre de Chambéry¹⁴, présentée comme « concile », alors que les assemblées d'outre-monts, appelées « congrès », ne sont pas assimilées au concile — national ou, à défaut, provincial — dont les évêques réunis à Villanovetta souhaitent toujours la tenue et amorcent la préparation¹⁵. Pour le chanoine Brignone, vicaire général de Pignerol et délégué de l'épiscopat piémontais à Chambéry, celle-ci adopte « *una qualche forma di concilio provinciale* », mais se déroule « *più come in una semplice riunione che come in un vero concilio* », en l'absence notamment de bulle d'indiction et de manifestation extérieure¹⁶. Pour l'épiscopat de la Savoie en revanche, il s'agit bien d'un concile provincial, convoqué selon les règles canoniques par le métropolitain avec le consentement de ses suffragants. Le discours inaugural de Mgr Billiet, qui suit la messe votive du Saint-Esprit et la récitation des prières prescrites par le pontifical, est sans ambiguïté de ce point de vue¹⁷. Mais la documentation de la Congrégation du Concile révèle une évaluation divergente de la Curie romaine, signe d'une certaine confusion autour d'une institution longtemps délaissée et indice d'un écart entre le centre, soucieux de contrôle, et la périphérie, habituée encore à une certaine autonomie¹⁸.

Il n'est pas donc étonnant qu'il n'y ait pas de trace, en l'état du dossier, d'une approbation des actes, selon les dispositions prévues par la constitution *Immensa Aeterni Dei* de Sixte-Quint (22 janvier 1588), à supposer que le métropolitain en ait fait la demande¹⁹. Les sources locales restent en effet vagues. Si un « communiqué » tardif confié au journal catholique *Le Courrier des Alpes* évoque une « adresse

12. Giuseppe Tuninetti, *loc. cit.*, p. 82-83.

13. ADS, 43 F 316, lettre de Mgr Billiet à ses suffragants, sans date [avril 1849].

14. Francesco Boncompagni, « Chambéry », dans Pietro Palazzini, Giuseppe Morelli (dir.), *Dizionario dei concili*, t. 1, Roma, Istituto Giovanni XXIII, 1963, p. 279 ; Roberto Regoli, *loc. cit.*, p. 153.

15. Giuseppe Tuninetti, *loc. cit.*, p. 113-114.

16. Lettre du 15 juillet 1849, citée *ibid.*, pp. 81-82.

17. Actes du concile de Chambéry.

18. Archivio segreto vaticano, Congregazione del Concilio, Concilia 87, cité par Roberto Regoli, *loc. cit.*, p. 153.

19. La règle n'est pas reçue sans débat, comme le montre la préparation du concile provincial de Paris. Alors que Mgr Sibour estime que ses décrets n'auront pas besoin de l'approbation du Saint-Siège « pour avoir force de loi » dans les diocèses, même s'il « est d'usage de la demander », le nonce apostolique Fornari prie le canoniste Bouix de rappeler dans *L'Univers* le caractère nécessaire de cette approbation

[des évêques au pape] en lui envoyant leurs résolutions pour les soumettre à son approbation²⁰ », les actes mentionnent seulement la mission confiée au « président de faire part au souverain pontife des délibérations » en lui exprimant « les sentiments d’amour et de vénération que lui ont voués le peuple et le clergé de la province ecclésiastique » ; ils prévoient en revanche l’envoi d’une lettre synodale et la communication des actes aux archevêques de Turin, Gênes et Verceil²¹. Mais la confusion juridique est accentuée par le rescrit que la Congrégation du Concile accorde en 1852 à Mgr Billiet, désireux d’admettre l’évêque démissionnaire de Pignerol Charvaz, retiré en Tarentaise, comme membre à part entière, et non comme invité, au second concile provincial, prévu en 1851 puis différé jusqu’en 1853 en raison de difficultés dans la préparation : elle n’hésite pas à faire une dérogation « *pro futuro concilio* »²².

Au final, la faculté octroyée se révèle caduque dans la mesure où Mgr Charvaz accepte entre-temps le siège de Gênes et surtout parce que l’épiscopat savoyard renonce à tenir un « concile provincial » pour se contenter d’une « conférence épiscopale », convoquée à Annecy et définie comme « *privata collatio* » dans une supplique adressée au pape en vue d’obtenir la modification des règles du jeûne souhaitée par les prélats²³. Pour expliquer ce revirement, Mgr Billiet met en avant les « dangers de ce temps » et les nécessités de la « concorde » dans l’action, comme il l’avait fait dans son discours inaugural du 11 septembre 1853 : « Il montre combien les évêques ont besoin d’agir de concert dans les circonstances difficiles où ils se trouvent maintenant placés, et combien ces sortes de conférences peuvent être utiles pour entretenir entre eux une parfaite uniformité de principes et de conduite »²⁴. Il est probable que la hiérarchie locale tente ainsi de prévenir aussi bien les réactions du pouvoir politique que les difficultés avec le Saint-Siège, qui refuse aux évêques piémontais la tenue d’un concile national ou d’un concile provincial²⁵ et affirme fortement son autorité depuis le retour du pape à Rome et les succès ultramontains en France, comme l’attestent les corrections imposées à l’archevêque de Paris Sibour avant la validation des actes du concile de 1849. Elle ne renonce pourtant pas à convoquer « un concile provincial selon les formes cano-

et la liberté pour Rome d’exiger une révision (Jean Manceau, *op. cit.*, p. 148-149 ; Austin Gough, *Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIX^e siècle*, Paris, Éd. de l’Atelier, 1996, p. 140-144). Ces divergences atteignent peut-être aussi la Savoie, si l’on en croit un projet préparatoire non signé, qui prévoit explicitement la rédaction d’une lettre du concile au pape « pour demander la confirmation des actes » ; il pourrait émaner de Mgr Vibert, compte tenu de sa tonalité ultramontaine et de ses positions sur le culte marial (ADS, 43 F 107).

20. *Le Courrier des Alpes*, septembre 1849.

21. Actes du concile de Chambéry.

22. ADS, 43 F 320, supplique de Mgr Billiet au pape, 8 janvier 1852 ; lettre du cardinal Antonelli à Mgr Billiet, 14 mai 1852 ; rescrit de la Congrégation du Concile, 10 mai 1852. En principe, seuls les évêques résidentiels sont membres, avec droit de vote, d’un concile provincial.

23. ADS, 43 F 107, actes des conférences d’Annecy ; ADS, 43 F 320, supplique de Mgr Billiet au pape, 29 novembre 1853.

24. Actes des conférences d’Annecy.

25. Giuseppe Tuninetti, *loc. cit.*, p. 114.

niques [...] dès que les circonstances le permettront » et mandate Mgr Vibert à cette fin²⁶.

Le passage du « concile » de 1849 aux « conférences » de 1853 ne provoque en fait aucune évolution dans la composition de l'assemblée ou le déroulement des travaux, et les deux rencontres sont similaires aux « congrès » d'outre-monts. La première accueille seize participants, dont les cinq évêques résidentiels, leurs vicaires généraux et officiaux et, à titre d'invités, Mgr Charvaz, le chanoine Brignone et, pour une demi-journée, Mgr Dupanloup, évêque nommé d'Orléans, originaire du duché²⁷. La seconde en compte vingt-quatre, avec les mêmes évêques en poste en Savoie, accompagnés d'un plus grand nombre de vicaires généraux, chanoines et secrétaires et de quatre invités, Mgr Moreno, évêque d'Ivrée, Mgr Marilley, évêque en exil de Lausanne et Genève, l'abbé Dunoyer, curé de Genève et vicaire général, et, une nouvelle fois pour quelques heures, Mgr Dupanloup²⁸. La réunion de 1849 dure quatre jours, celle de 1853 trois. Mais l'une et l'autre se déroulent dans la même discrétion, entre les murs des palais épiscopaux de Chambéry et d'Annecy²⁹. Le matin et l'après-midi, les participants discutent et valident les articles proposés par la commission préparatoire après consultation des diocèses, vingt-six à chaque fois, sur des thèmes variés, tour à tour larges et restreints, sans vrai enchaînement logique³⁰. La première année, ils achèvent leurs travaux en envoyant une adresse au nouveau souverain pour l'assurer de « leur inviolable attachement à l'auguste dynastie des princes de Savoie » et lui promettre leur concours « pour l'aider à conjurer, par la sainte liberté de la parole, la tempête qui menace la Monarchie et l'Europe entière » : « Jamais, Sire, l'action de ceux à qui a été confié le dépôt sacré des vérités religieuses ne fut plus nécessaire pour arrêter le torrent des mauvaises doctrines qui menace d'envahir les intelligences et de détruire jusqu'aux fondements de la société »³¹. Mais, à la différence de leurs collègues piémontais ou

26. Actes des conférences d'Annecy, art. XXV.

27. La présence de Dupanloup explique peut-être la publicité donnée immédiatement aux débats chambériens à Paris : « Le 7^e chapitre [du premier titre du programme, *De ratione agendi in rebus politicis*] m'a été suggéré par ce qui vient de se passer au concile provincial de Chambéry, où l'on a fait un décret spécial sur ce point si délicat et si important », écrit Mgr Sibour le 19 août 1849 (information communiquée par Séverine Blenner-Michel, que je remercie).

28. Aucun Savoyard n'avait participé au congrès de la province de Turin à Scarnafaggi en août 1853.

29. Le congrès de Villanovetta prévoit deux cérémonies publiques, mais le choix de la résidence d'été du doyen d'âge de la province, l'archevêque de Saluces, garantit une certaine discrétion. Il en est de même, pour la province de Gênes, avec le choix d'un sanctuaire proche de Savone.

30. Les Archives de l'archevêché de Chambéry (43 F 107) conservent l'ébauche d'un texte d'une tout autre ampleur, en forme de traité exhaustif, proposant des condamnations et des définitions (I – De la religion chrétienne ; II – De l'Église ; III – De la hiérarchie et des personnes ecclésiastiques ; IV – Des sacrements ; V – Avis à tous les fidèles) ; il semble pouvoir être attribué à Mgr Vibert (voir note 19).

31. ADS, 43 F 316, adresse à Victor-Emmanuel II, 6 juillet 1849. Le secrétaire d'État pour les Affaires ecclésiastiques Solaro Della Margarita accuse réception le 10 juillet : « Pénétrée des sentiments de piété qui ont toujours animé les membres de sa famille, et d'ailleurs convaincue que la religion est la base de la morale et peut seule étouffer les mauvaises passions qui portent le trouble dans la société et inspirer le respect pour les lois et les pouvoirs dont elles émanent, [Sa Majesté] saura lui accorder la protection qui lui est due à tant de titres. Ce respect pour les lois, le clergé de Savoie, sous l'influence de ses supérieurs, l'enseignera par sa parole et par ses exemples, et les habitants de cette vieille terre de la fidélité et de l'honneur seront toujours de fermes soutiens du trône », ADS, 43 F 320. Ce texte est lu lors du congrès de Villanovetta puis publié par *L'Armonia* le 22 août.

général, ils ne rédigent pas de lettre pastorale collective destinée au clergé et aux fidèles. Il en est de même en 1853 et l'impact des deux réunions reste limité, comme le montre le retard dans la mise en vigueur des dispositions sur la discipline ecclésiastique³², un retard lié à la conjoncture politique qui mobilise en priorité la hiérarchie, comme les réunions de 1849 et 1853 elles-mêmes le montrent.

Défense des droits de l'Église et discipline ecclésiastique

La défense des droits de l'Église est en effet au centre de la réflexion des évêques qui insistent en 1849 sur la « liberté du ministère épiscopal » après l'expérience douloureuse de la fin de l'année 1847 autour du contrôle étatique de leurs écrits, une exigence devenue caduque avec la suppression de la censure préventive des imprimés en 1848 :

« Dans le cas où le gouvernement se méprendrait assez sur ses véritables intérêts pour engager sur ce point une nouvelle lutte, les évêques, forts de leur droit et de leur conscience, n'opposeront aux prétentions des magistrats civils que cette parole des Apôtres “Jugez vous-mêmes s'il est juste que nous obéissions aux hommes plutôt qu'à Dieu” »³³.

En fait, depuis le vote de la loi Boncompagni, la question scolaire constitue le dossier urgent, et ce n'est pas un hasard si les évêques lui consacrent en 1849 un long article — le premier — en se référant à leurs lettres collectives au ministre de l'Instruction publique des 7 novembre et 29 décembre 1848. S'ils ne refusent pas toute collaboration avec l'État, tout en soutenant les intérêts locaux (décentralisation, création d'une université à Chambéry), ils réaffirment d'abord « la mission de surveillance et de direction que Jésus-Christ leur a confiée sur l'enseignement religieux dans leurs diocèses » et s'emploient à sauvegarder leur autorité sur le personnel. Ils refusent toute valeur canonique aux grades théologiques du fait de la suppression de la charge de grand chancelier de l'Université, confiée à l'archevêque de Turin, et interdisent aux clercs de suivre les cours des professeurs nommés sans leur concours. Mais ils consentent à ce qu'un enseignant désigné par eux ne prenne possession de sa chaire qu'après avoir reçu une patente étatique, dont ils proposent le texte. Un compromis est également envisagé pour les directeurs spirituels et professeurs de religion des collèges qui ne peuvent pas exercer leurs fonctions sans avoir reçu au préalable la juridiction nécessaire, mais qui pourraient être présentés par le gouvernement « confidentiellement et avant la nomination de manière à leur laisser une entière liberté d'examen » puis recevoir une patente épiscopale. Il ne saurait être question en revanche que l'examen sur le catéchisme et l'histoire

32. Les conférences de 1853 (art. XII) décident de les publier « le plus tôt possible », en même temps que les nouvelles résolutions.

33. Actes du concile de Chambéry, art. IX.

sainte exigé des candidats aux écoles de méthode échappe aux évêques et à leurs délégués, d'autant que le ministère reconnaît le rôle des curés dans les écoles paroissiales en « tout ce qui concerne la morale et l'enseignement religieux », une disposition que la hiérarchie veut inscrire dans la loi. Il serait plus inacceptable encore que « des religieuses consacrées à Dieu » soient obligées de « paraître à visage découvert devant des hommes du monde pour subir un examen sur l'éducation des filles et pour recevoir un brevet de capacité qui leur assure une place officielle dans l'instruction publique ». Si les évêques sont prêts à agir « pour donner à l'enseignement élémentaire dans les maisons religieuses un développement toujours croissant et pour faire adopter les méthodes que le gouvernement croira les plus propres à atteindre ce but », ils ne peuvent tolérer cette « violation flagrante des lois canoniques, ainsi que de toutes les règles de la bienséance »³⁴. Quatre ans plus tard, ils reviennent sur l'enjeu en prenant acte de la décision du Conseil supérieur de l'instruction publique de n'imposer aucun examen aux sœurs, mais en rappelant aussi que les institutrices congréganistes ne peuvent pas refuser l'accès des salles de classe communales aux autorités scolaires désireuses d'assister aux examens des élèves³⁵. En fait, à cette date, bien d'autres questions se sont ajoutées pour entretenir la tension entre l'Église et l'État, comme celle du serment de fidélité des prêtres en situation officielle, invités par le Saint-Siège à « exprimer la réserve des droits de l'Église »³⁶, celle du mariage civil, dont les évêques renouvellent la condamnation prononcée en juillet 1852, ou celle du service militaire des clercs, déjà tranchée par la Chambre des députés : Mgr Vibert est chargé de rédiger des adresses au roi et au Sénat pour dénoncer la prétention du gouvernement à réguler « le nombre des aspirants à l'état ecclésiastique » par l'octroi de dispenses militaires et à exclure les religieux de toute exemption³⁷.

Les deux assemblées évoquent parallèlement des difficultés plus techniques³⁸. Le concile de 1849 plaide pour le respect strict du concordat de 1828 en consentant « à soumettre au visa toutes les provisions de Rome qui sont de nature à produire directement ou indirectement des effets civils » et en demandant en contrepartie la modification du décret royal du 28 avril 1848 qui a rendu plus lourdes les formalités d'expédition des dispenses de mariage : « Les évêques pensent que l'on ne devrait pas changer le mode d'exécution du concordat [...] sans l'assentiment du souverain pontife »³⁹. Ils s'inquiètent aussi des conséquences de la loi communale du 31 octobre 1848 en rappelant que « l'Église, comme toute association légalement reconnue, a droit d'administrer légalement ses biens indépendamment de

34. *Ibid.*, art. I.

35. Actes des conférences d'Annecy, art. XII.

36. C'est le cas notamment des professeurs qui ont fait l'objet d'une lettre du Grand Pénitencier aux évêques du royaume de Piémont-Sardaigne en date du 14 octobre 1852, ADS, 43 F 320.

37. Actes des conférences d'Annecy, art. I, VIII et XXIV.

38. Les conférences de 1853 décident de mettre en place une « commission d'avocats pour les causes ecclésiastiques » commune aux quatre diocèses savoyards relevant de la Cour d'appel de Chambéry (celui d'Aoste dépend de Turin), *ibid.*, art. XX.

39. Actes du concile de Chambéry, art. X. Le visa, accordé par un fonctionnaire chambérien jusqu'en 1848, est confié désormais au Conseil d'État, ce qui entraîne un retard et un risque de publicité des « motifs déshonorants pour les suppliants », notamment si la « fille est enceinte ».

tout contrôle » et que les conseils de fabrique n’ont donc pas à transmettre leurs comptes aux conseils communaux, sinon pour justifier une demande de subside extraordinaire ; dans ce cas, il est préférable que la communication se fasse par le truchement de l’évêque et de l’intendant⁴⁰. Les conférences de 1853 rééditent cette règle pour confirmer le principe de base : « Les évêques déclarent en général qu’ils ne peuvent pas reconnaître au pouvoir civil le droit d’administrer les biens ecclésiastiques, d’en changer la destination ou d’en faire une répartition contraire à la fin de chaque fondation »⁴¹. De fait, le presbytère et le jardin appartiennent au bénéfice-cure, l’église et le cimetière relèvent de l’évêque et de la fabrique, même s’ils ont été financés par la commune et même si les « usages » imposent l’agrément préalable du conseil communal à tout chantier important⁴².

En d’autres domaines en revanche, les évêques prennent acte des changements civils et prévoient une organisation inédite, qui tarde à se mettre en place, puisque les conférences d’Annecy renouvellent les prescriptions du concile de Chambéry. C’est le cas de la censure des imprimés avec la définition de règles imposant l’intervention préalable de l’Ordinaire pour les bibles, les catéchismes, les livres liturgiques et toutes les œuvres, même profanes, des clercs et la recommandant pour les laïcs écrivant sur des questions religieuses. Parallèlement, des commissions diocésaines doivent être créées dans le but d’étudier les écrits en circulation et de porter des condamnations, de préférence à l’échelon provincial : « Les évêques voient avec une profonde affliction les effets désastreux que produit dans leurs diocèses la propagation des mauvais livres et des mauvais journaux »⁴³. Le concile de 1849, qui redoute la laïcisation de l’état civil, prévoit aussi l’impression et la distribution aux paroisses de formulaires de baptême, mariage et décès « en langue française » pour être plus « populaires et mieux compris des témoins », avec interdiction de communiquer les registres aux autorités civiles sans l’accord de l’évêque, un dispositif finalement prématuré⁴⁴.

En bien des domaines, le clergé paroissial est en première ligne, et ce n’est pas un hasard si les assemblées de 1849 et 1853 lui consacrent plusieurs articles. Alors que la politisation des villes et des campagnes s’accélère, en dépit des limites posées par le suffrage censitaire, les évêques s’emploient en premier lieu à préciser sa conduite électorale, une question sensible pour des décennies. Le concile de 1849 part du constat que les populations catholiques, attachées au modèle du « bon curé qui se consume dans les travaux de son ministère », perdent « involontairement quelque chose de [leur] vénération » à son égard si elles « voient l’homme de Dieu descendre de la sphère de ses célestes fonctions pour se mêler aux agitations d’ici-bas ». Il en résulte que le prêtre, qui a le devoir de voter s’il est électeur⁴⁵,

40. *Ibid.*, art. XVII.

41. Actes des conférences d’Annecy, art. VI.

42. *Ibid.*, art. VII. Sur la propriété ecclésiastique à l’époque sarde, voir les notices publiées dans Christian Sorrel, Paul Guichonnet (dir.), *La Savoie et l’Europe 1860-2010. Dictionnaire historique de l’Annexion*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2009, 727 et CCCXII p.

43. Actes du concile de Chambéry, art. XVI ; actes des conférences d’Annecy, art. II.

44. Actes du concile de Chambéry, art. XIII.

45. Dans un document préparatoire au concile, Mgr Billiet note que beaucoup de curés et recteurs sont électeurs en raison de la valeur locative des presbytères qui entre en ligne de compte dans la

« devra toujours apporter dans la manifestation de son opinion une dignité et une réserve qui démontrent combien il est élevé au-dessus de toutes les agitations de la politique humaine » :

« Il saura s'imposer un profond silence sur les espérances comme sur les craintes que peut lui inspirer un scrutin plus ou moins en harmonie avec son opinion personnelle. Ainsi, avant l'élection, point de sollicitations ni de cabales pour appuyer ou faire échouer un candidat. Après la proclamation d'un élu, point de manifestations de blâme ou de regret. S'il est confidentiellement consulté par quelque électeur, le prêtre donnera loyalement son avis sur la candidature qui lui paraît préférable. Si, en qualité de pasteur, il croit opportun de parler en chaire de cette question délicate, il rappellera à tous les électeurs que c'est pour eux un devoir de conscience de se rendre aux élections. Il ajoutera qu'en accomplissant cet acte politique, ils ne doivent suivre que l'impulsion de leur conscience, sans subir l'influence d'un parti. Quelle que soit l'opinion politique à laquelle s'adresse leur suffrage, ils doivent choisir des hommes qui, par leur probité, leur sagesse et leur dévouement, aient un juste titre à l'estime publique, des hommes en un mot auxquels ils confieraient de préférence la gestion de leurs affaires domestiques. Mais en entrant dans tous ces détails, il s'abstiendra avec soin de toute désignation personnelle, quelque indirecte qu'elle puisse être. Quant aux élections communales, [...] il conviendra le plus souvent au curé de n'y prendre aucune part [...]. Si quelques fois, il est contraint de se mêler un instant aux agitations de la terre, ce ne sera jamais que pour calmer toutes les irritations, pacifier tous les esprits et opérer le rapprochement de tous les cœurs pour les gagner tous à Jésus-Christ »⁴⁶.

Les conférences de 1853 renouvellent pour l'essentiel la même injonction dans un texte plus ramassé et plus nuancé peut-être, même si les inflexions sont limitées :

« MM. les curés [...] peuvent et doivent même faire connaître à leurs paroissiens quelles sont, devant Dieu, leurs obligations ; ils doivent favoriser les élections communales, provinciales ou politiques en avançant, au besoin, l'office paroissial lorsqu'elles sont fixées au dimanche ; déclarer aux électeurs de leur paroisse que c'est un devoir pour eux d'y assister et de n'accorder leurs suffrages qu'à des hommes honorables et animés de sentiments sincèrement religieux ; leur faire entrevoir les maux qu'une mauvaise élection ne manque jamais de produire. Pour ne pas compromettre leur ministère, ils s'abstiendront de prononcer des noms propres, à moins qu'on ne les consulte confidentiellement »⁴⁷.

définition du corps électoral (200 livres pour les communes de moins de 2500 habitants, 300 pour celles de 2500 à 10 000 habitants) tout comme le cens (20 livres pour les élections politiques, 5 pour les élections communales), ADS, 43 F 107, « Concile provincial de 1849 — Sujets à traiter ».

46. Actes du concile de Chambéry, art. III.

47. Actes des conférences d'Annecy, art. XIII. La majorité des élus savoyards à la Chambre des députés appartient au camp conservateur.

Pour les évêques, l'enjeu est de taille à l'heure où l'anticléricisme, porté par les polémiques de presse, fragilise le statut du clergé. Avec habileté, ils tentent de clore le débat de la décennie 1840 autour de l'inamovibilité des curés dont l'ampleur est mal connue en Savoie, mais qui a déclenché des incidents au moins dans le diocèse de Tarentaise, où Mgr Turinaz brise les résistances des curés⁴⁸. S'ils approuvent le maintien d'un « certain nombre de places inamovibles comme le sont les canonicats et les cures de canton », ils refusent leur extension, contraire aux « usages » et porteuse de « fâcheuses conséquences ». Mais ils s'engagent à ne pas « user sans de graves motifs du droit que leur donne l'amovibilité du recteur » et estiment que la concertation entre les diocèses assurera « aux pasteurs secondaires toutes les garanties désirables contre l'arbitraire »⁴⁹. Dans le même temps, en 1849 du moins, ils n'écartent pas complètement la suppression du casuel, proposée lors de « réunions politiques », au profit d'une « allocation fixe » dont ils demandent à établir les bases, tout en préférant le *statu quo* et en excluant la modification des fondations, des droits des fabriques et des honoraires liés à des actes surrogatoires⁵⁰. Ils insistent plus encore sur la revalorisation du revenu des vicaires (500 à 600 livres) dont la position, naguère éphémère, dure désormais une dizaine d'années, compte tenu de la saturation des postes, et qui disposent rarement de plus de 150 livres, une fois leur pension payée au curé : « D'ailleurs, depuis le commencement de notre siècle, le numéraire, à raison de sa multiplication, a subi une dépréciation notable, tandis que les habitudes de luxe qui ont universellement pénétré dans la Savoie exigent de tous les hommes qui ont une position honorable des dépenses plus élevées »⁵¹.

En 1853, les évêques s'intéressent plutôt à la formation et à la discipline du clergé. Ils encouragent les enseignants des petits séminaires à « se mettre, par de solides études, à la hauteur des exigences du temps où nous vivons afin de pouvoir soutenir avantageusement le parallèle avec les professeurs des établissements laïques » et suggèrent la création d'un cours de méthode et l'envoi de « jeunes ecclésiastiques à Paris pour y puiser des connaissances plus étendues et revenir ensuite les communiquer dans les établissements du diocèse ». Quant à la querelle des « classiques païens » qui déchire la France, ils ne lui accordent qu'une importance

48. Jean-Paul Bergeri, « Droit de réponse ou les doléances du Rd Jean-Martin Guignonnet », *Tarentasia christiana*, n° 3, 1984, p. 13-31.

49. Actes du concile de Chambéry, art. XII. Dans le document de travail « Concile provincial de 1849 — Sujets à traiter », Mgr Billiet propose de supprimer la distinction nominale entre curés et recteurs (desservants en France) pour donner le titre de curés à tous les prêtres en charge d'une paroisse, sans supprimer la distinction entre « curés institués et curés non institués », et d'accorder « quelquefois un titre d'institution, par manière de récompense, à ceux des recteurs qui auraient desservi une paroisse pendant vingt ans d'une manière honorable et digne d'éloges à tous égards ».

50. *Ibid.*, art. VII. Mgr Billiet présente les curés ou recteurs comme « généralement pauvres » avec un revenu de 1200 livres pour les premiers (1000 livres versées par l'État et 200 par la commune, parfois défailante) et de 800 à 1100 pour les seconds (500 et 300 à 600) : « Il est visible que cela ne suffit pas pour entretenir convenablement un ménage et faire les aumônes dont un pasteur ne peut presque pas se dispenser. Le casuel est très modéré en Savoie ». En cas de suppression, il évalue l'allocation compensatrice nécessaire à 40 centimes environ par habitant, ADS, 43 F 107, « Concile provincial de 1849 — Sujets à traiter ».

51. Actes du concile de Chambéry, art. VIII.

« limitée », compte tenu de « l'accord quant au fond » des parties, et recommandent à la fois l'usage des auteurs latins « soigneusement expurgés » et le recours aux « classiques chrétiens »⁵² : la majorité penche du côté de Mgr Dupanloup, adversaire de la campagne intransigeante de Mgr Gaume, contre Mgr Vibert qui a loué publiquement « l'admirable *Univers* » de Louis Veillot, partisan des thèses du *Ver rongeur*⁵³. Pour les grands séminaires, les évêques se préoccupent de remplacer les « traités manuscrits dictés » par les professeurs de philosophie et de théologie par des manuels imprimés et maintiennent leur confiance à la *Theologia dogmatica et moralis* de Bailly, dans l'attente d'une édition corrigée de ses errements gallicans censurés par l'Index en décembre 1852⁵⁴.

Les évêques se penchent aussi sur la discipline pour favoriser la dignité des prêtres qui ont « l'obligation d'avoir toujours la tonsure bien marquée » et de « porter constamment la soutane », même si la soutanelle reste autorisée en voyage, « pourvu qu'elle descende au-dessous des genoux et qu'elle soit d'une forme modeste et convenable à la sainteté de leur état ». Le port des « pantalons » est en revanche interdit sans permission de l'Ordinaire, « laquelle ne sera accordée que pour des raisons de santé et à condition qu'ils soient serrés et boutonnés à leur partie inférieure et ne soient pas visibles sous la soutane ». Les clercs ne doivent pas fumer et, « si quelques-uns d'entre eux avaient malheureusement contracté sur ce point une habitude invétérée, de manière qu'il en résulte pour leur santé un besoin bien constaté, ils ne pourraient le faire qu'avec la permission expresse de leur évêque et en secret ». Ils ne doivent pas non plus « jouer en public », surtout aux cartes et jeux de hasard, sinon « par manière de récréation » : « Un ecclésiastique qui y passerait plus de deux heures pendant un même jour ne serait pas excusable devant Dieu ». Les vicaires sont invités à appliquer les « règles de la politesse » aux curés et à ne pas s'absenter sans leur aval et tous sont priés de célébrer la messe avec « gravité » : « Un prêtre qui célébrerait en moins de 15 minutes, même une messe de mort, devrait être regardé comme coupable d'un péché grave ». Tous doivent aussi fréquenter le sacrement de pénitence, sauf à encourir une peine de suspense s'ils se tiennent éloignés du confessionnal plus de trois mois⁵⁵.

Les dispositions concernant directement les fidèles sont moins nombreuses, mais elles n'en sont pas moins révélatrices de la conjoncture pastorale. Les conférences de 1853 prennent des mesures pour contrer l'offensive évangélique genevoise, facilitée par les nouvelles libertés publiques, et la diffusion de « bibles traduites en langue vulgaire ». Elles incitent les professeurs de séminaire à former leurs élèves sur le sujet et les curés à instruire leurs paroissiens. Mais elles se préoccupent aussi de permettre l'accès de la Bible, dans des éditions approuvées, aux

52. Actes des conférences d'Annecy, art. X.

53. Bibliothèque nationale, Naf 24 228, f° 671, adresse de Mgr Vibert à Louis Veillot, 1852 ; Daniel Moulinet, *Les Classiques païens dans les collèges catholiques ? Le combat de Mgr Gaume*, Paris, Cerf, 1995, 485 p.

54. Actes des conférences d'Annecy, art. XI.

55. *Ibid.*, art. XV, XVI, XVII, XVIII, XXI et XXII. Les évêques reprennent ou complètent les dispositions des constitutions synodales sur des points qui posent sans doute problème.

fidèles « suffisamment éclairés » d’après l’avis des curés, chargés d’accorder les dérogations : « On convient même qu’on peut lire sans permission les versions du Nouveau Testament qui sont imprimées avec l’approbation requise et accompagnées de notes ou commentaires propres à en expliquer les passages difficiles ». Les évêques désirent cependant préparer une « version française du Nouveau Testament enrichie de notes spécialement destinées à éclairer les questions controversées » : « Cette édition, répandue dans toutes les familles, serait une bonne réfutation du reproche injuste que les protestants nous font de ne pas laisser l’Écriture sainte entre les mains des fidèles ». En attendant, il serait utile de rééditer avec quelques corrections le catéchisme du jésuite Scheffmacher qui réfute les « objections si souvent répétées des sectes protestantes », une tâche confiée à Mgr Rendu dont le diocèse est en première ligne et qui avait dénoncé le « commerce des consciences » et « l’agitation protestante en Europe » dans une brochure de 1851⁵⁶.

Le second dossier important, traité dans les deux sessions, concerne les fêtes chômées non fixées au dimanche, plus nombreuses en Savoie (dix-huit) qu’en France (quatre) en conséquence du bref *Egregium sui* de Pie VII du 9 novembre 1814. Les évêques, alertés par les délibérations réitérées des conseils divisionnaires de Chambéry et d’Annecy et les avis de « personnes distinguées par leurs principes religieux et par leur position sociale », reconnaissent la réalité du problème, « eu égard au voisinage de la France et de la Suisse » et « au développement que l’industrie a pris partout », et se déclarent prêts à une transaction⁵⁷. Mais ils refusent d’agir sans l’avis du Saint-Siège et rejettent l’alignement sur la France : « [Ce] serait une mesure fort exagérée qui contrarierait le désir et nuirait à l’intérêt des populations », affirment-ils avant de laisser la question en suspens⁵⁸. Ils se tournent en revanche vers Rome pour obtenir une réduction des jeûnes obligatoires, rétablis aussi par le bref *Egregium sui* (samedi toute l’année, mercredis et vendredis de l’Avent, Rogations), en raison des « graves difficultés que présente l’observance de l’abstinence dans les temps où nous vivons », des « infractions affligeantes qui y sont faites chaque jour, surtout dans les villes », des dispenses accordées « sur des

56. Actes des conférences d’Annecy, art. IX ; Christian Sorrel, « Rendu Louis », dans *La Savoie, op. cit.*, pp. 354-356 et « Protestantisme », dans *La Savoie et l’Europe... op. cit.*, pp. 115-117. Aucun de ces projets ne semble avoir abouti.

57. Fin 1849, des élus conservateurs défendent auprès de Mgr Billiet la « réforme », justifiée par la « concurrence redoutable » des voisins suisses et français et les promesses de « prospérité » liées aux chantiers ferroviaires : « N’offre-t-on pas aux populations pauvres des campagnes un moyen d’améliorer leur position actuelle ? [...] Et, d’autre part, croit-on que ce puisse être un bien grand mal d’enlever ainsi à de malheureux ouvriers quelques-unes de ces occasions [...] de dissiper follement en quelques instants ces faibles sommes gagnées à la sueur de leur front ? », mémoire non daté, ADS, 43 F 107. Les évêques sont prêts à sacrifier sept fêtes d’obligation en les supprimant ou en les transférant au dimanche proche (S. Maurice, Purification, S. Joseph, Annonciation, lundis de Pâques et de Pentecôte, S. Étienne), mais ils veulent en conserver sept (Fête-Dieu, Circoncision, Épiphanie, SS. Pierre et Paul, Nativité de la Vierge, Conception de la Vierge, patron du diocèse), sans compter les fêtes chômées en France (Noël, Ascension, Assomption, Toussaint).

58. Actes du concile de Chambéry, art. II ; actes des conférences d’Annecy, art. III. La Curie romaine a en fait tranché la question — soulevée par l’État avec le projet de loi Siccardi de février 1850 — peu avant les conférences d’Annecy par une lettre du 6 septembre 1853 qui réduit de moitié les fêtes d’obligation.

allégations incertaines » et des discordances de part et d'autre des frontières⁵⁹. Celles-ci jouent aussi un rôle dans la gestion des dispenses de mariage pour empêchement d'affinité ou de consanguinité au premier degré ou du premier au second degré que les intéressés cherchent à obtenir en transférant provisoirement ou fictivement leur résidence en France, alors que les évêques savoyards s'interdisent toute démarche à Rome à ce niveau de parenté. Les magistrats français s'opposent en général à ces unions en demandant aux ressortissants sardes de se conformer aux lois de leur pays. Mais les évêques craignent une évolution et décident de consulter la Congrégation du Concile pour lever leurs doutes sur « la nature de l'intention requise et le temps d'habitation jugé rigoureusement nécessaire pour acquérir quasi domicile dans une paroisse et pouvoir y contracter mariage »⁶⁰.

Les deux assemblées épiscopales prolongent ainsi une concertation déjà amorcée, mais préparent aussi son extension, même si les ambitions initiales sont rapidement révisées à la baisse⁶¹. Les évêques ne disent rien en effet en 1853 des commissions nommées quatre ans plus tôt pour publier un catéchisme et un rituel communs et établir l'unité de discipline provinciale en préparant un « traité sur l'état de la juridiction ecclésiastique en Savoie » et en proposant des modifications aux constitutions synodales⁶². Il est vrai que la conjoncture est peu favorable à des travaux d'une réelle complexité, comme Mgr Billiet le suggère à propos du bréviaire diocésain qui intègre des offices étrangers au bréviaire romain, passés d'une circonscription à l'autre dans le cadre du diocèse unique de 1801 à 1822 :

« Peut-on conserver dans le supplément du diocèse les offices qui y ont été introduits sans l'approbation du Saint-Siège ? Pourrait-on encore suivre les mêmes principes et y faire de nouveaux changements à l'avenir ? Et supposé qu'on le pût, cela serait-il convenable ? En toute hypothèse, l'établissement d'un bréviaire uniforme exigerait un long travail préparatoire »⁶³.

À l'heure où la liturgie constitue un terrain d'affrontement majeur entre gallicans et ultramontains et où les relations entre Rome et Turin sont tendues, l'évêque savoyard apparaît sur la réserve à l'égard du Saint-Siège, à l'image du métropolitain qui se jugeait « noté un peu défavorablement à Rome » en 1844⁶⁴. En témoigne en 1849 la réponse à la question de Mgr Vibert sur l'obligation d'envoyer un rapport *ad limina* tous les quatre ans :

59. Actes du concile de Chambéry, art. II ; actes des conférences d'Annecy, art. IV. Pour le carême, les évêques accordent des dispenses comme en France, soit 15 jours gras (21 souvent dans les villes) sur 46 contre 27 ou 28 en Piémont, ADS, 43 F 107, « Concile provincial de 1849 — Sujets à traiter ».

60. Actes du concile de Chambéry, art. V.

61. Le concile de 1849 confirme deux décisions antérieures (art. VI et XX) : les évêques de Savoie échangent leurs pouvoirs pour l'absolution des cas réservés concernant les ecclésiastiques (1843) ; ils adoptent la discipline italienne qui permet l'ordination de sujets domiciliés dans le diocèse depuis dix ans sans lettres dimissoires, contrairement à la règle française, appliquée auparavant, qui lie l'appartenance au diocèse à la naissance (1845).

62. Actes du concile de Chambéry, art. XI, XII et XIII.

63. ADS, 43 F 107, « Concile provincial de 1849 — Sujets à traiter ».

64. Archives diocésaines de Tarentaise, Fonds Charvaz, 19, lettre de Mgr Billiet à Mgr Charvaz, 18 mars 1844.

« Les prélats sont unanimement d’avis que cette disposition n’a jamais été regardée comme obligatoire en Savoie. Néanmoins, sans entendre déroger à l’usage qui a été reçu jusqu’ici sur ce point, ils regarderont comme très convenable de faire tous un rapport au souverain pontife au moins une fois ou deux pendant la durée de leur épiscopat »⁶⁵.

Quatre ans plus tard, les évêques décident de suivre les « anciens usages » administratifs et « jugent prudent de ne soulever aucune discussion à ce sujet », mais ils affirment être prêts à se soumettre « avec docilité » au pape s’il ordonne leur suppression⁶⁶. Dans le même temps, ils recommandent au clergé de n’apporter « aucune innovation dans la forme des ornements sacerdotaux »⁶⁷, tout comme ils avaient écarté en 1849 le projet de Mgr Billiet de permettre le port du rochet aux archiprêtres pour les honorer :

« Comme il est admis en principe que l’on suit en Savoie la liturgie romaine et comme, d’après la discipline suivie à Rome, le rochet est regardé comme l’insigne des ecclésiastiques du premier ordre et le privilège de le porter ne peut être accordé que par le pape, les prélats arrêtent qu’il ne sera rien innové à cet égard »⁶⁸.

Une même réserve inspire les évêques savoyards face à la question posée par Pie IX dans l’encyclique *Ubi primum* du 2 février 1849 sur la définition de l’Immaculée Conception comme dogme. Mais elle révèle aussi des clivages qui empêchent — cas unique — l’adoption d’une position commune :

« Les prélats du concile sont d’avis que l’Immaculée Conception de la Sainte Vierge est, après les dogmes de la foi, ce qu’il y a de plus certain dans l’Église. Ils admettront volontiers dans leurs diocèses respectifs l’office de l’Immaculée Conception que vient de faire publier le souverain pontife. Ils croient que, pour satisfaire à la piété des fidèles, il serait convenable de définir que l’Église ne se trompe point en proclamant Marie exempte du péché originel dans sa conception. Mais les avis ont été divisés sur l’opportunité qu’il y aurait à donner à cet égard une définition plus explicite et à rendre obligatoire, sous peine de péché mortel, la croyance à un dogme nouveau. Quelques prélats ont pensé que, pour ne pas fournir des armes au protestantisme et à l’incrédulité, il serait peut-être plus convenable de s’abstenir de porter un décret qui, de l’aveu de tous, n’était point nécessaire ».

65. Actes du concile de Chambéry, art. XXVI. Aucun évêque savoyard ne se rend à Rome avant 1854.

66. Actes des conférences d’Annecy, art. V.

67. *Ibid.*, art. XIV.

68. Actes du concile de Chambéry, art. XI. Le concile n’aborde pas la question de la ceinture épiscopale, posée par Mgr Billiet, qui souhaite le retour à la ceinture violette, « plus modeste », alors que la pratique s’était imposée de porter une ceinture rouge depuis la venue à Chambéry, en 1824, de Mgr Bigex, évêque de Pignerol (en Piémont, les évêques ne portent pas de ceinture, sinon lors des cérémonies, et, dans ce cas, elle est rouge ; en France, ils portent une ceinture violette), ADS, 43 F 107, « Concile provincial de 1849 — Sujets à traiter ».

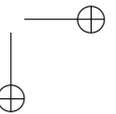
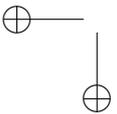
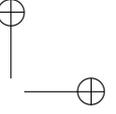
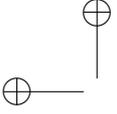
L'argument conjoncturel, sans être purement tactique comme le montrent les réponses de Mgr Billiet et de Mgr Rendu à une enquête précédente⁶⁹, masque en fait la réserve profonde du métropolitain qui identifie l'Immaculée Conception à une « opinion respectable » ou à une « pieuse croyance » et juge son enracinement dans l'Écriture et la Tradition insuffisant pour en faire un dogme, alors que Mgr Vibert prend position pour la définition⁷⁰. Il contribue ainsi à freiner le mouvement vers Rome des diocèses savoyards, tentés de préserver des particularités qu'ils devront sacrifier pour la plupart après l'annexion de 1860 et l'imposition des règles concordataires françaises, en dépit d'un ultime combat défensif⁷¹.

Le « concile » de 1849 et les « conférences » de 1853 offrent un observatoire privilégié de la situation du catholicisme dans le royaume de Piémont-Sardaigne à l'heure où les privilèges de l'Église, rétablis après la Révolution, sont remis en cause par le régime parlementaire et la lutte anticléricale, vécue par la hiérarchie comme une « persécution ». Mais ils offrent aussi un point de vue particulier sur la concertation entre les évêques qui émerge dans l'Europe du milieu du XIX^e siècle à la faveur des soubresauts du « printemps des peuples » et qui cherche sa voie, sous le regard vigilant du Saint-Siège, entre des formes canoniques anciennes (conciles provinciaux) et des structures nouvelles (conférences épiscopales) comme les rencontres savoyardes, au statut juridique incertain, le montrent bien. Les résultats sont sans doute limités et l'expérience est vite abandonnée, du moins en Piémont-Sardaigne et en France, à la différence de la Belgique ou de l'Allemagne. Elle n'en constitue pas moins, pour l'historien, un jalon significatif dans les mutations institutionnelles du catholicisme contemporain et son adaptation à l'âge démocratique.

69. Christian Sorrel, « La Savoie et la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception. Hésitations épiscopales et ferveurs populaires (1844-1855) », dans *L'Histoire en Savoie*, n° 124 (supplément), 1996, pp. 19-30.

70. Dans un document préparatoire au concile, Mgr Vibert propose de consacrer la Savoie aux Cœurs de Jésus et de Marie, de solliciter la faculté « de réciter tous les samedis non empêchés par un office semi-double d'un rite supérieur l'office de l'Immaculée Conception » et de demander « que le Saint-Siège définisse l'Immaculée Conception ». Dans des notes similaires, Mgr Billiet écrit au contraire : « Que cette opinion respectable, que cette pieuse croyance soit convertie en dogme, qu'on en fasse un article de foi, qu'on établisse pour tous les fidèles du monde catholique l'obligation d'y croire sous peine de péché mortel, c'est une chose d'une extrême gravité. Il n'y a pas nécessité de porter une définition de ce genre ; il n'y a pas maintenant de sérieuses contestations sur ce point ; les catholiques ne sont pas divisés en partis. Cette pieuse croyance n'est pas fondée directement sur des textes de l'Écriture ; la tradition des dix premiers siècles de l'Église ne paraît point assez précise pour autoriser une résolution comme celle qu'il s'agit de prendre », ADS, 43 F 107.

71. Jacques Lovie, *La Savoie dans la vie française de 1860 à 1875*, Paris, PUF, 1963, pp. 121-148.



IL DIBATTITO PARLAMENTARE SULLA LEGGE CAVOUR-RATTAZZI (1855)

ENRICO GENTA

Université de Turin

MOLTI ASPETTI DELLA LEGISLAZIONE ECCLESIASTICA approvata nel regno di Sardegna durante il cosiddetto decennio di preparazione che vede l'alleanza tra le diverse ali del liberalismo progressista piemontese, sono stati più volte illustrati dagli storici del Risorgimento e dagli storici del diritto, secondo diverse angolazioni. Si sono riesaminati i fondamenti teorici del giurisdizionalismo settecentesco subalpino, che presentava caratteri originali dovuti ai contributi dei canonisti dell'Università di Torino; sono stati analizzati i risvolti finanziari dei provvedimenti assunti dal ministero, giudicandoli a volte come la vera causa di questi, a volte come meramente pretestuosi a fronte delle reali motivazioni politiche dei provvedimenti stessi; si è voluto vedere in essi la svolta nodale compiuta dal liberalismo piemontese, dopo le leggi Cavour-Rattazzi, totalmente orientato verso una politica decisamente riformatrice, ormai « di sinistra »¹. E ancora altre interpretazioni sulle quali non mi dilungo.

1. *Codice Ecclesiastico. Raccolta completa di leggi e regolamenti. Decreti e Circolari con commenti, raffronti, giurisprudenza per cura dell'Annuario critico di giurisprudenza pratica* diretto da P. Cogliolo, con la collaborazione dell'avv. T. Carletti, Firenze, 1893, p. 175 ss., 168 ss.; C. Bon Compagni, *Della monarchia rappresentativa*, Torino 1848; E. Crosa, *La monarchia nel diritto pubblico italiano*, Torino, 1922; C. Ghisalberti, *Storia costituzionale d'Italia 1848-1948*, Bari, 1987, p. 65 ss.: l'aspetto economico-patrimoniale era già rilevante nelle leggi Siccardi, che « vietavano agli istituti e ai corpi morali, sia ecclesiastici sia laici, di acquistare immobili e di accettare donazioni e lasciti testamentari, senza autorizzazione regia e senza un obbligatorio parere del Consiglio di Stato »: G. Maranini, *Le origini dello Statuto albertino*, Firenze, 1926; sulla crisi Calabiana, A. Omodeo, *L'opera politica del Conte di Cavour, p.I (1848-1857)*, Firenze 1940, vol. II, p. 61 ss. Sulle idee anticoncordatarie di Cavour, A. Lupano, *Cultura giuridica, costituzioni, diritti della persona*, Torino, 2011, p. 182. Sulla politica ecclesiastica sabauda Id., *Verso il giurisdizionalismo subalpino. Il De Regimine Ecclesiae di Francesco Antonio Chionio nella cultura canonistica torinese del Settecento*, Torino, 2001. Interessanti spunti in L. Scaraffia, « Il contributo dei cattolici

In questo breve contributo si cercherà di esaminare i noti provvedimenti sotto un profilo prettamente « legale », per usare un aggettivo ricorrente nel linguaggio parlamentare dell'epoca, ben consapevoli — peraltro — che gli aspetti giuridici si intrecciano con quelli politici e finanziari. A mio avviso, infatti, per quanto il terreno sia già stato, come s'è detto, ripetutamente dissodato, alcune precisazioni possono essere ancora fatte e qualche spunto di riflessione trovato.

A questi fini è stata presa in esame, oltre, naturalmente, alla componente dottrina, soprattutto la discussione alla Camera dei deputati, svoltasi nell'arco di alcuni mesi, dalla fine del 1854, quando Rattazzi, il 28 novembre, presentava il progetto di legge innanzitutto definendolo come « tendente a migliorare la condizione dei parroci più bisognosi » (forse con una dose di ipocrisia, la reale motivazione politica essendo ben diversa). Poiché nel bilancio dello Stato del 1855 era stato soppresso lo stanziamento di quasi un milione di lire per l'integrazione della congrua dei parroci bisognosi, si proponeva una sorta di redistribuzione delle rendite degli enti ecclesiastici, alcuni dei quali molto ricchi, a favore del clero considerato socialmente più utile. Subito ci si rese conto che un provvedimento ablativo di così vasta portata non solo doveva essere fornito di solide basi politiche, compatando al massimo la maggioranza, ma che proprio gli aspetti giuridici sarebbero stati essenziali, essendo l'opposizione robusta e contando tra i suoi membri non pochi giuristi.

Infatti, se seguiamo i diversi gruppi presenti nella Camera dei Deputati, Destra estrema, Destra moderata, Cavouriani-Rattazziani, Sinistra estrema, notiamo che la Destra, nelle sue diverse ramificazioni, fu solidale nell'attaccare violentemente il progetto, seppure con scelta e intensità di motivazioni diverse². Senza entrare nei particolari, la Destra moderata, soprattutto condotta dal conte Ottavio Thaon di Revel (uno dei sottoscrittori dello Statuto), sperava che si potesse risolvere l'*impasse* raggiungendo un accordo con la Santa Sede, ponendosi così su posizioni lealiste nei confronti del sovrano, per ribadire la continuità con la tradizionale politica concordataria settecentesca : ma lo stesso Revel non mancava di usare toni aspri, giungendo ad affermare che se il defunto sovrano, Carlo Alberto, avesse previsto che, dopo la concessione della Carta statutaria, si sarebbe arrivati a proporre una legge siffatta, avrebbe ritirato « quella mano che si stendeva a giurare lo Statuto, l'avrebbe ritirata certamente »³.

all'unificazione », in *I cattolici che hanno fatto l'Italia : religiosi e cattolici piemontesi di fronte all'Unità d'Italia*, L. Scaraffia (dir.), Torino 2011, p. 208 ss. Nella stessa opera, pp. 11-56, il saggio di A. Penzini, « La religione nello Stato. Aspetti della normativa in materia ecclesiastica dal Regno di Sardegna all'Unità d'Italia ». Era da tempo oggetto di discussione il problema delle grosse disuguaglianze economiche all'interno del clero : la ripartizione proporzionale delle ricchezze per arrivare ad un clero stipendiato — lo ricorda Jemolo (v. infra) — era un'idea per cui si simpatizzava già nel '600. La creazione di un economato dello Stato presupponeva che i beni del clero fossero beni nazionali sottoposti al controllo governativo, soprattutto in assenza del prelado titolare. E' evidente che i ricchi beni delle corporazioni religiose avrebbero fornito abbondante risposta alle esigenze.

2. R. Romeo, *Cavour e il suo tempo (1854-1861)*, Bari, 1984, p. 114 ss.

3. A.C. Jemolo, « Il "partito cattolico" piemontese nel 1855 e la legge sarda soppressiva delle comunità religiose », in Id., *Scritti vari di storia religiosa e civile*, F. Margiotta Broglio (dir.), Milano, 1965, pp. 342-345, 365-366.

Solaro della Margarita, da parte sua, usando toni di tanto in tanto apocalittici, che suscitavano nella maggioranza un'ilarità che, in verità, celava non poche preoccupazioni sull'esito della votazione, si espresse, nel suo lungo intervento, argomentando soprattutto in chiave storica e politica, sostenendo, tra l'altro, che la legge era un tradimento della giustizia e un tradimento verso il popolo, fondatamente cattolico, che aveva « plaudito al primo articolo dello Statuto »; la legge lacerava lo Statuto e sanzionava un « sacrilego latrocinio ». Insidioso fu quel passo del suo discorso che si sforzò di dimostrare che l'espropriazione dei beni delle corporazioni religiose sarebbe potuto essere un primo passo verso altri provvedimenti ablatori, un procedere verso il socialismo e il comunismo ⁴.

Per ricordare il giudizio di Jemolo ⁵, gli oppositori si attestarono sulle posizioni di un « confessionalismo esagerato », che spinse, « per naturale intensità di reazione » il liberalismo a « peccare di giacobinismo ». « Gli eccessi degli uni causavano e spiegavano ad un tempo gli eccessi degli altri. Della Margarita spiega Brofferio ».

Da parte loro, i fautori della legge, seppure diversamente motivati, spesso vollero richiamare, anche emotivamente, la politica ecclesiastica che il primo re di Sardegna, Vittorio Amedeo II, aveva ostinatamente perseguito : così farà Rattazzi, citando dei passi delle lettere di quel sovrano al suo incaricato a Roma, alquanto aggressive nei confronti della S. Sede. Massimo d'Azeglio, se da un lato, scrivendo al fratello gesuita, gli diceva : « Qui si tratta di leggi, di sicurezza personale, di gabelle, d'imposizioni, di commercio, d'istruzione e non di questioni teologiche », dall'altro esortava i compagni di partito a seguire gli esempi del Piemonte d'antico regime, quando affermare il diritto dello Stato non veniva associato a nessun liberalismo, giacobinismo e massoneria.

Poiché si può affermare che i provvedimenti legislativi di cui trattiamo siano sostanzialmente etichettabili come giurisdizionalisti, per quanto Jemolo ⁶ individuasse la compresenza di elementi separatisti ⁷ e giurisdizionalisti, sarebbe opportuno riprendere almeno alcuni punti più significativi di questa teoria, così come vennero specialmente elaborati nel '700, quando le posizioni assolutistiche dei sovrani europei cattolici colorarono in modo più netto la lotta all'immunità locale e reale. Ma in questa sede ci si limiterà a pochissimi aspetti, per sottolineare come

4. *Atti del Parlamento subalpino* (consultati nella Biblioteca Patetta del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino, collocazione 19 B 22) , p. 2627 ss.

5. A. C. Jemolo, *La questione della proprietà ecclesiastica nel Regno di Sardegna e nel Regno d'Italia durante il quarantennio 1848-1888*, Torino, 1911, p. 20 ss.

6. A.C. Jemolo, *La questione della proprietà ecclesiastica...*, op. cit., p. 48, ricorda quanto disse nel 1855 Cavour a proposito della legge per la soppressione dei Gesuiti : essa « fu direttamente contraria ai principii liberali... ma fatta in tempi così eccezionali che poteva essere giustificata... tutti i principii debbono soffrire eccezioni in tali tempi ».

7. In fondo poco separatiste furono, ad esempio le tesi sviluppate da Pier Carlo Boggio nel suo noto saggio *La Chiesa e lo Stato in Piemonte (1854)*, che affermava che il diritto di acquistare e possedere spettante alla Chiesa in un regime separatista, avrebbe dovuto essere « circoscritto nella pratica... all'uopo di impedire l'eccessivo arricchire del ceto clericale, che potrebbe riescir nocivo, sia politicamente, sia economicamente » (vol.II, p. 90). A.C. Jemolo, *La questione della proprietà ecclesiastica op. cit.*, p. 60 ss. : L'invocazione dei deputati della Sinistra ad una separazione dello Stato dalla Chiesa in realtà « designava soltanto un giurisdizionalismo aconfessionistico » (p. 75).

non sfuggisse a nessuno (e tantomeno ad Azeglio) che, rispetto al '700, la situazione si presentava come radicalmente diversa; nel secolo dei Lumi le monarchie cattoliche erano state abbastanza solidali e le teorie curialistiche non avevano trovato grandi alleati al di fuori delle mura vaticane; a metà '800 il processo risorgimentale si era ormai scatenato e, rispetto ad esso, la Chiesa aveva preso una posizione netta già nel '48, quando Pio IX aveva dichiarato che la Chiesa non avrebbe mai appoggiato una guerra di una nazione cattolica contro un'altra. Da qui, secondo molti autori, quell'« astio anticlericale » che fu — anche — alla base dei provvedimenti di cui ci stiamo occupando. La convinzione che la Chiesa fosse un avversario irriducibile rispetto a quell'obiettivo fondamentale, che era proprio di tutto il liberalismo italiano, rese la lotta molto più ideologizzata; proprio per questa ragione Cavour e Rattazzi si sforzarono nella discussione in aula, per quanto possibile, di assumere un profilo basso privilegiando, il primo la trattazione degli aspetti economico-finanziari del progetto⁸, e il secondo, da buon avvocato, le argomentazioni più classicamente forensi per smantellare le accuse dell'opposizione.

Come s'è detto, non è obiettivo di questo breve scritto quello di analizzare dettagliatamente i diversi aspetti della lotta giurisdizionalista contro le immunità reali, limitandoci invece a ricordare che già nel '700, tra l'altro, si era sostenuto che le rendite della Chiesa sono rendite dei poveri e non degli ecclesiastici e che si dovesse far partecipare i laici al godimento dei beni ecclesiastici mediante censuazioni ed enfiteusi, impedendo soprattutto che i redditi della Chiesa « locale » uscissero dallo Stato per andare a esclusivo profitto della Santa Sede. Il pensiero di Francesco Antonio Chionio, fondamentale per l'evoluzione della cultura canonistica torinese del Settecento, come ha efficacemente spiegato Alberto Lupano nel suo saggio, aveva introdotto la partizione tra *regimen privatum* e *regimen publicum* della Chiesa, distaccandosi dalla dottrina canonistica tradizionale: conseguentemente, dichiarandosi la Chiesa priva di un autonomo *regimen publicum*, si affermava, senza mezzi termini, che l'autorità civile aveva la piena possibilità di graziosamente concedere, ma anche di togliere. Si era arrivati a dimostrare che è lo Stato che abbraccia la Chiesa, e non è la Chiesa che contiene al suo interno lo Stato e che se l'episcopato esercitava qualche potere di natura temporale, questo dovesse intendersi sempre attribuito dall'autorità civile, tacitamente o espressamente, « restando pertanto sempre revocabile ad arbitrio del concedente »⁹. Ad esempio, a proposito della commutazione degli oneri disposti con un testamento o una donazione con cui si erano beneficiati degli enti ecclesiastici, Chionio si era posto su posizioni molto diverse da chi la riteneva difficile e giuridicamente problematica: questo

8. F. Degregorio, *La legislazione sardo-piemontese e la reazione cattolica (1848-1861) con particolare riferimento al dibattito parlamentare*, Soveria Mannelli, 1999, p. 180 ss.; sul dibattito al Senato del Regno, R. Romeo, *op. cit.*, p. 121 ss.

9. A. Lupano, *Verso il giurisdizionalismo subalpino...*, *op. cit.*, pp. 256, 268 ss., p. 397 sulla rielaborazione fatta dal Nuytz delle teorie che furono « assai utili alla politica governativa orientata più che mai all'anticurialismo e all'opposizione di sapore quasi anticlericale e giuseppinista ». Sul movente economico che « si incontra in tutte indistintamente le teoriche giurisdizionaliste, e figura talora come primo od unico scopo del nuovo indirizzo propugnato », A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, Torino, 1914, p. 225; in generale, F. Margiotta Broglio (dir.), *Relazione tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, Bologna, 1974.

— lo vedremo presto — era proprio uno dei punti critici del progetto, sembrando a molti (anche favorevoli nel complesso alla legge) che disattendere la volontà dei fondatori o donanti fosse illegittimo.

In sostanza, vista l'ampiezza della *potestas* del principe come già teorizzata dal giurisdizionalismo subalpino settecentesco, diventa più facile comprendere la posizione di molti *cattolici liberali* piemontesi i quali, lungi dal pensare che i due termini costituissero un ossimoro, avendo alle spalle argomentazioni così radicalmente anticuriali, non si posero quesiti troppo angosciosi sulla liceità della politica ecclesiastica in atto: certamente, il loro auspicio, richiamandosi a Montalembert, era per una libertà non intemperante e per una Chiesa non intollerante, ma Chionio, e per esempio lo scolopio Morando, avevano già talmente teorizzato il *supremum dominium* del principe sui beni esistenti nel suo Stato che tutte le rivendicazioni regaliste sembravano a metà '800 ben fondate. Nuytz, da ultimo, corroborò ulteriormente le posizioni del governo nella preparazione del progetto di legge: Rattazzi spiegherà al Re, appoggiandosi a Nuytz, che non c'è diritto della Chiesa che non provenga dallo Stato.

E' noto che la teoria per cui la base dello Statuto fosse quella di uno Stato confessionale « non resse quasi un giorno »¹⁰, andandosi ben presto verso la dimensione di uno Stato laico. Non deve quindi essere ulteriormente dimostrato che all'art. 1 dello Statuto era rapidamente stata negata una vera valenza « confessionale »; si era escluso di potergli attribuire il rango per così dire superiore di una norma intoccabile e largamente programmatica. Jemolo sostenne che l'art. 1 non conteneva una norma giuridica ma semplicemente una « dichiarazione ». Rattazzi, sull'art. 1, affermò recisamente: « Per quanto sia larga l'interpretazione che si voglia dare non potrà mai essere tale che il potere civile rimanga dipendente dall'autorità della Chiesa in quelle cose che sono di sua competenza »¹¹.

Ma fu proprio la legge sulla soppressione dei conventi che fornì ulteriori conferme della totale flessibilità/elasticità/duttilità della carta costituzionale.

Le perplessità sulla chiamiamola « efficacia » delle norme statutarie, sulla loro idoneità a costituire un valido baluardo contro leggi votate dal Parlamento era

10. U. Alleghetti, *Profilo di storia costituzionale italiana. Individualismo ed assolutismo nello Stato liberale*, Bologna, 1989, p. 558; sull'art. 1 Melegari (*Atti del Parlamento subalpino*, op. cit., p. 2887, tornata del 19 febbraio 1855) disse che lo Statuto, garantendo la religione, non aveva garantito le forme particolari in cui « si trovava il temporale della Chiesa » nel momento in cui lo Statuto era stato concesso. Su Melegari, il recente saggio di G. S. Pene Vidari, « Ideali e realismo, insegnamento e pratica giuridica: Luigi Amedeo Melegari », in M. G. di Renzo Villata (dir.), *Lavorando al cantiere del « Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX sec.) »*, Milano, 2013, pp. 275-323.

11. G. Maranini, op. cit., p. 141, ritiene che « Il costituente piemontese volle non solo dichiarare ma effettivamente costituire la religione cattolica in una posizione di predominio, anche se in effetti, appunto perché dotato di insufficiente preparazione giuridica, espresse la sua volontà in una formula generica, poco concreta, destinata, per lo sviluppo dei principi contenuti nello stesso Statuto, ad avere limitatissima e spesso malcerta applicazione ». Jemolo sostenne che la dichiarazione dell'art. 1 non fu, né poteva essere abrogata dalle leggi posteriori (sarebbe occorsa una legge che ne avesse ordinata la cancellazione) e nemmeno cadde, né avrebbe potuto cadere, in desuetudine, ma furono abrogate e caddero in desuetudine le norme che davano concreto assetto al regime confessionista. La citazione di Rattazzi è in *Atti del Parlamento subalpino*, op. cit., p. 2634; sulle peculiarità dello Statuto, R. Ferrari-Zumbini, « Lo statuto albertino tra spontaneità e mobilità: per un costituzionalismo a geometria variabile », in *Le carte e la storia*, 17 (2011), n. 1, pp. 13-22.

evidentemente diffusa. Fu questa la ragione per cui sembrò più stringente e pertinente organizzare l'opposizione al progetto sulla base delle meno equivoche norme contenute nel Codice civile : questo infatti, nel quadro di una configurazione dell'ordinamento giuridico ormai dichiaratamente positivista, aveva un'importanza superiore allo Statuto : meno « politicizzato », più tecnico, rappresentava una monumentale struttura, caratterizzata sia dalla solidità della sua architettura (corroborata dal modello napoleonico a monte), sia dalla conferma, ormai quasi ventennale, del suo uso. E' quindi comprensibile che i più avveduti, dal punto di vista giuridico, tra gli oppositori del progetto, pongano tutti i loro sforzi per coordinare i precetti statutari, in qualche modo percepiti come ondivaghi e « filosofici », con il tecnicismo ed il pragmatismo delle disposizioni codicistiche. E non è casuale che anche i difensori del progetto debbano accettare la sfida e duellino argomentando alla luce soprattutto degli articoli del Codice civile¹² : *in primis*, tra loro, proprio l'avvocato Rattazzi.

Questi aveva deposto, nella tornata del 28 novembre 1854, « sul banco della Presidenza, anche a nome del nostro on.collega il ministro delle finanze » (Cavour), un progetto di legge per la soppressione di comunità religiose e stabilimenti ecclesiastici, con altri provvedimenti tendenti a migliorare la condizione dei parroci più bisognosi.

Subito passarono all'attacco Viry e Revel, campioni dell'opposizione, innanzitutto domandando se fossero in atto negoziazioni con la Corte papale ; si susseguirono le petizioni, *pro* e *contra* la legge (monasteri, conventi, i vescovi di Aosta e Tarentasia, i vicari generali di Annecy e Maurienne, l'arcivescovo di Chambéry). Era peraltro un momento assai delicato perché, contestualmente al progetto di cui ci stiamo occupando, alla Camera si stava dibattendo un problema di rilievo internazionale : la guerra di Crimea ; fino alla metà del mese di febbraio 1855 non riprese quindi la discussione sulla soppressione delle comunità religiose.

Il progetto era suddiviso in due parti : 1) la soppressione di ordini monastici, corporazioni regolari, benefici collegiali e semplici ; 2) la disposizione dei loro beni e l'imposizione di una tassa ai benefici conservati.

Cerchiamo ora di raggruppare nel modo più omogeneo possibile le articolate posizioni dei diversi oppositori a seconda del punto di diritto toccato e delle relative argomentazioni (prescindendo quindi, lo si ripete, dagli aspetti politici e polemici, nonché finanziari). Stando alla loro impostazione, i beni *de quibus* non erano affatto persistenze dei secoli bui del Medioevo e nemmeno dell'antico regime, bensì recenti : dopo le grandi spogliazioni attuate durante la dominazione francese, gradualmente si erano ricostituiti i patrimoni delle comunità con acquisti a titolo oneroso, o grazie a donazioni, eredità e legati testamentari. Conseguentemente, non solo era fuori luogo citare le manimorte e l'immobilizzo secolare di

12. Tra i tanti, Gaetano Mosca (*Scritti politici*, G. Sola (dir.), I, Torino, 1892, p. 366) sosterrà che « lo Statuto fondamentale del Regno non è come il codice civile una norma fissa e impretebibile, la quale nella sua applicazione pratica trova una interpretazione non solo formale ma anche sostanziale : al contrario se, nelle apparenze e nelle forme legali, si sta scrupolosamente alla sua lettera, in tutto ciò che riguarda la verace distribuzione dei poteri dello Stato, questa non è punto osservata ».

ingenti patrimoni ma, soprattutto, si violava gravemente la volontà dei donanti e dei testatori, le cui disposizioni sarebbero state totalmente disattese, sviate e tradite : lo stesso Bon-Compagni, sostanzialmente favorevole alla legge, su questo punto espresse forti perplessità. La questione era delicata perché, secondo alcuni, si chiamava in causa Altacomba :

« Croyez-vous que le dernier des souverains de la branche aînée de cette auguste famille qui nous gouverne depuis huit siècles, lorsqu'il relevait de ses ruines l'église où reposaient les cendres de ses illustres aïeux, lorsqu'il dotait en achetant avec sa fortune privée et particulière les biens qui appartenaient autrefois à l'abbaye et qui avaient été vendus par la Révolution française, croyez-vous qu'en faisant tout cela il ait pensé qu'avant trente ans ces biens viendraient enrichir le trésor de l'État, qu'on chasserait des religieux qu'il avait appelés, qu'on ne tiendrait pas compte de ses volontés dernières ? »¹³.

Gli oppositori sostenevano che, a norma dell'art. 25 del Codice civile, le corporazioni religiose erano persone civili in grado di possedere e agire come ogni proprietario e, secondo l'art. 29 dello Statuto, tutte le proprietà, senza eccezione, erano garantite : « *Sans aucune exception* : ces deux mots ne signifient-ils pas que vous ne pouvez faire aucune distinction entre les différentes espèces de propriétés énoncées dans les articles du Code civil ? »¹⁴. Secondo le osservazioni formulate dai vescovi, « il n'appartient pas à l'Église de réformer l'État, ni à l'État de réformer l'Église. Chacun doit rester dans ses attributions [...] ; les biens de l'Église sont à l'Église, et si l'État s'en empare violemment, nous verrons là la force et non la justice ».

Un aspetto connesso era la pretesa avvenuta stipulazione di un vero e proprio contratto — garantito dal governo — sottoscritto dalle persone religiose, in forza del quale queste avrebbero acquistato « un reale diritto di vivere e morire nell'istituto medesimo » : diritto che la legge andava a ledere irrimediabilmente. Inoltre, soprattutto in Savoia, vi erano ordini religiosi costituiti da soggetti stranieri che con Regio Viglietto erano stati autorizzati ad acquistare beni immobili nei regi Stati :

13. Così il deputato conte Charles de Viry (*Atti del Parlamento subalpino, op. cit.*, tornata del 27 dicembre 1854). Cavour, replicando a Viry che auspicava negoziazioni con Roma, disse che il potere civile si è sempre « creduto in diritto di dare da sé quelle disposizioni legislative che sono credute necessarie intorno all'esistenza delle corporazioni religiose ed ai possedimenti ecclesiastici ». Nella tornata del 2 gennaio 1855, Revel tornò all'attacco e chiese documentazione sulle rendite dei conventi, per farsi un'idea « sull'utile annuale che il governo ritrarrà dalla soppressione degli enti morali ecclesiastici » ; su Carlo Bon-Compagni, P. Casana, « Tra pensiero e azione. Carlo Boncompagni e l'unificazione italiana », in Ead., *Gli « strumenti » del Risorgimento nazionale*, Torino, 2012, p. 109 ss. ; E. Genta, voce « Boncompagni di Mombello Carlo », in I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone, M.N. Miletta (dir.), *Dizionario Biografico dei Giuristi italiani (XII-XX secolo)*, I, Bologna, 2013, pp. 287-288.

14. L'inciso « senza alcuna eccezione » venne introdotto per tranquillizzare Carlo Alberto che, « misticamente pio e devoto », avrebbe preferito, stando alle Memorie di des Ambrois, che si menzionassero esplicitamente i beni ecclesiastici ; Borelli propose quella formula « generica ed energica, per non dare l'impressione che si avessero a cuore in special modo le proprietà della Chiesa » (G. Maranini, *op. cit.*, p. 197) ; A. Pennini, *op. cit.*, p. 24.

« Ils ont acheté sur la persuasion qu'un engagement pris de la sorte par un gouvernement signifiait quelque chose, sous la sauvegarde du Billet Royal et de leur qualité d'étrangers. S'emparera-t-on de ces biens ? »¹⁵.

Secondo i Concordati tra il Regno di Sardegna e la Santa Sede, « les biens de l'Église ne pourront être aliénés que dans les formes et d'après les règles qui leur sont propres, c'est-à-dire, sans le moindre doute d'après les lois canoniques, car la seule règle qu'on puisse appliquer aux biens de l'Église, ce sont les lois de l'Église elle-même ». Sarebbe stato quindi indispensabile « le consentement et l'autorisation de la Cour de Rome ».

Alla luce del Codice civile, si osservò che, secondo l'art. 44, « nul ne peut être contraint de céder sa propriété sauf pour cause d'utilité publique et moyennant juste et préalable indemnité [...]. Une propriété, pour être collective, n'en est pas moins aussi inviolable, qu'une propriété privée »¹⁶. In subordine, anche il diritto di associazione previsto dall'art. 32 dello Statuto veniva violato nel momento in cui si impediva a individui, maschi e femmine, che liberamente avevano deciso di vivere in comunità il pacifico esercizio di quella facoltà : « Le droit d'association est foulé aux pieds ». (de Maistre aveva definito « les couvents contemplatifs comme des paratonnerres placés sur les montagnes pour écarter et dissoudre les orages »).

Il problema della retroattività della legge, poi, in violazione dei più basilari principi proprio di quell'illuminismo giuridico laico così apprezzato dai fautori della legge, veniva giudicato « une véritable monstruosité, si on ne fait aucune distinction entre les acquisitions antérieures et celles faites après la loi ».

Le repliche dei sostenitori del progetto, e in particolare di Rattazzi, veramente brillante avvocato nella puntuale contestazione delle opposizioni, insisterono invece sui seguenti punti : La legge dà e toglie la personalità civile. Appartiene all'autorità civile determinare se una data corporazione religiosa possa o no essere ammessa in uno Stato a godervi dei privilegi e dei vantaggi che derivano dall'esistenza civile. Il deputato Brunier aveva detto : « Les corps moraux n'existent que par une fiction de la loi, à la différence des individus qui tiennent leur existence de la nature. Ce que la loi civile a formé, elle peut le détruire ».

Altro punto largamente trattato da entrambe le parti riguardava la destinazione di quei beni eventualmente da sottrarre alle corporazioni : forse che essi sarebbero dovuti spettare agli eredi dei fondatori ? Certamente no, perché questi erano quasi tutti parenti molto lontani dei fondatori, oltre il 12° grado e quindi,

15. Questo punto fu illustrato specialmente dal deputato de Viry (*Atti del Parlamento subalpino*, op. cit., p. 2605). Degne di menzione le osservazioni, spesso sarcastiche, del fratello di Cavour, il marchese Gustavo, oppositore della legge : il progetto, egli disse, « mi ferisce nei miei più intimi sentimenti, esso è contrario a tutte le mie nozioni intorno ai principii del giusto e dell'onesto ; dalla sua adozione dolorosamente prevedo funeste conseguenze pel nostro paese » ; per essere liberale, egli ironizzò, era « necessario avere almeno una congrua dose di pretofobia ». Non possono comunque non far riflettere queste sue affermazioni : « Non si è mai trovato un solo potere politico fortemente stabilito al quale... abbia fatto difetto l'appoggio di avvocati del fisco pronti a coonestare il sacrificio delle vite e lo sperpero delle sostanze dei privati quando si mette innanzi... la ragion di Stato » (*Atti del Parlamento subalpino*, op. cit., p. 2589 ss.).

16. Così l'onorevole Despina, nella tornata dell'11 gennaio 1855 (*Atti del Parlamento subalpino*, op. cit., p. 2614ss.).

in base all'art. 941 del Codice civile, non ammessi ad ereditare. Tali beni potevano essere considerati dei monaci? Certamente no, perché essi non ne erano mai stati proprietari ma solo « *détenteurs précaires et administrateurs des biens de la Corporation* ». Inoltre, anche i beni conferiti a suo tempo a seguito della monacazione erano stati irrevocabilmente donati tra vivi alla corporazione stessa. Rattazzi, in particolare, ritenne opportuno basarsi su quanto aveva scritto Portalis¹⁷ in materia di rapporti Stato-Chiesa :

« L'autorité spirituelle peut seule habiliter un ordre, une société à admettre des sujets aux vœux de religion. C'est l'Église qui donne à une société naissante cet être spirituel, cette capacité canonique [...]. On peut appeler *concours*, si l'on veut, cette rencontre des deux puissances qui favorisent le même ordre : l'Église ne concourt point à l'établissement légal, l'État ne concourt point à la création de l'être spirituel ; de ces concessions émanées de deux autorités distinctes, il ne résulte aucun pacte entre l'Église et l'État. La puissance temporelle peut reprendre ce qu'elle a donné sans que la puissance ecclésiastique ait droit de se plaindre. Le souverain qui ne veut plus d'un ordre devenu suspect ou inutile ne le détruit point. Cet ordre, qui n'existera plus dans un tel État, pourra exister dans d'autres. Par conséquent, un souverain n'a pas besoin de solliciter en Cour de Rome la ratification de sa loi ; c'est un acte de souveraineté qui donne l'établissement légal, c'est un acte de souveraineté qui le révoque, et la souveraineté est indépendante [...]. L'acte peut être imprudent, si l'établissement est utile ; contraire à l'humanité, si on ne pourvoit au sort des personnes intéressées. On ne peut dire en aucun cas qu'il soit attentatoire à la juridiction de l'Église ».

Rattazzi, insidiosamente, si chiedeva poi perché Revel e gli altri oppositori del progetto non avessero alzato la voce per difendere il principio della proprietà quando si era approvata la legge del 25 agosto 1848 di soppressione della Compagnia di Gesù, con devoluzione allo Stato dei suoi beni. Venne ulteriormente osservato che « quando trattasi di una società civile, la proprietà di beni appartiene bensì all'ente morale, ma disciolta che sia l'associazione, la proprietà, che prima era comune, rimane agli individui, ed è fra di loro divisibile a ragione di loro quota sociale. Ma quando trattasi di corporazione religiosa o stabilimenti ecclesiastici, il fatto è che la proprietà spetta ad esseri fittizi, ad esseri creati dalla legge ; e siccome è la legge che li creò e li mantiene in vita, così è evidente che la legge stessa può distruggere ciò che ha creato ». Distrutti quegli enti la proprietà non può passare ai membri che « verrebbero ad acquistare un diritto che mai non ebbero ». La conseguenza del ragionamento è che tali beni debbono essere attribuiti allo Stato.

17. Rattazzi prese in esame il progetto soprattutto sotto il profilo della sua legalità (*Atti del Parlamento subalpino, op. cit.*, p. 2630 ss.) : esso era « puramente inteso a sopprimere la personalità civile che la legge accorda a certe e determinate corporazioni o società religiose, a certi e determinati stabilimenti ecclesiastici. . . Appartiene all'autorità civile determinare se una corporazione religiosa possa o no essere ammessa in uno Stato a godervi dei privilegi e dei vantaggi che derivano dall'esistenza civile ». Poteva quindi discutersi se il progetto fosse giusto, ma non se fosse o meno legale.

Sulla volontà presunta dei fondatori : si osservò innanzitutto che la facoltà di disporre delle sostanze venne introdotta nell'interesse generale, nei limiti dell'interesse generale (il richiamo d'obbligo qui è alle disposizioni rivoluzionarie che avevano, com'è noto, fortemente limitato la capacità di disporre dei propri beni col testamento). Fatta questa premessa, il testatore, oppure il donante, dovevano necessariamente sapere che, lasciando o donando ad una corporazione religiosa, il lascito, ovvero il dono, sarebbe andato implicitamente soggetto alla condizione che esso avrebbe prodotto il suo effetto finché una nuova legge non avesse altrimenti disposto.

La formulazione degli artt. 25 e 433 del Codice civile era poi significativa. L'art. 25 recitava : « La Chiesa ecc. e altri corpi morali si considerino come altrettante persone... ». Su tale punto, in occasione della redazione del Codice, c'erano state diverse osservazioni da parte dei Senati di Savoia e di Piemonte, tanto che si era arrivati alla formulazione dell'art. 433, che aveva precisato che per beni della Chiesa si dovevano intendere quelli dei singoli benefizi o altri stabilimenti ecclesiastici. Questo articolo venne introdotto — spiegò Rattazzi — proprio per escludere che la Corte di Roma potesse disporre di beni ecclesiastici, ed elevare qualsiasi pretesa sui medesimi qualora si rendessero vacanti. Infatti, il Senato di Savoia, discutendo del progetto di Codice civile, aveva notato che il termine « Église n'exprimait pas d'une manière suffisante le corps moral qui peut posséder dans l'intérêt du culte religieux, et que cette expression pourrait se prendre pour l'Église universelle ». A scanso di equivoci si era dunque chiarito il tenore dei termini con l'art. 433. « C'est de la loi du Prince temporel que les églises et corporations religieuses tiennent la capacité d'acquérir et de posséder, c'est la même loi qui protège leur propriété... ». Del resto, aggiunse Rattazzi, « se fosse vero... che i beni ecclesiastici sono unicamente soggetti alla giurisdizione ecclesiastica non veggio come il Codice civile potesse introdurre delle disposizioni le quali regolassero in qualche modo l'amministrazione od il modo di trasmissione di tali proprietà ».

Melegari, a sua volta, formulò ulteriori deduzioni, senza però, a mio avviso, raggiungere il livello argomentativo e persuasorio di Rattazzi ; la sua tesi è che l'art. 29 dello Statuto si applica evidentemente ed esclusivamente alla proprietà privata e che le corporazioni religiose « non sono proprietarie... ma hanno solo dalla legge alcuno dei caratteri che la legge stessa riconosce nei proprietari ». E, addirittura, che se Re Carlo Alberto avesse voluto garantire espressamente i beni ecclesiastici lo avrebbe esplicitamente detto, come fece per gli Ordini cavallereschi, la « cui dotazione è particolarmente scritta nello Statuto »¹⁸.

Ma l'aspetto forse più delicato, come si è già detto, perché sembrava ferire non tanto i poco amati ordini contemplativi, i frati e le monache che godevano, dice Jemolo¹⁹, « di scarsa simpatia », ma i privati che avevano dato precise disposizioni

18. *Atti del Parlamento subalpino, op. cit.*, tornata del 1° febbraio 1855, p. 2883 ss., sulla tesi di Melegari per cui le corporazioni non erano proprietarie. Il 19 febbraio ritornò sull'argomento e sostenne che lo Statuto, garantendo all'art. 1 la religione, non aveva « guarentito le forme particolari in cui si trovava il temporale della Chiesa nel momento in cui lo Statuto era stato proclamato » (p. 2887).

19. A.C. Jemolo, *La questione della proprietà ecclesiastica, op. cit.*, p. 70. I giurisdizionalisti non amavano i regolari, reputati troppo ligi al Papa (A. Lupano, *Verso il giurisdizionalismo subalpino, op. cit.*, p. 39).

sui beni da loro lasciati, era il previsto mutamento di destinazione dei beni, una volta avvenuto lo spoglio. Su questo punto, le argomentazioni dei fautori del progetto sembrano un po' sfuggenti, e si risolvono sempre richiamandosi a dottrine statualistiche, seppure diversamente orientate.

Come s'è già detto, le vere radici dell'aspro contrasto non stavano tanto nella sostanza dei fatti patrimoniali (la proposta Calabiana verrà rifiutata anche se in fondo risolutiva del problema finanziario), ma sulla contrapposizione di principi reputati da entrambe le parti irrinunciabili. Stato e Chiesa : quale doveva essere considerato il *prius* e quale il *posterius* ? Ovvero, lo Stato era sovrano anche rispetto alla Chiesa o questa, comunità originaria, precedeva lo Stato ? Possiamo, per concludere, riflettere su come, a metà '800, il « malinteso » fra il borghese e la Chiesa, di cui trattò Groethuysen²⁰ avesse raggiunto il culmine ; in Piemonte, si attuò la separazione definitiva tra laici e preti ; la Chiesa diventò un qualcosa di estraneo, « una casa abitata dai preti » : forse la Chiesa non seppe scorgere l'ordine nuovo che si andava costituendo, ma il contrasto fu profondo e dilaniò la società. Si pensi a che cosa accadde alla Compagnia di San Paolo pochissimi anni prima, nell'ottobre del 1851, quando quell'antica e benemerita istituzione venne commissariata e sostanzialmente spodestata dell'amministrazione del suo patrimonio, costituito da fondatori e donatori : anche allora il dubbio giuridico più rilevante, in fondo, concerneva la violazione delle volontà di coloro che avevano costituito i beni in vista della erogazione di particolari sussidi. I confratelli contestarono il provvedimento governativo sostenendo che una persona giuridica non potesse essere espropriata dei suoi beni se non in forza di un provvedimento dell'autorità giurisdizionale ordinaria : si ravvisava in sostanza un eccesso di potere da parte dell'esecutivo e si denunciò anche una asserita « incostituzionalità » della norma ablativa. Ma — come sappiamo — attribuire alle norme statutarie piemontesi la qualità di legge « che sta più in alto » era assai problematico.

La legge fu approvata e venne emblematicamente vista come l'apice dell'interventismo statale prevaricatore della libertà della Chiesa, anche perché invece, sul tormentato problema del matrimonio civile, la classe dirigente liberale aveva desistito ; essa costituì il sigillo, per così dire, che l'opposizione clericale appose sul sepolcro dei due autori dei provvedimenti del 1855 : Cavour e Rattazzi.

Civiltà Cattolica riferì della morte del conte, avvenuta il 6 giugno 1861, con toni tra l'astioso e il derisorio, ribadendo che la violenta e improvvisa malattia si era manifestata nella notte tra « il 1° e il 2° giorno di giugno, nell'aurora del giorno destinato a festeggiare per la prima volta nell'Italia liberale la consumazione di tanti delitti » e concluse dicendo : « Il conte di Cavour è ora giudicato da Dio. Gli auguriamo di cuore che negli ultimi istanti di sua vita egli abbia impetrato da Dio nell'altro mondo un giudizio più benigno di quello che in questo di lui darà la storia ».

20. B. Groethuysen, *Le origini dello spirito borghese in Francia. Cattolicesimo e Terzo Stato*, Milano, 1975, p. 299.

La morte di Rattazzi venne addirittura espressamente commentata da Pio IX che, ai cardinali che si congratulavano per il suo ventottesimo anniversario di regno, disse : « Purtroppo segnò egli la sua vita con atti i più anticristiani. La sua vita fu una tessitura continua di atti e conati contro la pace d'Italia, contro la santità della religione e contro questa Santa Sede. Egli si adoperò per il primo, sono già parecchi anni, alla soppressione degli ordini religiosi in Piemonte e qui vi ha posto l'ultima mano »²¹.

Certamente, le argomentazioni legali avevano avuto il loro peso nel dibattito parlamentare e le ragioni del giurisdizionalismo non erano né poche né irrilevanti, trovando, per di più, un fertile suolo, già abbondantemente dissodato nel secolo precedente. Ma in quella riforma si può cogliere anche la conferma della dimensione fortemente statualistica che il liberalismo, prima piemontese e poi italiano, andava acquistando²².

21. V. Gorresio, *Risorgimento scomunicato*, Milano, 1977, p. 285.

22. M. Fioravanti, *Appunti di storia delle costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*, Torino, 1995 ; P. Costa, *Lo Stato immaginario. Metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento*, Milano, 1986 ; P. Manent, « Il liberalismo francese ed inglese » in F. Furet (dir.), *L'eredità della rivoluzione francese*, Bari, 1989 ; E. Genta, « Gli statuti paolini tra il periodo francese e la Restaurazione », in W. Barberis con A. Cantaluppi (dir.), *La Compagnia di San Paolo*, I, 1563-1852, Torino, 2013, p. 615 ss.

**STATO, CHIESA E RISORGIMENTO
NELL'OPERA DELL'ULTIMO CANONISTA SABAUDO :
GIOVANNI NEPOMUCENO NUYTZ**

ALBERTO LUPANO

Université de Turin

TRA I TANTI PROTAGONISTI del Risorgimento italiano si distingue a modo suo il generale Raffaele Cadorna, della vecchia scuola di guerra piemontese, il quale, dopo avere partecipato a due guerre d'Indipendenza e alla repressione di diverse sommosse popolari causate dal pauperismo, il 20 settembre 1870 entrò a cannonate in Roma, circondato da tutta la gloria che il momento esigeva. Nel resoconto della spedizione militare che segnò alla fine del dominio temporale del papato, Cadorna proclamò

« di avere agito non solo come soldato [...] ma come uomo convinto di servire ad un tempo patria e religione ; di servire una causa d'interesse mondiale, dacché, liberata la Chiesa dalla ibrida mescolanza col potere temporale e coi mondani interessi, è della più grande evidenza che essa debba ovunque riflettere di più chiaro splendore ed essere ricondotta alle sue più pure fonti »¹.

Oggi può apparire sorprendente che un generale di quella tempra si sia espresso così risolutamente sul bene della Chiesa e su temi di ecclesiologia rispetto ai quali un uomo d'armi non sembra il più competente a giudicare. Non disse delle novità : la lotta contro il potere temporale pontificio affondava le radici nel passato, a partire dai grandi intellettuali medievali animati da propositi di riforma religiosa,

1. Raffaele Cadorna, *La liberazione di Roma nell'anno 1870 ed il plebiscito*, Giuseppe Talamo (dir.), Premessa di Alberto Maria Ghisalberti, Verona, Mondadori, 1970, p. 276.

come Marsilio da Padova², e proseguì fino al giurisdizionalismo europeo d'età moderna, al liberalismo, alla politica italiana dalla metà dell'Ottocento all'Unità³; il richiamo polemico alle fonti più pure della vita ecclesiale è tema longevo, invocato dai novatori⁴ d'ogni epoca, da ultimo cavallo di battaglia di giansenisti e contestatori di vario genere; sul vaticinio poi di liberare la Chiesa dai « mondani interessi » è meglio sorvolare, viste le cure che ancora ai giorni nostri papa Francesco è costretto a riservare al proprio gregge *in capite et in membris*.

Comunque, le frasi di Cadorna procurano qualche emozione perché rendono il colore di quei tempi, lo « spirito del secolo »: oltre a sembrare una sintesi del pensiero antitemporalista, esprimono in pieno l'ideologia liberale e sono il segnale del coinvolgimento di parte dell'opinione pubblica italiana ed europea sulla questione romana.

Il vecchio Regno di Sardegna diede un contributo importante alla formazione di simili idee grazie anche alla scuola dei canonisti torinesi settecenteschi orientati al giurisdizionalismo. Infine, queste teorie furono riassunte, aggiornate, caricate di nuovi valori ideologici, dall'ultimo docente della serie assunto alla notorietà, Giovanni Nepomuceno Nuytz. Con questa differenza tuttavia: i precedenti canonisti attraverso il giurisdizionalismo fungevano da puntello culturale all'assolutismo; Nuytz invece fu chiamato a sostenere parallelamente l'azione politica dei governi subalpini di stampo liberale e il Risorgimento.

Infatti Nuytz, assai più apertamente di altri, parlò *ex cathedra* di alcuni problemi cruciali dell'ecclesiologia contemporanea, si schierò col governo nella questione romana, in energica opposizione al sovrano pontefice, guadagnandosi nel 1851 l'esplicita condanna della Santa Sede e un posto singolare nella storia del diritto canonico. Inoltre Nuytz può essere considerato l'ultimo dei canonisti regi della scuola torinese e uno degli antesignani del diritto ecclesiastico come lo si concepisce in età contemporanea: un ramo del diritto pubblico, un ordinamento creato dallo Stato unitario postrisorgimentale per disciplinare le sue relazioni con le confessioni religiose e soprattutto con la Chiesa cattolica. Una branca del diritto che tiene conto pure del diritto canonico ma se ne distacca vistosamente perché il diritto ecclesiastico è creazione dello Stato, fatta anche contro la Chiesa cattolica; è separatista, in linea di principio generale, sfavorevole ai concordati, non incline a favorire una confessione rispetto all'altra.

Il canonista torinese ha sostenuto in buona parte simili schemi nel configurare i rapporti tra Stato e Chiesa, in funzione evidentemente strumentale agli interessi

2. Marsilii de Padua, *Defensor Pacis*, Charles William Previté-Orton (dir), Cambridge, Cambridge University Press, 1928, dictio III, cap. II, n. 3, p. 494.

3. Anche Giuseppe Mazzini, nella temperie risorgimentale, si occupò del problema e nel 1870 pubblicò una sintesi del suo pensiero in materia religiosa *Dal Concilio a Dio*, denso di polemica teologica, antinfallibilista, antipapale — il papato è definito « incadaverito » — e contro il potere temporale. La più recente edizione: Giuseppe Mazzini, *Dal Concilio a Dio e altri scritti religiosi*, Andrea Panerini (dir), Claudiana, Torino, 2011, pp. 5 ss.; interessanti osservazioni in Mazzini, *vita, avventure e pensiero di un italiano europeo*, Giuseppe Monsagrati e Anna Villari (dir.), Genova, Carige, 2012, pp. 172-179.

4. Da intendersi col significato assunto nell'antico regime in area cattolica, Mauro Cappellari [poi papa Gregorio XVI], *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori combattuti e respinti colle loro stesse armi*, 2 voll., Napoli, Stamperia dell'Aquila, 1834.

politici contingenti del governo subalpino ; in particolare, e qui sta il merito maggiore di fronte ai liberali coevi, ha contribuito ad ammaestrare su materie tanto complesse e delicate i futuri avvocati — gli « avôcatass », così indicati bonariamente da Vittorio Emanuele II⁵ — che rappresentarono il cuore della nuova classe politica dirigente ; dunque Nuytz può essere anche considerato a buon diritto un protagonista intellettuale e ideologico del Risorgimento italiano e della storia accademica⁶.

Un rapido sguardo retrospettivo alle origini della scuola di diritto canonico torinese aiuta a comprendere il ruolo svolto da Nuytz sia nella dottrina canonistica sia nella unificazione nazionale.

Le grandi riforme di Vittorio Amedeo II all'Università di Torino posero le basi per l'avvio della scuola subalpina di diritto canonico. Il sovrano chiamò a insegnare in Piemonte un allievo, proveniente dalla Sapienza di Roma, di Gian Vincenzo Gravina, Mario Agostino Campiani, capostipite dei canonisti torinesi attivi dal XVIII al XIX secolo. In luogo del tradizionale metodo di commento esegetico di spiegazione del *Corpus iuris canonici*, egli applicò il metodo storico-sistematico, già diffuso in molte parti d'Europa, metodo che fu dal maestro adottato in sintonia con la canonistica tradizionale, ma che in teoria apriva la strada all'inserimento nelle lezioni di elementi lontani dal diritto canonico classico, o addirittura principi a questo contrari, ad esempio di carattere giurisdizionalista⁷.

Gli allievi torinesi, incoraggiati dal governo sabauda, non certo dal Campiani, seguirono questa tendenza dottrinale in chiave anticuriale e antipapale e così ebbe inizio il giurisdizionalismo sabauda settecentesco, di cui Nuytz fu l'ultimo erede. Col tempo la pianta crebbe e si sviluppò vigorosamente, innescando polemiche e critiche da parte di numerosi curialisti. Il diritto canonico insegnato a Torino non coincise più con quello di Roma, non fu più aderente all'interpretazione ortodossa dei canoni insegnata dal magistero della Santa Sede. Al contrario, seguendo l'orientamento delle grandi monarchie cattoliche europee, assunse un carattere cortigiano, rispecchiò la politica ecclesiastica di Stato, gli interessi dei governanti subalpini. Famosi docenti salirono alle cattedre torinesi : Carlo Sebastiano Berardi, tra i massimi canonisti europei del Settecento, che pubblicò tra l'altro una edizione critica del *Decretum Gratiani*, Giovanni Battista Agostino Bono, Innocenzo Maurizio Baudisson.

Tra il 1753 e il 1754, in coincidenza con la chiusura della nunziatura apostolica di Torino e l'allontanamento del nunzio, *occhio e orecchio della Santa Sede* secondo la consuetudine curiale romana, il professore Francesco Antonio Chionio, ordinario di decretali, cioè del corso principale di diritto canonico, espose nell'Università

5. Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Torino, Einaudi, 1965, p. 10. Il re intendeva riferirsi ai giuristi forensi borghesi e di tendenze liberali.

6. Per tutti, sul complesso argomento dei rapporti tra Stato e Chiesa nel Risorgimento, Francesco Ruffini, *Lineamenti storici delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa in Italia*, Francesco Margiotta Broglio (dir.), Premessa di Arturo Carlo Jemolo, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 141 ss. e 269 ss.; Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Torino, Einaudi, 1965, p. 9 ss.

7. Louis Carret, *Berardi (Charles Sébastien)*, in *Dictionnaire de Droit canonique*, II, Paris, Letouzey et Ané, 1937, col. 766.

torinese un trattato *De regimine Ecclesiae* su suggerimento del conte Carlo Luigi Caissotti, nizzardo, gran cancelliere e capo del Magistrato della riforma, l'organo direttivo e di controllo dell'Università, dei docenti e della didattica. L'arcivescovo di Torino Giovanni Battista Roero individuò tre proposizioni eterodosse all'interno del trattato : la sostanza ed essenza della religione consiste nel solo culto privato ; Cristo non ha comandato ai suoi apostoli di esercitare pubblicamente la religione ; il governo della Chiesa è interamente soggetto alla potestà civile. E' notevole che certe idee di Chionio sulla costituzione della Chiesa e sulle sue relazioni con lo Stato abbiano preceduto di almeno dieci anni le teorie febroniane e il giuseppinismo austriaco rappresentato dal canonista Joseph Valentin Eybel⁸.

L'insegnamento di Giovanni Nepomuceno Nuytz è una specie di palinsesto : sostiene alcune delle principali dottrine di Chionio e dei canonisti subalpini settecenteschi, aggiungendone altre di carattere radicale. Per valutare la personalità intellettuale e morale di Nuytz⁹, va considerata la provenienza da una famiglia di uomini di legge dove la fedeltà alla casa di Savoia, lo zelo nel servizio regio e l'adesione al giurisdizionalismo di stampo sabauda e gallicano, respirati nell'aria come essenze vitali, non rappresentarono soltanto elementi culturali ma furono criteri ispiratori dell'etica e della quotidianità. Nuytz, percorsa la carriera accademica tradizionale, divenne famoso nell'opinione pubblica quando la Santa Sede censurò inequivocabilmente¹⁰ le sue principali dottrine. Papa Pio IX, il 22 agosto

8. Alberto Lupano, *Verso il giurisdizionalismo subalpino. Il De regimine Ecclesiae di Francesco Antonio Chionio nella cultura canonistica torinese del Settecento*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 2003.

9. Nuytz nacque a Torino l'8 maggio 1800 dall'avvocato Onorato Maria, luogotenente del Genio, e da Scolastica Gastinelli ; visse sempre in città e vi morì il 30 luglio 1874. Su vita e opere, il dettagliato studio di Luigi Lupano, « Il quarto d'ora di celebrità di Giovanni Nepomuceno Nuytz », in *Salesianum*, X, fasc. 3 (1948), pp. 503-515. Tra i giuristi di famiglia si distinse Giuseppe Antonio Nuytz (1785-1837), autorevole senatore del Senato di Piemonte e titolare di numerose cariche nelle istituzioni cittadine. Nepomuceno si laureò a Torino *in utroque iure* nel 1824. Già l'anno successivo fu aggregato al Collegio dei giuristi ; nel 1830 divenne ripetitore nella Facoltà e nel Collegio del Carmine. Tenne le cattedre di istituzioni del diritto canonico e poi di decretali, prima da professore straordinario a partire dal 1836, poi, dal 1844, come professore effettivo, fino al 1852, quando, a causa delle polemiche insorte con la Santa Sede per il suo insegnamento, si vide traslato alla cattedra di diritto romano. Fu rettore dell'Ateneo dal 1854 al 1857, consigliere comunale a Torino e direttore della Società Reale Mutua di Assicurazione ; a parte ciò, si dedicò interamente all'insegnamento e compose le seguenti opere in funzione didattica : le *Iuris ecclesiastici Institutiones*, Taurini, ex Typographeo Mussano, 1844. Il trattato canonistico, uscito, nell'edizione ufficiale definitiva, in cinque parti a Torino : *In ius ecclesiasticum universum Tractationes*, Partes I, II, III [*Prolegomena, De Ecclesiae potestate, De legibus*], Typis H. Mussani, 1846 ; Pars IV [*De personis*], Taurini, ex Typis Speirani et Ferrero, 1850, ex Typis J. Favale et Sociis, 1852 ; Pars IV [*De rebus, ubi agitur de ordine, de rebus Ecclesie temporalibus, de locis sacris, de beneficiis, de iure patronatus et de pensionibus*], Taurini, Typis Mussani, 1847 ; Pars V [*De matrimonio*], Taurini, Typis Speirani et Ferrero, 1848-1849. Infine il trattato, preparato per il corso di diritto romano, *De obligationibus*, Augustae Taurinorum, Typ. Castellano & Garetti, s.d. [1853] ; esiste anche una dispensa *Sunto delle lezioni di diritto romano date dal Prof. Cav. Gio. Nepomuceno Nuytz nella R. Università di Torino*, a. a. 1857-1858, Torino, Lit. G. Laudi, s. d. [1858]. Nuytz pubblicò ancora opere legate alla professione forense e ai compiti di amministratore pubblico ; tra esse si segnalano : *Vertenza tra la reale Cappella e la Congregazione retrice della R. Chiesa di San Lorenzo*, Torino, Tipografia Eredi Botta, 1852 ; *Pensieri sopra la pubblica e privata felicità*, Torino, Tip. Ceresole e Panizza, 1834.

10. Invero già nell'allocuzione del 1 novembre 1850, il papa, senza però nominare Nuytz, lamentò l'insegnamento contrario ai principi della Chiesa impartito nel Regno di Sardegna : Giacomo Margotti,

1851, nella lettera apostolica *sub forma brevis*, intitolata *Ad Apostolicae Sedis fastigium*¹¹ condannò e proibì le opere canonistiche di Nuytz¹²: *Iuris ecclesiastici Institutiones*; *In ius ecclesiasticum universum tractationes*¹³. La stampa cattolica diffuse la censura pontificia negli Stati sardi, sia in italiano sia in francese.

Considerata la costituzione autoritaria della Chiesa, in cui ogni potere, sia sulle materie di fede, sia su quelle canonistiche, sia sull'insegnamento relativo, discendeva dalla gerarchia, espressa al vertice dal sommo pontefice, può risultare logico che la Chiesa condannasse chi non rispettava la propria dottrina e le sue leggi; se mai il caso di Nuytz offre il destro a più d'una riflessione sulla libertà e sui limiti tra la ricerca scientifica e l'analisi dottrinale del diritto canonico. Il testo papale parla con rigore e senza risparmiare accuse; colloca subito, perentoriamente, il Nuytz tra coloro che « manus iniiecentes in Sancta, Apostolicae huius Sedis praerogativas, et iura invadere, Ecclesiae constitutionem pervertire, atque integrum fidei depositum pessumdare ausu impio contenduntur ». Prosegue notando che tra le edizioni di opere ereticali, « iamvero in hac librorum undique grassantium peste », spiccano i due testi didattici di Nuytz, « cuius nefarii operis doctrina ex una illius Athenaei sic diffusa est » al punto che invece di lezioni di sana dottrina essi ammanniscono alla gioventù « venenata omnino pocula ».

Ritornano così, afferma il breve, antiche dottrine già condannate dai sommi pontefici Giovanni XXII, Benedetto XIV, Pio VI, Gregorio XVI e dai concili Lateranense IV, Fiorentino e Tridentino. Si può rilevare che questi giudizi possono essere considerati la naturale conseguenza della posizione di Nuytz, il quale nelle opere teorizza un sistema giurisdizionalista dei rapporti tra Stato e Chiesa che non si limita a eventuali proposte e suggerimenti di risistemazione delle istituzioni della Chiesa e del diritto canonico, *de iure condendo*, bensì dichiara espressamente e consapevolmente di sovvertirne alcuni aspetti fondamentali rispetto agli schemi tradizionali.

Processo di Nepomuceno Nuytz professore di diritto canonico nell'Università di Torino, Torino, Paolo De Agostini, 1852, p. 35. Il saggio di Margotti (originario di San Remo, sacerdote, teologo, pubblicista e intrepido polemista cattolico, legato al giornale *L'Armonia della religione colla civiltà*), confuta tutte le dottrine riepilogate da Nuytz nella propria autodifesa stampata dopo il breve di condanna. Il sacerdote scrive soprattutto seguendo il profilo teologico ed ecclesiologico, nella più rigorosa ortodossia, talvolta però sfoggiando toni impietosi che forse risultano poco cavallereschi verso il canonista. Con qualche ragione Dionisotti rileva che qui don Margotti « non diè saggio del consueto suo spirito » (Carlo Dionisotti, *Storia della magistratura piemontese*, I, Torino, Roux e Favale, 1881, p. 289, nota 3).

11. Il testo in *Pii IX P. M. Acta*, Pars I, vol. I, s. l., s. d. [Romae, 1851], pp. 285-292 e in Margotti, *Processo*, op. cit., pp. 4-19, con traduzione italiana a fronte.

12. Margotti, basandosi sull'analisi a suo tempo fatta dallo stesso Nuytz nella propria autodifesa e da *Civiltà cattolica*, riepiloga dieci proposizioni attribuite a Nuytz e giudicate erronee dal breve papale: *ibidem*, pp. 250-254.

13. Le vicende editoriali legate all'opera *In ius ecclesiasticum universum Tractationes* strassero in inganno persino Johann Friedrich Von Schulte (*Die Gesschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts*, III, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1880, p. 548); in merito esiste una complessa ricostruzione autografa di Federico Patetta all'esemplare contenente le Partes I, II, III, segnato 14-G-24, nella Biblioteca Patetta dell'Università di Torino. Per queste ragioni, le successive citazioni dalle *Tractationes* di Nuytz non indicheranno la pagina ma solo i riferimenti adottati anche dall'autore nei propri richiami.

La prima pietra angolare Nuytz la colloca nel riconoscere alla Chiesa una competenza soltanto in materia spirituale¹⁴, privandola di qualunque ingerenza nella sfera temporale e assoggettandola per molti aspetti al potere statale, titolare, sostiene lui, di una potestà indiretta negativa sulle cose sacre e perciò competente a disciplinare il culto pubblico, la predicazione e altro¹⁵. Che la Chiesa non abbia potere temporale né diretto né indiretto, l'avevano professato in tanti a partire dal medioevo : Giovanni Hus, Marsilio da Padova, Jean de Jandun, Lutero, Calvino e molti altri ancora¹⁶. Si tratta di idee che il nostro canonista ha facilmente attinto sia dai suoi predecessori¹⁷ sulla cattedra, sia da autori giurisdizionalisti europei¹⁸, compresi i gallicani, sia dal sinodo di Pistoia, valutato dagli anticurialisti alla stregua di un compendio del giansenismo europeo¹⁹. Inoltre, dal canonista torinese Bono ha desunto la teoria della potestà indiretta negativa dello Stato *in sacra*, « ossia sul governo spirituale », ammessa perfino nel caso che fosse applicata da un governo infedele²⁰. Bono a sua volta l'aveva facilmente ricavata da celebri autori del pensiero giurisdizionalista, Jean de Launoy, Louis-Ellies Du Pin, Febronio²¹ e infine Eybel.

14. Ad esempio così si esprimeva Baudisson : Alberto Lupano, « Il canonista Innocenzo Maurizio Baudisson dal giurisdizionalismo al giacobinismo », in *Rivista di storia del diritto italiano*, LXVI (1993), pp. 336-341, con i riferimenti ai manoscritti contenenti le lezioni. Lo stesso pensiero sul potere solo spirituale della Chiesa sta in autori anticurialisti, gallicani e giuseppinisti, cfr. per esempio : Marci Antonii De Dominis, *De republica ecclesiastica*, Francofurti ad Moenum, 1618, sumptibus Rulandiorum, lib. V, cap. I, n. I, p. 7 ; Edmond Richer, *Libellus de ecclesiastica et politica potestate*, Coloniae, apud Bernardum Hetsingh, 1683, cap. XI, p. 69 ; *Defensio libelli de ecclesiastica et politica potestate*, II, Coloniae, apud Balthasarum ab Egmond, 1701, lib. IV, cap. I, n. II, p. 3 ; Joseph Valentin Eybel, *Introductio in ius ecclesiasticum catholicorum*, II, Viennae, Ioannis Thomae nob. De Trattern, 1779, lib. I, cap. I, § 87, pp. 1-2.

15. Il breve pontificio cita il pensiero del canonista : « Ecclesiam vim inferendae non habere, neque potestatem ullam temporalem directam, nec indirectam. Divisioni Ecclesiae in orientalem atque occidentalem nimia romanorum pontificum arbitria contulisse ; praeter potestatem episcopatus inhaerentem, aliam esse attributam temporalem a civili imperio vel espresse vel tacite concessam, revocandam propterea cum libuerit a civili imperio : civili potestati vel ab infedeli imperante exercitae potestatem indirectam negativam in sacra : civilem potestatem ab ecclesiastica, si damno afficiatur, sibi consulere per potestatem indirectam negativam in sacra » (*Pii IX P. M. Acta cit.*, p. 288). Ioannis Nepomuceni Nuytz, *Iuris ecclesiastici Institutiones cit.*, Pars I, lib. I, tit. VI, § 21, nn. 4-5, pp. 28-29 ; Id., *In Ius ecclesiasticum universum Tractationes cit.*, Pars II, lib. I, tit. V, §§ 120-123. Si veda altresì l'autodifesa del canonista : Giovanni Nepomuceno Nuyts, *Il Professore Nuyts ai suoi concittadini*, Torino, Favale, 1851, pp. 23-47. Il breve papale costituisce una lucida sintesi del pensiero di Nuytz da cui sono estrapolate alla lettera le proposizioni condannate. Perciò nelle note successive di questo lavoro si riporteranno le formule del breve e, subito dopo, le rispettive collocazioni di riferimento delle dottrine nelle opere di Nuytz.

16. Riassume e confuta queste tendenze il manuale del canonista romano settecentesco Giovanni Devoti : Joannis Devoti, *Institutionum canonicarum libri IV*, III, Anconae, ex typographia Petri Aurelii, 1842, lib. III, tit. I, § IV, nota 1, pp. 5-6.

17. Cfr., sull'autorità esclusivamente spirituale della Chiesa, le dottrine sia di Chionio sia di Bono riferite da Lupano, *Verso il giurisdizionalismo*, op. cit., p. 235 ss. e pp. 379-380.

18. Sono fonti variegata e stratificate nel tempo, che Nuytz conosce bene, senza tuttavia mai citarle espressamente per ovvie ragioni di opportunità.

19. Sulle dottrine eterodosse del sinodo di Pistoia, si veda Giacinto Sigismondo Gerdil, *Opere edite ed inedite del Cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil*, cit., VI, Firenze, presso Giuseppe Celli, 1849, p. 185 ss.

20. Lupano, *Verso il giurisdizionalismo*, op. cit., p. 381 ss. per il pensiero di Bono.

21. Si veda per una messa a punto generale sulla potestà indiretta negativa sulle cose sacre enunciata da tali autori, quanto scrive Giacinto Sigismondo Gerdil : *In commentarium a Justino Febronio in suam retractationem editum animadversiones*, riedito in *Opere edite ed inedite del Cardinale Giacinto Sigismondo*

Di conseguenza, Nuytz sostiene che la Chiesa dispone di una potestà coercitiva specifica, tale da non coincidere con quella degli Stati. « Questa potestà coercitiva che io nego alla Chiesa si è quella, che consiste in pene temporali inflitte con la forza, come sarebbero la multa, il carcere, la flagellazione »²²; rifiuta dunque l'accusa che gli rivolge il breve pontificio di negare *del tutto* la potestà coercitiva ecclesiale. Il docente piemontese spiega alla sua maniera tale potere coercitivo, di tipo esclusivamente spirituale, ispirandosi quasi integralmente all'opera di Edmond Richer.

Inoltre, come corollario di questo orientamento, sono giustificati da Nuytz i classici istituti giurisdizionalisti, tra cui l'*exequatur* e l'appello per abuso²³, applicati ordinariamente dalle corti cattoliche. In caso di contrasto tra diritto canonico e diritto statale, il canonista fa prevalere ovviamente il secondo²⁴. Pure in questo caso si tratta di teorie tratte da fonti ben conosciute: Du Pin e Febronio²⁵, a cui va aggiunto il canonista austriaco Eybel.

Il nostro si sofferma abbastanza sui poteri del sommo pontefice, in stretta connessione al contesto politico contemporaneo. E' attento a non sbilanciarsi troppo sull'infallibilità pontificia, a cui non crede²⁶, aspirando formalmente a mantenere lo stesso atteggiamento dei suoi antecessori torinesi, e riconosce l'infallibilità in materie dogmatiche alla Chiesa in generale e al concilio ecumenico, seguendo la tendenza di giurisdizionalisti e giansenisti. Concludendo uno dei suoi ragionamenti sull'infallibilità, il canonista proclama: Guai dunque se l'infallibilità del Papa fosse un dogma: in faccia ad un tale errore di Pio IX la Chiesa cristiana Cattolica avrebbe cessato di essere vera »²⁷.

Gerdil, V, Firenze, Giuseppe Celli, 1848, pp. 685-899.

22. Nuytz, *Il Professore Nuytz*, op. cit., p. 72, e Nuytz, *Institutiones* cit., Pars I, lib. I, tit. III, § 21, n. 4, p. 28.

23. Sui due istituti è interessante la ricostruzione compiuta dal gesuita Francesco Antonio Zaccaria, attento difensore dei diritti della Santa Sede contro il giurisdizionalismo settecentesco: Francisci Antonii Zaccariae, *Anti-Febronius vindicatus seu suprema romani pontificis potestas adversus Justinum Febronium eiusque vindicem Theodorum a Palude iterum adserta et confirmata*, IV, Cesenae, apud Gregorium Blasinum, 1771, tomo IV, diss. XII, c. 2, p. 121. sull'*exequatur*. Sull'appello per abuso cfr. *ibidem*, IV, diss. XII, c. 3, p. 129.

24. « Illi [al potere civile] competere nedum ius, quod vocant *exequatur*, sed vero etiam appellationem ab abusu: in conflictu legum utriusque potestatis, ius civile prevalere ». (*Pii IX P. M. Acta* cit., p. 288). Nuytz, *Institutiones* cit., Pars I, lib. III, tit. VI, art. 8, § 118, pp. 89-90; Id., *Tractationes* cit., I, Pars II, lib. I, tit. V, § 126; §§ lib. III, tit. II, §§ 152-157. Nuytz, *Il Professore Nuytz*, op. cit., pp. 48-72.

25. Giacinto Sigismondo Gerdil, *Opuscula ad hierarchiam Ecclesiae Constitutionem spectantia [...] De plenitudine potestatis episcopalis [...]*, riediti in *Opere edite ed inedite del Cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil* cit., IV, Firenze, Giuseppe Celli, 1847, p. 745-749; p. 690 ss.

26. Nuytz, *Institutiones* cit., Pars II, lib. VIII, tit. I, pp. 231-233; Nuytz, *Tractationes* cit., Pars II, lib. VI, tit. III, §§ 142-143. Altresi i richiami in Nuytz, *Il Professore Nuytz* cit., p. 98 ss. e p. 152, nota 1; *ibidem*, p. 106. Si noti il linguaggio disinvolto e polemico che sembra il segnale che l'antinfallibilismo di Nuytz superava quello dei suoi predecessori torinesi e non gli era estranea la sensibilità tipica di certi movimenti religiosi ottocenteschi, magari filorazionalisti o filoprotestanti, considerati eterodossi dalla Chiesa romana, compresi la teofilia, la società teosofica, oppure, ad esempio, gli orientamenti mistici di Andrzej Towiański che a Torino aveva un esponente di spicco nel docente di Giurisprudenza Tancredi Canonico, collega di Nuytz.

27. Nuytz, *Il Professore Nuytz*, op. cit., p. 106.

Non rimane indifferente alla questione romana e alle intenzioni lungimiranti del governo subalpino a cui prepara il terreno — attraverso la predisposizione di giustificazioni, se non proprio rigorosamente canoniche almeno ideologiche — per intimare lo sgombero futuro al sommo pontefice nella veste di sovrano temporale. Così ammette la possibilità di trasferire il sommo pontificato dal vescovo di Roma a un altro vescovo e a un'altra città per deliberazione di un concilio ecumenico, oppure « universorum populorum facto »²⁸. L'ultima formula risulta piuttosto vaga, idonea però a mescolare, col conciliarismo giansenista, le istanze democratiche e nazionalistiche dei tempi. La possibilità, configurata genericamente, del trasferimento del primato petrino dalla sede romana ad altra sede l'aveva già espressa Febronio, per poi ritrattarla clamorosamente²⁹. Nel caso di Nuytz, le sue aggiunte estensive al pensiero febroniano sono particolarmente audaci in quanto fondate sul sistema ecclesiale luterano. Su tale aspetto aveva già esposto un'approfondita confutazione il gesuita tedesco Laurenz Franz Xaver Veith³⁰ nella propria opera apologetica del papato³¹.

Proprio un certo conciliarismo sembra di casa nel progetto teorico di Nuytz : specie allorché, invocando di nuovo la *potestas indirecta negativa* statutale « sulle cose sacre », egli si sofferma sul rilievo del concilio nazionale e delle relative definizioni³². Si tratta di un elemento a cui nemmeno l'episcopato piemontese era insensibile, viste le aspirazioni di numerosi presuli a immettere nella vita ecclesiale valori vicini a quelli 'parlamentari', istanze emerse allo scoperto, arditamente per la suprema autorità pontificia, dal « congresso episcopale » della provincia ecclesiastica di Torino tenutosi a Villanovetta³³ nel luglio 1849.

28. « Nihil vetare alicuius concilii generalis sententia, aut universorum populorum facto, summum pontificatum ab romano episcopo, atque Urbe ad alium episcopum, aliamque civitatem transferri » (*Pii IX P. M. Acta cit.*, p. 288). Nuytz, *Tractationes op. cit.*, Pars II, lib. VI, tit. III, §§ 136-137. Nuyts, *Il Professore Nuyts, op. cit.*, pp. 73-78.

29. [Johan Nicolas Von Hontheim] Justini Febronii, *De statu Ecclesiae et legitima potestate romani pontificis liber singularis*, Bullioni, apud Guillelmum Evrardi, 1764, cap. II, § III, pp. 82-83 ; per la ritrattazione di Febronio del 1778, Gerdil, *Opere edite ed inedite cit.*, V, pp. 745-749.

30. Nato ad Asburgo nel 1725, morto nel 1796.

31. Laurentii Veith, *De primatu et infallibili tate romani pontificis*, Mechliniae, typis P. J. Hanicq, 1824, Sectio I, positio VIII, pp. 53-67 ; positio IX, pp. 67-69 ; positio X, pp. 70-78. Su Febronio e altri pensatori anticurialisti, p. 264 ss.

32. « Nationalis concilii definitionem nullam aliam admittere disputationem, et civilem administrationem, rem ad hosce terminos exigere posse » (*Pii IX P. M. Acta cit.*, p. 288). Cfr. Nuytz, *Tractationes cit.*, Pars II, § 144. Le osservazioni e la parziale revisione del pensiero del canonista in Nuyts, *Il Professore Nuyts, op. cit.*, pp. 94-98.

33. Resoconto in *I vescovi della provincia ecclesiastica di Torino insieme congregati al venerabile clero e al diletto popolo delle loro diocesi*, Torino, Marietti, 1849. All'assemblea parteciparono nove vescovi e due vicari generali. Pur ribadendo la fedeltà al sommo pontefice e alla sua linea di governo della Chiesa, l'assemblea dei vescovi piemontesi riunita a Villanovetta subisce pesantemente le suggestioni della politica contemporanea e auspicando anche per l'Italia la convocazione frequente dei sinodi, sull'esempio dei vescovi statunitensi e germanici, arriva a proclamare audacemente : « L'esempio loro fu seguito dai Vescovi della Savoia, cominciò ad imitarsi da quelli del Piemonte, continuerà ad emularsi in tutte le Provincie, e finirà presto, come speriamo, per avere il suo compimento in un Concilio Nazionale ; e così se lo Stato ha il suo Parlamento in azione, lo avrà pure la Chiesa per tutelare ad un tempo nei limiti delle proprie attribuzioni gli interessi della società cristiana e civile. L'Augusto Re nostro co' suoi Ministri vide con compiacenza simili riunioni di Vescovi » (pp. 10-11). La dichiarazione appare un

Inoltre il docente insiste sui poteri del governo civile, legittimato a impedire che l'amministrazione interna della Chiesa nei propri territori dipenda da un vescovo straniero (qualunque allusione estesa anche al papa è del tutto intenzionale). In tale intento, il professore elimina polemicamente la dottrina che riconosce la sovranità pontificia e il potere giurisdizionale del papa su tutta la Chiesa, qualificandola un relitto — ormai superato dai tempi e anacronistico — del medioevo (il riferimento in tale senso è quasi tutto diretto alla riforma gregoriana)³⁴; con qualche originalità, attribuisce agli abusi del papato la responsabilità dello scisma tra Roma e Costantinopoli³⁵. Proprio ricorrendo a simili argomentazioni, il professore colloca un'altra pietra angolare, essenziale nell'edificazione del proprio sistema ideologico, rivolta ad annientare contemporaneamente e per sempre sia la giurisdizione universale sia le pretese temporali del papato, non solo come ingerenze nei confronti degli Stati (*potestas directa in temporalibus* oppure *potestas indirecta in temporalibus*), ma specialmente considerate in rapporto alla sovranità millenaria sul Patrimonio di san Pietro³⁶.

Inoltre, a completamento del quadro, nella propria autodifesa, il docente traccia un piano non disinteressato e non poco visionario — v'è da domandarsi fino a che punto candido frutto di spontanea buona fede oppure insufflato da qualcuno — dei benefici effetti successivi all'eliminazione del potere temporale :

« non sarà tanto grave disastro. Allora si ritornerà decisamente al sistema di amministrazione [ecclesiale] dei primi tempi, quello dell'amministrazione per nazioni, con ingerenza rara dei papi, e solo per le questioni attinenti all'unità, e per li casi straordinarii. Admesso questo sistema [...] cessate insieme con ciò le ingiurie [papali] agli imperanti civili, di cui si negano persino i diritti naturali di maestà, la Chiesa

poco eccentrica, anche se potrebbe essere canonicamente riconducibile nell'alvo dei sinodi provinciali (per i quali occorre però l'autorizzazione della Santa Sede), ma qui sembra venire fuori in modo troppo scopertamente parallelo alle iniziative politiche del governo subalpino; è intuibile quanto si siano rallegrati il papa e la curia romana nell'apprendere la soddisfazione del re e dei ministri (fors'anche di Nuytz?) di fronte a simili prospettive 'costituzionali' ecclesiali, magari permanenti, riferite al Regno sardo in cui il monarca nominava i titolari dei benefici maggiori, i giuristi erano di orientamento giurisdizionalista e i diritti tradizionali della Chiesa erano minacciati da più parti. Tra l'altro la riunione di Villanovetta non fu volutamente plenaria, aperta a tutti i vescovi piemontesi. Infatti non furono coinvolti i vescovi della provincia ecclesiastica di Vercelli, comprendente le diocesi di Alessandria, Biella, Casale Monferrato, Novara, Tortona, Vercelli, Vigevano.

34. « Doctrinam comparantium libero principi romanum pontificem, et agendi in universa Ecclesia, doctrinam esse, quae medio aevo praevaluit effectusque adhuc manere : de temporalis regni cum spirituali compatibilitate disputare inter se christianae et catholicae Ecclesiae filios ». (*Pii IX P. M. Acta, op. cit.*, p. 288). Cfr. Nuytz, *Tractationes, op. cit.*, Pars II, § 144. Nuytz, *Il Professore Nuytz, op. cit.*, pp. 98-144. La fonte remota di questa teoria di Nuytz è rintracciabile nell'opera anticurialista di Marco Antonio De Dominis : *De Dominis, De republica ecclesiastica, op. cit.*, lib. I, cap. 12, p. 137 ss.; dice altrettanto in lib. II; più esplicito ancora in lib. IV, cap. IX, n. 2, p. 328.

35. « Divisioni Ecclesiae in orientalem atque occidentalem nimia romanorum pontificum arbitria contulisse ». (*Pii IX P. M. Acta cit.*, p. 288) : Nuytz, *Tractationes, op. cit.*, Pars II, § 13. Nuytz, *Il Professore Nuytz cit.*, op. pp. 197-109.

36. *Pii IX P. M. Acta, op. cit.*, p. 288. Nuytz, *Tractationes, op. cit.*, Pars II, § 144. Nuytz, *Il Professore Nuytz, op. cit.*, pp. 94-144.

orientale verosimilmente si riunirà alla occidentale ; gli eretici di Inghilterra, di Svezia e di Alemagna, che sentendo il vano della loro mancanza di unità sono dispostissimi a riunirsi, rinuncierebbero all'eresia ; ogni principe, ogni governante civile, nulla avendo a temere da Chiesa sì santa, come la nostra, non solo le aprirebbe le porte, or chiuse, ma la favorirebbero »³⁷.

Il breve papale si sofferma altresì sulla dottrina del matrimonio canonico insegnata da Nuytz, il quale riprendendo le tesi del gallicanesimo e dei giurisdizionalisti, e specialmente del suo precursore torinese Bono, tenta di mettere insieme la tradizione canonica e le pretese statuali, sfociando in un risultato concettuale per qualche verso incoerente. Ma pur sempre opportuno in senso filogovernativo : cioè a spianare la strada al tentativo di introduzione delle nozze civili che il governo subalpino effettivamente propose nel 1852³⁸ e che, come è noto, fu infine conseguito dal codice civile unitario del 1865.

Il docente sostiene la teoria dualistica del matrimonio, distinguendo il sacramento dal contratto civile e assegnando la disciplina di quest'ultimo allo Stato in via esclusiva. Nuytz introduce l'argomento affermando che Cristo non ha elevato il matrimonio a sacramento e prosegue fissando questi punti : il sacramento nuziale consiste nella sola benedizione impartita agli sposi dal sacerdote, considerato da Nuytz ministro del sacramento ; il sacramento nuziale è mero accessorio del contratto di matrimonio che in quanto tale è disciplinato dallo Stato e non è indissolubile ; al governo civile compete di stabilire impedimenti matrimoniali ; infatti, secondo il docente, la Chiesa non dispone del potere originario di stabilire impedimenti dirimenti al matrimonio ; essa ha esercitato questa potestà in tempi recenti e solo per concessione dello Stato ; il canone del concilio di Trento in materia³⁹ — che prevede la scomunica per chi osasse negare la potestà della Chiesa di fissare impedimenti dirimenti — va correttamente interpretato nel senso che non è dogmatico oppure si riferisce a un sottinteso potere delegato dall'autorità civile. Questa autorità stabilisce legittimamente gli impedimenti dirimenti e ne dispensa⁴⁰.

37. Nuyts, *Il Professore Nuyts, op. cit.*, p. 114. Oltre che la sintassi traballante, al lettore odierno risulta palese l'obiettivo di arrivare un giorno o alla spontanea rinuncia del potere temporale o a qualche evento del genere della breccia di Porta Pia per ricondurre la Chiesa cattolica a una condizione 'primitiva', priva di difese valide nei confronti dell'autorità civile, dotata di un diritto canonico addomesticato dallo Stato. Le parole del canonista sembrano scritte sotto la dettatura del governo subalpino e sonopensieri che avranno pure fatto sognare i ministeriali, ma che non ingannavano chi conosceva la fermezza della Santa Sede nella tutela in linea di principio delle tradizionali prerogative giuridiche ecclesiali.

38. Ruffini, *Lineamenti, op. cit.*, p. 271 ss. ; Giuseppe Ferroglio, « Il processo di Nepomuceno Nuytz », in *Il diritto ecclesiastico*, LIX (1948), pp. 149-171

39. *Sacrosanctum concilium tridentinum*, Bassani, Apud Jo. Antonium Remondinum, 1743, sessio XXIV, de sacramento matrimonii, can. IV, p. 195.

40. « Nulla ratione ferri posse Christum evexisse matrimonium ad dignitatem sacramenti : matrimonii sacramentum non esse quid contractui accessorium, ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm esse : iure naturae matrimonii vinculum non esse indissolubile ; Ecclesiam non habere potestatem impedimenta matrimonii dirimentia inducendi, sed eam civili potestati competere a qua impedimenta existentia tollenda sint : causas matrimoniales, et sponsalia suapte natura ad forum civile pertinere ; Ecclesiam sequioribus saeculis dirimentia impedimenta inducere coepisse, non iure proprio sed illo iure usam, quod a civili protestate mutuata erat ; Tridentinos canones

Anche su questi argomenti, Nuytz attinge al vasto deposito delle dottrine giurisdizionaliste europee, specificamente da due autori protagonisti dell'anticurialismo moderno : Marco Antonio de Dominis⁴¹ e Jean de Launoy⁴². E proprio nel contesto delle nozze civili, all'interno della propria autodifesa, Nuytz scopre l'obiettivo della didattica canonistica torinese, di fare da battistrada all'opera del governo subalpino intento a predisporre il progetto normativo sul matrimonio civile⁴³ :

« Io dimostro, come tale legge sia possibile, e non offenda in nulla la religione. Già quindi si intende che la Sede Pontificia, che teme di vedersi sottratto da essa un ricco tesoro, non voglia sentire le mie proposizioni. Mettendo all'Indice i miei libri, essa ha inteso di mettere all'indice la legge stessa che si sta aspettando nella prossima sessione parlamentare, e che ho motivo fondato di credere informata a questi principii già consacrati da tutte le nazioni civili, e fattesi indipendenti dalle pretese del temporale potere, che Roma tenta di far valere, dove non si sa resistervi »⁴⁴.

Che un giornalista potesse fare di tutt'erbe un fascio sulla disciplina ecclesiale di un sacramento poteva essere verosimile. Ma che la confusione tra i principi di diritto ispiratori del sacramento matrimoniale, irrinunciabili per la Chiesa, e la situazione giuridica e di fatto della legislazione matrimoniale civile venisse fuori da un professore accademico di diritto canonico è davvero sorprendente. Si può spiegare soltanto attraverso la passione politica di Nuytz, la pulsione costante profusa nell'insegnamento a fiancheggiare il governo subalpino. Del resto, l'ultimo corso di diritto canonico di Nuytz, il 6 novembre 1851, s'era inaugurato con un'invettiva contro il papa e contro l'Austria, con l'aggiunta dell'auspicio, un poco paradossale se unito alla pretesa di rimanere cattolico, di creare un diritto canonico indipendente da Roma⁴⁵.

Il breve pontificio contesta ulteriori errori dottrinali nell'ecclesiologia tracciata da Nuytz :

(sess. 24, de matrim., c. 4) qui anathematis censuram illis inferunt, qui facultatem impedimenta dirimentia inducendi Ecclesiae negare audeant, vel non esset dogmaticos, vel de hac mutuata potestate intelligendos. Tridentinam formam sub infirmitatis poena non obligare ubi lex civilis aliam formam praestituit, et velit ac nova forma, interveniente matrimonium valere ; Bonifacium VIII votum castitatis in ordinatione emissum nuptias nullas reddere primum asseruisse ». (*Pii IX P. M. Acta* cit., p. 289) ; Nuytz, *Institutiones*, op. cit., Pars II, lib. XVIII, tit. IX, § 703, p. 383 ss. ; e soprattutto Id., *Tractationes*, op. cit., Pars IV, § 811, 816, 860, 881, 868, 911, 912, 1171, 1172, 1173, 1174 ; Nuyts, *Il Professore Nuyts*, op. cit., pp. 115-176.

41. De Dominis, *De republica ecclesiastica*, op. cit., lib. V, cap. XI, n. 24, p. 439.

42. Launoy ha esposto la sua dottrina in *Regis in matrimonium potestas vel Tractatus de iure saecularium Principum christianorum in sanciendo impedimento matrimonium dirimentibus* opera edita nel 1674 : *Opera omnia*, Coloniae Allobrogum, sumptibus Fabri et Barillot et Marci Michaelis Bosquet, 1731, pp. 625-1000, in specie Pars I, art. 1, pp. 631-666, art. 2, p. 667. Per una sintesi del pensiero anticurialista sul tema, Giacinto Sigismondo Gerdil, *Opere edite ed inedite del Cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil*, op. cit., VI, p. 381 ss. ; su De Dominis, p. 383 ss. ; su Launoy, p. 487 ss.

43. Pier Carlo Boggio, *La Chiesa e lo Stato in Piemonte*, I-II, Torino, Sebastiano Franco, 1854, I, pp. 350-354 ; II, pp. 57-67.

44. Nuyts, *Il Professore Nuyts*, op. cit., p. 163.

45. Tra gli altri, lo riferisce Margotti, *Processo*, op. cit., pp. 30-31.

« Plura denique de potestate episcopali, de poenis haereticorum et schismaticorum, de romani pontificis infallibilitate, de conciliis temere atque audacter in hisce libris proposita occurrunt, quae persequi singillatim, et referre in tanta errorum colluvie omnino taedeat »⁴⁶.

Infine giunge il giudizio di condanna definitivo e veramente implacabile in cui le parole, scandite con enfasi, di per sé assumono l'energia di un anatema :

« Quapropter compertum est, auctorem per huiusmodi doctrinam, ac sententias eo intendere, ut Ecclesiae constitutionem, ac regimen pervertat, et catholicam fidem plane destruat [...] denique sic Ecclesiam eidem civili imperio subditam esse per summum nefas asserit, ut ad potestatem civilem recte vel indirecte conferat quidquid de Ecclesiae regimine, de personis, rebusque sacris, de iudiciali Ecclesiae foro divina est institutione, vel ecclesiasticis legibus sancitum, atque adeo impium renovat protestantium systema, quo fidelium societas in servitutem redigitur civilis imperii »⁴⁷.

E' evidente che il papa non rimprovera un peccato veniale, non si limita a condannare ciò che qua e là giudica « perversam auctoris doctrinam » e le « nefariae opiniones » ma asserendo che l'autore mira a distruggere la fede cattolica proclama qualcosa di più, esprime una valutazione di gravità inaudita su Nuytz, potenzialmente allusiva a retroscena anticristiani oscuri e allarmanti, i quali oggi forse appaiono di difficile interpretazione, ma che, a quei tempi, tante persone sapevano intuire per quel che valevano nel contesto storico e nelle parole del breve⁴⁸. Il sommo pontefice, ben lontano dall'inviare a Nuytz l'apostolica benedizione, arriva a qualificarlo formidabile avversario della Chiesa (un nemico del quale, va notato, non si dice mai che è in buona fede, che ha errato per ignoranza, sventatezza o debolezza, circostanze canonicamente attenuanti rispetto agli effetti di una condanna).

Il disegno teorico tracciato da Nuytz, argomenta il papa, conduce « in haeresim, et in systema iamdiu ut haereticum damnatum in Luthero, Baio, Marsilio Patavino, Janduno, Marco Antonio De Dominis, Richerio, La Borde et Pistoriensibus, aliisque ab Ecclesia pariter damnatis »⁴⁹. Infine, dopo avere evocato il variegato stato maggiore di eretici, gallicani, giurisdizionalisti e giansenisti europei, il breve papale

46. *Pii IX P. M. Acta, op. cit.*, p. 290.

47. *Pii IX P. M. Acta, op. cit.*, p. 290.

48. Ai contemporanei apparve singolare che Nuytz agisse completamente da solo, come una torre esposta a tutti i venti, invocando gli autorevoli precedenti dei canonisti torinesi. La violenza polemica sfoggiata nella propria autodifesa, congiunta al tono di sfida verso il Papato, non apparvero a tanti cattolici l'atteggiamento di un Davide che combatte Golia. Molti anni or sono tra il clero della curia romana e della curia metropolitana torinese raccolti alcune testimonianze, tramandate oralmente per naturali ragioni di quieto vivere, su quali persone e quali correnti avessero potuto eventualmente ispirare Nuytz a spingersi tanto in là. In genere udii giudicare con qualche indulgenza il docente, considerato un docile strumento in mano alle forze governative e a quelle dei suoi laici e illuminati fiancheggiatori risorgimentali. Tra i pochi autori di parte cattolica contemporanei del canonista che alludono al problema e ne traggono pesanti conclusioni sta Pietro Balan, *Continuazione della Storia universale della Chiesa dell'abate Röbacher*, I, Torino, Marietti, 1879, p. 747.

49. *Pii IX P. M. Acta, op. cit.*, p. 290.

stabilisce le pene canoniche contro i detentori o i lettori delle due opere didattiche di Nuytz : sospensione *a divinis* per i chierici, comunica maggiore *ipso facto incurrenda* e *specialiter reservata* alla Santa Sede per i laici⁵⁰. L'insieme dei giudizi durissimi e delle sanzioni per clero e laicato, segnala che le opere incriminate finiscono dritte all'Indice e che la Santa Sede considera scomunicato pure Nuytz⁵¹. La pena non viene pronunciata espressamente per ovvie ragioni di opportunità politica visti i tempi, e anche perché la si considera implicita e automatica sia in forza delle norme generali canoniche sugli eretici⁵², sia in applicazione di quanto stabilito dalla bolla *In coena domini*, nella riedizione predisposta da papa Clemente XI nel 1704, dove all'articolo I si condannano proprio con la massima sanzione canonica, senza eccezioni, gli eretici di ogni genere⁵³, sia per i ripetuti decreti del sant'ufficio del 1665, 1666, 1679, 1690, contro i « docentes [...] opinioniones damnatas »⁵⁴. Se la Santa Sede avesse parlato espressamente di scomunica nei confronti del canonista, si sarebbe resa ancora più invisa ai liberali subalpini. Invece così agendo, sia riferendosi implicitamente alla normativa generale sia con l'asprezza del linguaggio nel giudizio sulle opere, manteneva sottintesa la condanna dell'autore. Chi voleva intendere, intendeva benissimo. Primo tra tutti intese proprio Nuytz, il quale udita l'antifona, rispose adottando un espediente formalistico e nominalistico, da burocrate di corte. Mutò la grafia del cognome, rimedio fors'anche puerile ma di un certo effetto mediatico : da Nuytz divenne Nuyts, con la esse finale⁵⁵.

Prima di lui nessun canonista torinese subì un simile trattamento pubblico di condanna ad opera della Santa Sede. Tuttavia nessuno degli antesignani spiegò e stampò con l'audacia sonora di Nuytz le opere destinate alla didattica, presentando un diritto canonico su troppi elementi alternativo e eterodosso rispetto a quello ufficiale. Nel caso della inaudita censura pontificia di Nuytz occorre considerare che sono venute in gioco due questioni : la quantità elevata di opinioni e proposizioni giudicate non conformi al magistero, tali da formare un « sistema » dottrinale parecchio alternativo alla materia canonica tradizionale ; poi le modalità espositive adottate nell'uditorio studentesco, davanti al quale il canonista tendeva

50. *Pii IX P. M. Acta, op. cit.*, p. 291.

51. Secondo Margotti il breve papale si limita a condannare la dottrina di Nuytz risparmiando il professore ; il docente, asserisce il direttore dell'*Armonia*, va considerato condannato di persona solo successivamente, a causa della sua pertinacia nel difendere le proprie posizioni attraverso il saggio *Il professore Nuyts ai suoi concittadini* (così Margotti, *Processo, op. cit.*, p. 22 e 37). Deve rilevarsi che Margotti parla da teologo, non da canonista. Invece Carlo Dionisotti, laureato *in utroque iure*, da giurista riconosce senza esitazioni che Nuytz « fu con breve pontificio del 22 agosto 1851 scomunicato » (Dionisotti, *Storia della magistratura piemontese, op. cit.*, I, p. 289) ; Boggio, *La Chiesa e lo Stato in Piemonte, op. cit.*, I, p. 348.

52. Prima pena tra tutte è la scomunica *latae sententiae papae speciali modo reservata* : VI, 5, 2, 12.

53. *Bullarium romanum*, XXI, Augustae Taurinorum, Marietti, 1871, p. 20 e il testo edito da Lucii Ferraris, *Excommunicatio*, in *[Prompta] Bibliotheca canonica iuridica moralis theologica*, III, Romae, ex typographia s. c. de Propaganda fide, 1886, p. 450.

54. *Ibidem, Excommunicatio, op. cit., contra omnes*, n. 43, p. 457.

55. Vecchio stratagemma legale nominalistico, forse suggerito da qualche sapientone del ministero, indizio di tardiva e inconcludente cautela, per segnalare che le condanne prese da Nuytz non riguardavano Nuyts, come se una consonante facesse la differenza. Glielo rinfaccia apertamente Margotti, *Processo, op. cit.*, p. 21.

a presentare le sue idee non come mere ipotesi, eventualmente suscettibili di ulteriori discussioni, ma come principi fondamentali certi e incontrovertibili⁵⁶. Ad esempio, Innocenzo Maurizio Baudisson, e altri colleghi canonisti giurisdizionalisti subalpini, nelle lezioni usavano gli espedienti retorici e dialettici che la prudenza suggeriva, affermando « ut aiunt », « aiunt plures » quando si toccavano temi scabrosi e rischiosi, scaricando altrove la responsabilità delle proposizioni più impegnative.

Comunque Nuytz, dopo il breve papale, a Torino e altrove non fu più considerato in comunione con la Chiesa cattolica. Sotto il nuovo cognome Nuyts pubblicò la apologia e autodifesa della sua opera di canonista, *Il professore Nuyts ai suoi concittadini*, tradotta anche in francese⁵⁷, dove controbatté in modo effervescente le censure romane. Quando nel 1874 morì, a Torino si diffuse la notizia, falsa, che fosse deceduto senza fare ritrattazioni, e perciò senza sacramenti. Lo affermarono don Tommaso Chiuso⁵⁸ e don Giovanni Bosco⁵⁹. La circostanza è smentita dall'atto di morte del canonista custodito nella parrocchia torinese del Carmine⁶⁰.

I risvolti politici, assai più di quelli dottrinali, della censura romana irrogata a Nuytz, coinvolsero l'opinione pubblica subalpina : i liberali e i filogovernativi, insieme ai rispettivi giornali, si schierarono a difesa del canonista, provocando manifestazioni pubbliche di simpatia, mentre coloro che si dicevano cattolici osservanti, tacciati di clericalismo dagli oppositori, agirono in modo opposto⁶¹. Lo stesso docente fu consapevole di questo effetto : tutta l'autodifesa è da lui svolta democraticamente di fronte al popolo, in « stile piano e semplice come si addice ad uno scritto diretto ad ogni condizione di persone »⁶² ; non esita a proclamare di godere del sos-

56. Verrebbe da riconoscere che Nuytz, salve le debite differenze, si comportò come altri cattolici liberali, ad esempio Bettino Ricasoli, accusato di propendere per il protestantesimo, di cui si scrisse che rappresentava « quel cattolicesimo liberale che aderisce non propriamente alla Chiesa cattolica qual'essa è, ma ad una Chiesa cattolica quale dovrebbe essere » (citazione in Jemolo, *Chiesa e Stato*, op. cit., p. 33).

57. *Le professeur Nuyts à ses concitoyens*, Turin, J. Favale & C., 1851.

58. Tommaso Chiuso, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 al 1850*, IV, editore tipografia Fratelli Speirani, p. 90. Don Chiuso era stato anche segretario dell'arcivescovo torinese Lorenzo Gastaldi.

59. Giovanni Bosco, *Memorie biografiche di don Giovanni Bosco raccolte dal sacerdote salesiano Giovanni Battista Lemoyne*, IV, Torino, Sei, 1904, capo XX, p. 80.

60. Pubblicato da Lupano, *Il quarto d'ora*, op. cit., p. 515, nota 87. Gli ultimi sacramenti furono impartiti al canonista dal parroco, don Domenico Cumino, eletto vescovo di Biella nel 1886.

61. Lupano, *Il quarto d'ora*, op. cit., pp. 507-508, dove si riportano anche gli articoli di *Civiltà cattolica* e dei giornali torinesi sul caso, con il resoconto delle pubbliche manifestazioni di solidarietà a Nuytz, insieme alle ingiurie alla corte di Roma, e le ulteriori invettive di Nuytz al papa : ad esempio il canonista « esortò con calde parole il Governo ad uscire dalla funesta via delle trattative ed a smettere ogni idea di Concordati che offendono il diritto, la indipendenza, la dignità nazionale », attaccando il papa e l'Austria, invocando « la nazionalità che ci rimane a conquistare » e « la indipendenza da Roma ». Nuytz esortò così in queste circostanze tumultuose : « Giovani uditori, non temete le scomuniche lanciate da Papa Pio IX contro le dottrine da me insegnate. Queste scomuniche, non munite dell'*exaequatur*, non sono valide né nell'esterno né nell'interno foro, come mancanti di forma. Esse sono anche nulle perché non fondate in giusta causa, e non sono altro che un tentativo di mantenere la divisione in Italia. Giovani uditori ! Siamo religiosi, ma di religione illuminata, e non di religione guasta, ottenebrante e superstiziosa ! » ; Margotti, *Processo*, op. cit., p. 31 ss.

62. Nuyts, *Il Professore Nuyts*, op. cit., p. 9. Il concetto di popolo adottato dal canonista è evidentemente relativo, alludendo al cittadino, all'uomo di cultura, non all'uomo della strada : infatti come

tegno del ministero subalpino e « qualora il governo retrocedesse, si suiciderebbe, e l'avvenire di Casa Savoia potrebbe essere altamente compromesso »⁶³.

Curioso apprendere che uno scienziato canonista si difenda in questa maniera tanto di parte, evocando il governo anziché il ragionamento giuridico insieme alle fonti del *Corpus iuris canonici*. Si tratta del segnale di quanto ormai fosse politicizzato l'insegnamento torinese, collegato non tanto alle tradizionali fonti del diritto, quanto piuttosto al contesto storico e alla politica unitaria dei governanti piemontesi. Di conseguenza tutto il tradizionale bagaglio culturale del giurisdizionalismo europeo veniva evocato, difeso a oltranza e sbandierato pure al non disinteressato scopo di realizzare la politica liberale che vedeva nel papato un ostacolo — assai più ingombrante degli altri a causa dell'aura di sacralità che vi era connessa — alla politica delle annessioni per formare l'Italia risorgimentale⁶⁴. Circostanza sorprendente se comparata alla situazione di altri Stati cattolici nei quali, alla fine delle esperienze costituzionali e al ritorno dei governi assoluti dopo il 1849, i sovrani accantonarono gli elementi giurisdizionalisti, applicarono una politica concordataria riconoscendo largamente i diritti della Chiesa : così Leopoldo II nel Granducato di Toscana col concordato del 1851, Francesco Giuseppe nell'Impero d'Austria-Ungheria col concordato del 1855⁶⁵.

Sull'altro fronte, tra i cattolici osservanti o clericali che dir si voglia, la gerarchia ecclesiale del Regno sardo intervenne con fermezza schierandosi dalla parte del papa. Per primi si mossero gli zelanti vescovi della provincia ecclesiastica di Savoia (delle diocesi di Chambéry, Aoste, Tarentaise, Maurienne e Annecy), invocando le tradizioni della patria del glorioso san Francesco di Sales ; condannarono puntigliosamente l'autodifesa di Nuytz e le sue opere, bollandolo « novello febbrino » nella lettera pastorale del 3 gennaio 1852⁶⁶. Essi domandarono altresì al re di sospendere il cattedratico dall'insegnamento, sotto la minaccia di non inviare più studenti alla Facoltà giuridica torinese. Minaccia ben grave, suscettibile, in teoria, persino di reazioni da parte della magistratura subalpina perché contraria alla normativa accademica torinese che imponeva ai sudditi di frequentare gli Atenei di Stato, vietando l'accesso a quelli stranieri, salvo espressa concessione regia.

Anche gli ordinari diocesani al di qua delle Alpi pubblicarono una *Protesta dei vescovi piemontesi contro l'insegnamento del Professore Nuytz*, decisamente più breve e meno dettagliata di quella dei confratelli savoirdi⁶⁷. Vi furono strascichi ancora

una simile contesa poteva coinvolgere le masse popolari contemporanee subalpine, fatte di agricoltori, operai, artigiani, impegnati quotidianamente a sopravvivere col lavoro e colle asprezze della vita ? Essi si disinteressavano di simili diatribe ; se anche si fossero appassionati alla disputa, avrebbero poi istintivamente creduto al papa, di sicuro non al canonista.

63. Nuyts, *Il Professore Nuyts*, op. cit., p. 163.

64. Jemolo, *Chiesa e Stato*, op. cit., p. 12 ss.

65. Jemolo, *Chiesa e Stato*, op. cit., p. 9 ; la scarsa lungimiranza di Nuyts, *Il Professore Nuyts*, op. cit., p. 70, dove dichiara « l'Austria non è assueta a far concordati ».

66. *Lettera pastorale dei vescovi della provincia ecclesiastica di Savoia che condanna il libro del prof. Nuytz intitolato : Il prof. Nuytz ai suoi concittadini*, edita in italiano da Margotti, *Processo*, op. cit., pp. 260-273, con la data e le sottoscrizioni dei prelati.

67. E' pubblicata, a differenza di quella dei presuli savoirdi senza citare i vescovi firmatari e senza data, da Margotti, *Processo*, op. cit., pp. 273-274. I vescovi piemontesi nel testo allusero al fatto che la

nel 1863, alla pubblicazione in Roma di una ricapitolazione privata delle censure contro Nuytz⁶⁸ e, seppure implicitamente, nel 1864 con il *Sillabo* allegato da Pio IX all'enciclica *Quanta cura*⁶⁹.

Che non la cultura giuridica propriamente intesa ma la politica contingente svolgesse un ruolo predominante nella questione dell'insegnamento di Nuytz e dei relativi strascichi polemici, lo dimostra l'atteggiamento assunto da Vincenzo Gioberti. Appartatosi a Parigi, il pensatore e politico torinese, che, tra l'altro era stato in gioventù ordinato sacerdote, nella corrispondenza indirizzata a conoscenti e uomini di governo, elogia Nuytz a spada tratta e lo riallaccia al tempestoso clima politico delle relazioni tra Regno sardo e Santa Sede. Per di più ricerca dei collegamenti con altre vicende: evoca il caso, che gli appare assai simile a quello del canonista torinese, della messa all'Indice del manuale dell'abate francese Jean François Marie Lequeux, insistendo soprattutto sulla necessità che il governo subalpino sia intransigente verso Roma. Per esempio, a un amico sacerdote, Gioberti scrive in tono cinico e derisorio:

« Credo che tra i Tuoi amici ritrovi il professor Nuytz, avvocato. Congratulati seco a mio nome della proibizione del suo libro, il che proverà che il suo libro è buono anche a coloro che, non conoscendo l'autore, né l'opera, hanno d'uopo per fare giusta estimazione di farla che sia da Roma canonizzato. Digli che nel tempo stesso che procederà la sua canonizzazione si renderà lo stesso onore a un altro trattato⁷⁰ appron-

scomunica aveva colpito il canonista soltanto dopo la pubblicazione della propria autodifesa, da eretico pertinace. Questo atteggiamento interpretativo dei prelati, canonicamente discutibile, è ispirato verosimilmente da spirito di tutela corporativa, specialmente riguardo all'arcivescovo di Torino, considerando che le opere di Nuytz furono stampate, secondo le regole della censura sabauda, munite dell'*imprimatur* del revisore arcivescovile. Sembrò clamoroso che il delegato del metropolita competente non si fosse accorto dell'eterodossia degli scritti del docente. Come succede ovunque in casi analoghi, il teologo Vogliotti, revisore arcivescovile, dichiarò a discolpa personale e a sgravio della coscienza e dell'onore dell'arcivescovo, che i testi presentatigli da Nuytz per la concessione dell'*imprimatur* erano difforni da quelli poi effettivamente editi (Margotti, *Processo*, op. cit., pp. 245-249).

68. *Brevi memorie di Monsignor Giovanni Sottovia con un suo discorso in confutazione delle dottrine del Professore Giovanni Nepomuceno Nuytz*, Roma, Guerra, 1863.

69. Infatti al breve *Ad Apostolicae* emanato contro l'opera di Nuytz si collegano le seguenti proposizioni condannate nel *Sillabo*: [parte] V. Errori sulla Chiesa e i suoi diritti: prop. XXIV, XXV, XXXIV, XXXV, XXXVI, XXXVIII. [Parte] VI. Errori che riguardano la società civile, considerata in sé come nelle sue relazioni con la Chiesa: prop. XLI, XLII. [Parte] VIII. Errori contro il matrimonio cristiano: prop. LXV, LXVI, LXVII, LXX, LXXI, LXXII, LXXIII, LXXIV.

70. Si riferisce al *Manuale Compendium iuris canonici ad usum seminariorum, iuxta temporum circumstantias accomodatum auctore J. F. M. Lequeux*, vietato con decreto della sacra congregazione dell'Indice del 27 settembre 1851. L'abate Lequeux, vicario generale dell'arcivescovo di Parigi Marie Dominique Auguste Sibour, che lo sconfessò, pur avendo espresso nel manuale delle idee gallicane, si sottomise subito a Roma, prese le distanze da Nuytz, sottolineando di non avere nulla che fare con le dottrine di questi e, anzi, di averle combattute. Su Lequeux e sull'opera, la recensione intitolata "Abbé Lequeux, Manuel du droit canonique", in *Bulletin du jurisconsulte, ou revue bibliographique*, I, tome I (1841-1842), pp. 147-150; Margotti, *Processo*, op. cit., p. 63 e più diffusamente pp. 254-259, col testo della lettera di sottomissione di Lequeux; Antoine Wenger, "La querelle des ultramontains et des gallicans à Rome. À propos du "Ver rongeur" manuel de droit canonique de monsieur Gaume (1851-1853)", in *Les Fondations nationales dans la Rome Pontificale, Actes du colloque de Rome, 16-19 mai 1978*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 1981, pp. 835, 838.

tato dall'arcivescovo di Parigi e usato qual testo d'insegnamento nella più parte dei seminari francesi »⁷¹.

Con un amico governativo, Gioberti si inoltra in riflessioni di rara lungimiranza, come chi, beato lui, ritiene di aver compreso tutto l'orizzonte socio-politico; infine collega ancora una volta la censura pontificia di Nuytz alla condanna papale dell'opera di Lequeux :

« Non posso trattenermi di scrivervi per esprimervi il vivo piacere da me provato stamane leggendo sur un giornale che il consiglio dei ministri ha deciso di passare in silenzio il breve di Roma [di condanna di Nuytz] e di sostenere l'egregio professore Nuytz nella sua cattedra e nella pienezza del suo insegnamento [...] la determinazione presa è non solo necessaria a mantenere la dignità del re e del governo, ma a provvedere al suo credito nei casi difficili che avverranno; che essa è utile alla stessa Roma, perché nulla più nuoce a Roma che l'innominarla colle condiscendenze a perseverare e crescere nelle sue enormezze, le quali, se durassero, farebbero sì che fra vent'anni il cattolicismo sarebbe sbandito da tutta Italia. [...] In proposito del Nuytz debbo dirvi che qui si prepara una opposizione episcopale agli eccessi di Roma. Non so se avrà luogo in effetto, perché dal desiderio al fatto vi ha qualche intervallo, e noi viviamo purtroppo in un secolo di pusillanimità e la timidezza dei buoni rovina le migliori cause. Certo è però che le istituzioni del Lequeux, perché proibite a Roma, continuano ancora a servire di testo all'insegnamento in alcuni rami »⁷².

Rivolgendosi a colui che appella « mio carissimo Farini », ovvero Luigi Carlo Farini, ministro della pubblica istruzione, Gioberti è esplicito nell'incitamento, con toni beffardi, alla resistenza contro la curia romana e contro gli eventuali vescovi obbedienti ad essa ma riottosi al governo sardo :

« Resistete a Roma ogni volta che Roma ha il torto, senza spaventarvi di opposizioni diplomatiche ed episcopali. Il maggior numero di vescovi è più sollecito di mensa che di messa, e la vostra fermezza verso i pochi fanatici li terrà in cervello »⁷³.

(Si può ragionevolmente dubitare che Farini avesse bisogno di simili incoraggiamenti.)

Infine Gioberti commenta pure l'opuscolo *Il professor Nepomuceno Nuyts ai suoi concittadini*, autodifesa del canonista :

71. *Ricordi biografici e carteggio di Vincenzo Gioberti raccolti per cura di Giuseppe Massari*, III, Torino, Eredi Botta, 1863, lettera di Gioberti del 22 ottobre 1851 all'abate Pietro Unia in Torino, p. 543. Si noti che nell'epistolario Gioberti adopera sempre la grafia « Nuytz » e mai il cognome modificato in « Nuyts » usato dal canonista dopo il breve di condanna.

72. *Ibidem*, lettera di Gioberti del 31 ottobre 1851 a Giuseppe Massari in Torino, p. 546-547. Nel documento Gioberti si sofferma anche sul problema della dettatura dei trattati universitari e auspica la fine di questo metodo all'Università di Torino.

73. *Ibidem*, lettera di Gioberti del 7 novembre 1851 a Luigi Carlo Farini in Torino, p. 549.

« Ho letto con molto piacere l'operetta del Nuytz tanto dotta quanto giudiziosa. Siamo perfettamente d'accordo. Mi rallegro di cuore col Nuytz, e ringrazio voi di avermi colla vostra solita gentilezza fatto conoscere questo componimento »⁷⁴.

Le dottrine di Nuytz vanno valutate inserendole nel conflitto sulla sovranità della Chiesa e sulle relazioni tra Stato e Chiesa innescato dal Regno sardo avviato al Risorgimento nazionale. I governi successivi alla promulgazione dello Statuto, si ispirano al liberalismo laicista, elemento illuminato e illuminante, distanziato radicalmente rispetto al governo, considerato oscurantista, retrivo e filoassolutistico, realizzato dalla Chiesa sia in campo universale, sia nel territorio pontificio. I governanti liberali subalpini fanno politica attiva, senza badare troppo alle tradizioni, alla comunità ecclesiale, alla sua costituzione essenziale, e ai suoi diritti secolari. Dal canto suo la Chiesa di Pio IX, arroccata in posizione difensiva e conservatrice, replica con l'intransigenza delle condanne dottrinali per contenere le pressioni anticlericali e il laicismo imperante⁷⁵. Si realizza sovente un dialogo tra sordi, fatto di incomprensioni profonde. Pier Carlo Boggio, valoroso docente torinese di diritto costituzionale, nella sua opera sulle relazioni tra religione e politica, si esprime più o meno come il collega canonista, sostenendo il separatismo, chiarendo che la Chiesa ha solo giurisdizione sulle coscienze e i « governi ieratici », specialmente quello pontificio, provocano solo danni alla società⁷⁶. Nell'Università di Torino era stato ben accolto *Il gesuita moderno* di Vincenzo Gioberti, opera che segna meglio di altre la lotta di un certo liberalismo contro la Compagnia di Gesù⁷⁷; col tempo circolarono anche gli ideali riformatori di credenti *sui generis* — va ricordato per tutti Tancredi Canonico⁷⁸, docente di diritto penale — insofferenti rispetto al cattolicesimo tradizionale e desiderosi di un rinnovamento profondo della vita ecclesiale.

La politica ecclesiastica piemontese fin dalla promulgazione dello Statuto si era tinta di un certo anticlericalismo: si pensi all'espulsione dei gesuiti nel 1848⁷⁹. Vi furono campagne scandalistiche contro parroci e vescovi. Seguirono le cosiddette

74. *Ibidem*, lettera di Gioberti del 16 novembre 1851 al marchese Giorgio Pallavicino in Torino, p. 551. Qui Gioberti prega il Pallavicino di segnalare a Nuytz uno svarione in cui è incorso a p. 74 dell'autodifesa, quando dice contemporanei san Bernardo e papa Eugenio IV, mentre li distanziavano trecento anni. Si tratta di uno dei numerosi errori che saranno rimproverati a Nuytz anche da Margotti, *Processo*, *op. cit.*, p. 157.

75. Cfr. Giacomo Martina, *Pio IX, (1867-1878)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1990, p. 16 ss.

76. Boggio, *La Chiesa e lo Stato in Piemonte*, *op. cit.*, I, p. 7.

77. *Il gesuita moderno*, V voll., Losanna, S. Bonamici e Compagni, 1846. Anche Nuytz ci mette del suo nella denigrazione dei gesuiti descritti come intriganti in campo politico, capaci di tutto, nel bene e nel male: Nuytz, *Il professore Nuytz*, *op. cit.*, p. 92, nota 1.

78. Aderì al movimento « Opera di Dio » del mistico polacco Andrzej Towiański. Sull'opera scientifica, Giorgio Spangher, « Canonico, Tancredi », in *Dizionario Biografico dei giuristi italiani*, I, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 412-413. Sugli interessi mistico-religiosi e sull'impegno sociale e umanitario, nobile e disinteressato, Marco Themelly, « Canonico, Tancredi », in *Dizionario biografico degli italiani*, XVIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1975.

79. Isidoro Soffietti, « L'espulsione dei gesuiti nel 1848: aspetti giuridici », in *La Compagnia di Gesù nella provincia di Torino dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto*, Torino, Società piemontese di archeologia e belle arti, 1998, a cura di Bruno Signorelli e Pietro Uscello, pp. 445-451.

Leggi Siccardi, dal nome del guardasigilli proponente, approvate nella primavera del 1850, che imponevano l'autorizzazione con regio decreto anche agli acquisti degli enti ecclesiastici e sopprimevano unilateralmente il foro ecclesiastico⁸⁰ e il diritto d'asilo, contrariamente alle disposizioni del concordato del 1839⁸¹; durante la discussione parlamentare si proclamò il principio che lo Stato può derogare ai concordati, conclusi alla pari degli altri trattati internazionali sotto la condizione *rebus sic stantibus*, quando cambino le basi politiche della sua struttura e che l'articolo 1 dello Statuto, pur riconoscendo il cattolicesimo religione di Stato, non obbliga il Regno sardo a seguire ciò che la Chiesa condanna⁸².

L'arcivescovo di Torino Luigi Fransoni⁸³, oppositore delle Leggi Siccardi, dopo essere stato imprigionato a Fenestrelle, fu esiliato. La nunziatura di Torino venne chiusa nel 1850, essendo divenuta inutile perché se Roma avrebbe voluto discutere e risolvere tutto con i concordati, Torino preferiva decidere unilateralmente, nella pienezza dei poteri di governo, tendendo alla separazione tra Stato e Chiesa⁸⁴. Nel 1855 le leggi statuali di soppressione degli ordini religiosi non socialmente utili avevano aggravato le relazioni tra Regno sardo e Santa Sede, relazioni definitivamente compromesse dagli eventi successivi: nel 1859-1860 dalle annessioni piemontesi dei territori dello Stato pontificio⁸⁵, nel 1861 dalla proclamazione del Regno d'Italia realizzata con l'auspicio di fissare la capitale a Roma e dall'acuirsi

80. Stati cattolici come l'Austria-Ungheria, la Baviera, il Belgio avevano ridotto gli stessi privilegi senza provocare frizioni con il papato perché la trattativa si era svolta in maniera paritetica con l'autorità romana. In Piemonte, Cavour e i suoi fautori erano anticoncordatari sia nello spirito del laicismo liberale sia sotto pretesto di una certa tradizione giurisdizionalistica locale, e dunque, proclamandosi pronti a fabbricare dalle fondamenta un mondo migliore, invocavano il diritto dello Stato di disciplinare la materia ecclesiastica, anche la più delicata, in via unilaterale e autoritaria.

81. Maria Franca Mellano, *Ricerche sulle leggi Siccardi. Rapporti tra la S. Sede, l'episcopato piemontese e il governo sardo*. Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 1973; Andrea Merlotti, « Dal proclama di Moncalieri alle Leggi Siccardi », in *Il proclama di Moncalieri. Protagonisti, eventi, società, Moncalieri*, Città di Moncalieri, 1999, e la relativa bibliografia.

82. Riassume la vicenda Jemolo, *Chiesa e Stato*, op. cit., p. 11.

83. Sul personaggio e sulla situazione dei cattolici dell'epoca rinvio a Maria Franca Mellano, *Il caso Fransoni e la politica ecclesiastica piemontese (1848-1850)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1964; Giuseppe Griseri, *Fransoni, Luigi*, in D.B.I., 50, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1998, pp. 256-259.

84. Arturo Carlo Jemolo, *Stato e Chiesa in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi, 1948; Giovanni Spadolini, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Firenze, Vallecchi, 1954; Cesare Magni, *I subalpini e il concordato. Studio storico-giuridico sulla formazione delle leggi Siccardi*, Padova, Cedam, 1967; Antonio Marongiu, *Storia del diritto italiano. Ordinamenti e istituti di governo*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1989, pp. 466-468.

85. E' interessante la lettura delle memorie di un valoroso combattente di ogni campagna risorgimentale, poi ministro della guerra nel 1867 e senatore: Genova [Giovanni Thaon] di Revel, *Da Ancona a Napoli. Miei ricordi*, Milano, Fratelli Dumolard, 1892. Contengono il resoconto della conquista militare del regno delle Due Sicilie e dello Stato della Chiesa, senza alcuna dichiarazione di guerra preventiva come esigevo il diritto internazionale bellico, da parte del Regno di Sardegna bramoso di compiere l'unità nazionale italiana. Il resoconto induce a riflettere sull'azione dell'esercito invasore, non sempre accolto amichevolmente dagli altri italiani, ma sempre pronto a passare per le armi o, in subordine, a spedire in galera chiunque si fosse opposto. E' significativo l'esempio di Pesaro, dove, dopo avere occupata la città, il generale Cialdini chiese anche la capitolazione della rocca Costanza in cui si erano ritirati i militari pontifici; egli volle parlamentare, alla sua maniera e forzando gli usi bellici vigenti in Europa, coll'ultimo delegato apostolico di Urbino e Pesaro, monsignor Tancredi Bellà, che appoggiandosi a ragioni giuridiche, evidentemente giudicate inopportune dai conquistatori, si permise di

della questione romana, senza preoccuparsi del carattere internazionale⁸⁶ della Città eterna simbolo e sede della cristianità; infine, dalle leggi eversive dell'asse ecclesiastico del 1866 e 1867.

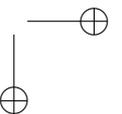
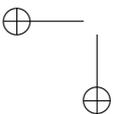
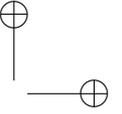
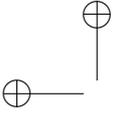
Nuytz è stato protagonista del Risorgimento come seminatore di idee per i giuristi e per gli uomini di governo; adottando un paragone tessile, può dirsi che, se l'amministrazione liberale subalpina tesseva la trama complessiva, Nuytz tesseva l'ordito e fiancheggiava in ogni aspetto la politica ecclesiastica governativa. Inoltre, attraverso i suoi spunti regalisti applicati alla struttura liberale dello Stato sardo, può essere visto in una duplice veste: da un lato in chiave di continuità col giurisdizionalismo settecentesco subalpino, dall'altro nel ruolo di anticipatore e preparatore del futuro diritto ecclesiastico. Nella sua opera, autentica fucina di idee sulla configurazione dei rapporti tra religione e politica, sempre in assoluta sintonia col governo, fornisce una visione sostanzialmente strumentale dei rapporti tra Stato e Chiesa, visione che tende a complicati e ardui obiettivi: al separatismo, alla libertà di coscienza, alla rivalutazione della funzione sociale del fenomeno religioso, a rivalutare i diritti dei laici, a rivendicare una sorta di democrazia nella vita ecclesiale, a svincolare clero e fedeli dalla dipendenza dai decreti delle congregazioni romane e dalla supremazia della Santa Sede, alla fine del potere temporale del papato, all'avversione per l'infallibilità pontificia e, con accenti scismatici, all'insofferenza per una buona parte della Chiesa istituzionale per puntare alla costituzione di una « Chiesa nazionale ». Evidentemente la sua opera rappresenta una specie di palinsesto, dove si ritrovano elementi culturali e giuridici di natura differente, da Nuytz rielaborati poi in maniera intelligente e non disinteressata per conferire una pretesa di legittimità, nientemeno che canonica, all'azione dei ministri subalpini. Si va dalle suggestioni ecclesiali « democratiche » d'origine luterana e protestante al giansenismo, dal giurisdizionalismo di stampo anticuriale al giuseppinismo assolutistico, dall'antinfallibilismo di maniera all'antinfallibilismo evolutosi proprio nel corso del pontificato di Pio IX, papa risoluto a definire una volta per tutte, come effettivamente accadde nel 1870, le opinioni teologiche sulla questione.

protestare « contro l'attacco ingiustificabile dei Piemontesi ». Allora « il Generale, reso nervoso dall'incidente [...] giunto sul posto significò a monsignor Bella che, non essendo possibile la resistenza, le leggi della guerra imponevano di risparmiare un'inutile perdita d'uomini. Per ciò se il Comandante non rendeva la Rocca, egli l'avrebbe presa di forza, e avrebbe fatto fucilare il Comandante e chi aveva le mani in pasta. Ci pensi monsignore [sic], e lo licenziò. [...] monsignore [...] rientrò nella Rocca, e conoscendo i Piemontesi, perché era stato nel 1848 inviato da Pio IX al campo di Carlo Alberto, prescelse la resa all'eventualità accennata da Cialdini. Monsignor Bella fu mandato prigioniero di guerra in Piemonte » (p. 40). Come si va riscoprendo oggi, anche grazie al paziente e leale lavoro dell'Ufficio storico dello Stato Maggiore dell'Esercito, la resistenza di alcune piazzeforti del regno delle Due Sicilie, per esempio Civitella del Tronto, si concluse con la resa spontanea seguita dalle condanne a morte di numerosi resistenti, ufficiali, soldati e cappellani. Cfr. il ben documentato saggio di Gigi Di Fiore, *I vinti del Risorgimento. Storia e storie di chi ha combattuto per i Borbone di Napoli*, Torino, UTET-Libreria, 2004, pp. 230-231. Secondo Genova di Revel, invece, a Civitella furono soltanto fucilati « un frate ed i due capi briganti » i quali, afferma di Revel, avevano deciso la resistenza della piazzaforte (*Da Ancona a Napoli, op. cit.*, pp. 152-153).

86. « Roma e l'unità d'Italia. I fatti dell'autunno 1867 », in *Capitolium*, 3-4 XLIII (1968), numero monografico speciale; *Cronistoria di Roma capitale. Cronaca inedita dell'Unità d'Italia* a cura di Aldo De Jaco, Roma, Editori Riuniti, 1970.

Aspetti diversi e vitalità del Risorgimento gestito dai piemontesi : i politici liberali volevano liberare, con la guerra, l'Italia dal dominio straniero, compreso quello pontificio ; Nuytz voleva liberare, con la formazione culturale, il diritto canonico dalla dipendenza dal papa e dalla curia. Ognuno combatteva nel modo che gli era più congeniale la propria battaglia di liberazione. E dopo, che sarebbe accaduto se i progetti culturali del professore di Torino si fossero compiuti ? Affossata in parte la cultura giuridica millenaria della tradizione canonistica cattolica, il diritto canonico delineato dal docente torinese sarebbe diventato del tutto espressione della politica contingente e opportunistica. Staccate le « Chiese nazionali » dal giogo — che Nuytz non considera né leggero né soave — del sommo pontefice (di cui tra l'altro si progetta intensamente lo spossamento del millenario, legittimo dominio temporale), affidate infine le stesse « Chiese » alla « potestà indiretta negativa sulle cose sacre » degli Stati e dei governi, cosa sarebbero diventate le comunità cattoliche se si fosse realizzato il progetto di Nuytz ? La risposta è quasi ovvia, provenendo dalla variegata storia europea.

Nuytz ha reso grandi servigi intellettuali non soltanto al governo di Torino ma al liberalismo europeo contemporaneo. Con le sue dottrine egli prepara la veste giuridica, per quanto anticuriale ed eterodossa, alla fine del dominio temporale del sommo pontefice considerato un'usurpazione e un abuso, e principalmente alla laicizzazione della società : il primo risultato di rilievo è che così si avvia la tendenza a escludere la religione dalla sfera istituzionale, la religione diventa sempre di più un fatto privato nella dimensione auspicata dal liberalismo subalpino. L'opera di Nuytz, sebbene pesantemente avversata dalla Santa Sede — che non poteva non scorgervi in linea di principio un gravissimo *vulnus* ai propri diritti tradizionali e alla sovranità della Chiesa — rimane importante e originale anello di congiunzione tra passato giurisdizionalista e presente risorgimentale, caposaldo dell'interpretazione del diritto canonico secondo il pensiero liberale.



**LE SPECTRE TURINOIS D’UN RENOUVEAU DU
GALLICANISME ET DU FÉBRONIANISME.
LA CONDAMNATION ROMAINE DES THÈSES
JURIDICIONALISTES DU CANONISTE GIOVANNI
NEPOMUCENO NUYTZ (1851)**

SYLVIO HERMANN DE FRANCESCHI

*École pratique des hautes études
Laboratoire d’études sur les monothéismes (UMR 8584)*

DANS LE COMBAT PLURISÉCULAIRE qui a sans cesse opposé le magistère romain aux mouvances catholiques antiromaines, soucieuses de préserver en Europe les acquis d’une longue tradition jurisdictionaliste, le début des années 1850 est un moment crucial¹. En un peu plus d’une année, d’août 1851 à décembre 1852, le Saint-Siège frappe impitoyablement quatre ouvrages caractérisés par un féroce antiromanisme régaliste et marque ainsi sa volonté d’opposer l’inébranlable maintien de ses prétentions souveraines face à la crise gallicane qui sévit en France à la mi-XIX^e siècle et aussi face à sa progressive éviction politique de la péninsule italienne, alors même qu’ont été adoptées en 1850 les lois Siccardi. L’offensive romaine commence le 22 août 1851, lorsque, par le bref *Ad Apostolicæ Sedis fastigium*, Pie IX condamne les *Institutiones iuris ecclesiastici* (1844) et

1. Sur la crise gallicane de la mi-XIX^e siècle, voir Austin Gough, *Paris and Rome. The Gallican Church and the Ultramontane Campaign, 1848-1853*, Oxford, Clarendon Press, 1986, *Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIX^e siècle* (trad. française Michel Lagrée), Paris, Éditions de l’Atelier, 1996. Pour une présentation générale du catholicisme antiromain à l’âge libéral, on se permet de renvoyer à Sylvio De Franceschi, « Le pouvoir indirect du pape au temporel et l’antiromanisme catholique des âges pré-infaillibiliste et infaillibiliste : références doctrinales à Bellarmin et à Suárez dans la théologie politique et l’ecclésiologie catholiques du début du XIX^e siècle à la mi-XX^e siècle », *Revue d’histoire de l’Église de France*, t. 88, 2002, p. 103-149.

les *Tractationes in ius ecclesiasticum universum* (1844-1848) du canoniste turinois Giovanni Nepomuceno Nuytz (1800-1874). Un mois plus tard, le 27 septembre 1851, le *Manuale compendium iuris canonici* (1839-1841) de l'abbé Jean-François-Marie Lequeux (1796-1866) est mis à l'Index avec les deux titres de Nuytz. Les efforts du Saint-Siège ne s'arrêtent pas là, et le 22 janvier 1852, l'*Histoire de l'Église de France* de l'abbé René-François Guettée (1816-1892) est à son tour inscrite sur le catalogue d'infamie chrétienne² — sept volumes étaient parus à partir de 1847 —, suivie, le 7 décembre 1852, par la *Theologia dogmatica et moralis* (1789) du théologien français Louis Bailly (1730-1808). Manifestement, le souverain pontificat a décidé de procéder à une reprise en main de canonistes et de théologiens qui, au lieu de défendre ses droits comme leurs fonctions les y invitent expressément, semblent au contraire favoriser les arguments des auteurs opposés aux revendications politiques et civiles de la papauté.

Il ne s'agit pas ici d'entrer dans le détail d'affaires particulièrement complexes et qui ont suscité en leur temps beaucoup d'émotion parmi les catholiques. Plutôt, à partir du cas de Giovanni Nepomuceno Nuytz, de revenir sur les motifs qui sont invoqués par la curie romaine et sur les justifications qu'elle oppose à ses adversaires. L'affaire est d'autant plus importante que le bref *Ad Apostolicæ Sedis fastigium* a copieusement nourri, treize ans plus tard, le *Syllabus* de Pie IX, puisque du document de 1851 ne dérivent pas moins de dix-huit des quatre-vingts propositions condamnées en 1864, en l'occurrence les propositions 24, 25, 34, 35, 36, 38, 41, 42, 65 à 67 et 69 à 75. Après une licence en droit obtenue à Turin en 1824 et un doctorat, toujours dans les disciplines juridiques, Nuytz est nommé en 1836 second professeur extraordinaire à la Faculté de droit de l'Université turinoise. Il y occupe ensuite, de 1844 à 1852, la chaire de droit canonique, qu'il est évidemment obligé d'abandonner après sa condamnation en 1851 pour dès lors enseigner exclusivement le droit romain. Son œuvre marque l'apogée d'un juridictionnalisme de l'école de droit de Turin qui s'insère dans une longue tradition de gallicanisme savoyard remontant au règne du duc Charles-Emmanuel I^{er} et qui a été notamment illustrée par Giuseppe Cridis (1766-1838) et Michelangelo Tonello (1800-1879)³. Depuis le début du XVII^e siècle, les juristes turinois n'avaient assurément rien à en-

2. Sur la condamnation de l'*Histoire de l'Église de France* de René-François Guettée, voir Sylvio De Franceschi, « Antiromanisme historiographique et gallicanisme jansénisant. René-François Guettée et la mise à l'Index de son *Histoire de l'Église de France* (1852) », *Histoires antiromaines. Antiromanisme et critique dans l'historiographie catholique (XVI^e-XX^e siècles). Actes de la journée d'études de Lyon (24 septembre 2010)*, éd. Sylvio De Franceschi, *Chrétiens et Sociétés, Documents et mémoires*, 15, Lyon, 2011, p. 115-149 et *id.*, « L'ultime surgeon de la tradition historiographique gallicane. La romanité ecclésiale jugée par l'*Histoire de l'Église de France* (1847-1856) de René-François Guettée », *Histoires antiromaines II. L'antiromanisme dans l'historiographie ecclésiastique catholique (XVI^e-XX^e siècles). Actes de la journée d'études de Munich (13 septembre 2012)*, éd. Franz-Xaver Bischof et Sylvio De Franceschi, *Chrétiens et Sociétés, Documents et mémoires*, 23, Lyon, 2014, p. 181-210.

3. Pour un tableau de la situation politico-religieuse des États de Savoie à la même époque, consulter l'étude classique de Francesco Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo-piemontese (1825-1870)*, Milan, Marzorati, 1970. Sur le juridictionnalisme des juristes turinois, voir l'ouvrage fondamental d'Alberto Lupano, *Verso il giurisdizionalismo subalpino. Il De regimine Ecclesiæ di Francesco Antonio Chionio nella cultura canonistica torinese del Settecento*, Turin, Deputazione subalpina di storia patria, 2001.

vier à l’antiromanisme de leurs émules français et ils suscitaient régulièrement la méfiance exaspérée de la curie romaine.

Comme à leur habitude, censeurs et consultants ont pris le temps de mûrement délibérer leur décision : un premier examen des *Tractationes* de Nuytz a lieu lors de la *feria quinta* du 19 septembre 1850. Est alors évalué le rapport rendu par Mgr Giovanni Battista Cannella († 1859), consultant de la Congrégation de l’Index. Les remarques et récriminations de Mgr Cannella portent essentiellement sur la première partie — les *Prolegomena* et le traité *De potestate Ecclesiæ* —, parue à Turin en 1846, sur la quatrième partie — le traité *De personis* —, publiée en 1850, et sur la très délicate cinquième partie — le traité *De matrimonio* —, parue dès 1848 et qui devait inspirer la loi de novembre 1852 sur le mariage civil. Dès le début de son rapport, suscité par la publication de la 5^e partie des *Tractationes*, Mgr Cannella donne libre cours à son exaspération, dénonçant d’emblée « l’horreur des doctrines qui servent de fondement à l’instruction de la jeunesse turinoise »⁴. Il relève que les différentes parties de l’ouvrage sont solidaires entre elles et que, si modérée qu’elle semblât à sa parution, la première section ne devait pas en réalité être reniée par les suivantes. Les critiques faites à Nuytz par son censeur romain se regroupent essentiellement sous trois rubriques cruciales : les rapports entre Église et État, les droits du pape et les compétences respectives des deux puissances en matière matrimoniale. Le premier reproche fait à Nuytz par Mgr Cannella porte sur des conceptions ecclésiologiques pour le moins douteuses. Nuytz, est-il relevé, parle toujours d’« Église chrétienne », définie comme « celle qui a été instituée par le Christ et qui est réglée sur ses lois », « *illa quæ a Christo instituta fuit et ad eius leges exigitur* » (*Tractationes in ius ecclesiasticum*, I, § 70). Certes, Nuytz reconnaît que l’Église est une, sainte, catholique et apostolique et que son unité est primordialement de doctrine (*ibid.*, I, § 88) — en quoi il demeure d’une catholicité rigoureusement orthodoxe —, mais il admet aussi sans frémir que l’*Ecclesia Christiana* peut parfaitement s’accommoder d’autres Églises qui n’ont pas la même conception de Dieu (*ibid.*, I, § 9). D’après Nuytz, pour maintenir son unité, l’Église chrétienne doit seulement se conformer à la loi de nature (*ibid.*, I, § 119)⁵ ; elle ne détient pas de puissance coercitive (*ibid.*, I, § 120)⁶ ; en aucun cas elle n’exerce de

4. Voir le rapport de Mgr Cannella, ACDF [Archivio della Congregazione per la dottrina della fede], *Index, Protocolli*, 1849-1851, f°324r° : « *Denunciata con sommo impegno la quinta parte dell’opera del Nuytz, sebbene a colpo d’occhio se ne conoscesse la perversità, stimai mio dovere di pregare il Reverendissimo Padre Segretario, onde procurasse le altre parti, perché tutto trasparisse e senza velo l’orrore delle dottrine che servono di base all’istruzione della gioventù torinese* ».

5. Cité *ibid.*, f°325r° : « *Quæ diximus de Ecclesiæ potestate ad naturalem rationem res exigendo, eadem, nisi quid noui reuelatio præferat utpotequæ legis naturalis pars sunt, in ipsa Christiana Ecclesia retinenda sunt, eo maxime quod, cum Ecclesia Christiana ad omnes orbis partes pertineat, res ipsa ostendit Deum uoluisse ut eius potestas naturali legi, quæ eadem ubiuis est, consonaret. Ast, quod magis est, quæ nos de Ecclesiæ potestate, ex naturali ratione duximus cum ipsa reuelatione mirifice concordant* ».

6. Cité *ibid.*, f°325r° : « *Ecclesiam potestatem inferendæ uis non habere diximus. Re ipsa, Christus semper tantum dixit si quis uult post me uenire, abneget semetipsum et tollat crucem suam, et sequatur me : idem Apostolis non mandauit ut eos qui resisterent ui adigerent, sed magis ut delinquerent, aiendo quicumque uos non receperit, neque audierit sermones uestros, exeuntes foras de domo uel ciuitate, excutite puluerem de pedibus uestris : quod si nocere quis tentaret non resistendi, sed fugiendi consilium dedit, aiendo cum uos persequentur in ciuitate ista fugite in aliam. Petrus autem diuinæ uoluntatis testis,*

pouvoir temporel, ni direct, ni indirect (*ibid.*, I, § 128) — le rejet est ici explicite de la thèse bellarminienne de la *potestas indirecta* du souverain pontife *in rebus temporalibus* —, et en aucun cas il n'est possible de lui reconnaître de for (*ibid.*, I, § 153, n. 4). Propos qui avaient dû suffire à provoquer la méfiance des censeurs. Sans compter les considérations que Nuytz consacrait au schisme de 1054 : à l'en croire, la responsabilité des papes était exorbitante dans la séparation entre les deux Églises, l'orientale et l'occidentale, qui ne se distinguaient en réalité que par les deux chefs qu'elles s'étaient respectivement donnés (*ibid.*, IV, § 137)⁷. Quant à la *potestas iurisdictionis* — rigoureusement distincte de la *potestas ordinis* — reçue du Christ, elle ne conférait à l'Église que le moyen de s'administrer et de conserver un indispensable accord entre ses membres (*ibid.*, IV, § 15)⁸. L'autorité ecclésiastique pouvait parfois recevoir de la puissance civile un pouvoir temporel, mais il était révocable et se confondait alors avec la *potestas* qui revenait à l'évêque de par la nature même de l'Église (*ibid.*, IV, § 200)⁹. Mgr Cannella notait avec effroi que, pour Nuytz, les causes matrimoniales ressortissaient à la sphère temporelle. Le pieux censeur relevait également que les droits conférés par Nuytz aux gouvernants étaient exorbitants : ils détenaient un pouvoir indirect *in rebus spiritualibus* quand même fussent-ils infidèles (*ibid.*, IV, § 32)¹⁰ ; ils pouvaient employer tous moyens pour empêcher les dommages que la puissance ecclésiastique voulût leur causer, que les prélats se continssent même dans les limites de leur pouvoir spirituel ou qu'ils en vinssent à les excéder. Nuytz reconnaissait à l'autorité séculière le double privilège de l'*exequatur* et de l'appel comme d'abus (*ibid.*, I, § 157). En cas de conflit entre les deux puissances, les lois civiles devaient systématiquement prévaloir aux ecclésiastiques. Par rapport à l'Église, les hérétiques et les schismatiques étaient, selon Nuytz, dans la même position que les infidèles, et le pouvoir ecclésial ne s'exerçait pas plus sur les premiers que sur les seconds (*ibid.*, IV, § 38)¹¹. Le choix

et interpres optimus ad episcopos scribens non uim suasit, sed dixit pascite qui in uobis est gregem Dei, prouidentes non coacte, sed spontanee secundum Deum ».

7. Cité *ibid.*, f°325v° : « Attamen a suo proposito Constantinopolitani Episcopi non declinarunt, exindeque exorta, misera, lugendaque Ecclesiae scissio in duas partes, in Occidentalem, quae Romanum, et in Orientalem, quae Constantinopolitanum episcopum loco Summi Pontificis habet. Nimia quoque Romanorum Pontificum arbitria ad hoc dissidium contulerunt, inceptumque fouerunt, auxerunt. ».

8. Cité *ibid.*, f°325v° : « Iurisdiction non ab ordine pendet, sed ex ipsa societatis natura descendit, quam Ecclesia habet. Instituta ob beatitudinis sempiternae finem, aliquem actionum concentum in membris desiderat, administrationem aliquam exposcit, quae duo sine regulis atque rectoribus concipi nequeunt : regula autem atque rector potestatem regendi ac ideo iurisdictionem supponunt ».

9. Cité *ibid.*, f°326r° : « Præter potestatem ex ipsa rei natura episcopatus inhærentem, sicuti § 195 diximus, alia est ipsi aliunde attributa. Hæc potestas duplicis generis esse potest. I. Esse potest temporalis a ciuili imperio uel expresse uel tacite concessa, reuocanda propterea cum liberit ab eodem ciuili imperio, utpote cum eius potestas inalienabilis sit (uide partem nostram I §15). Hæc tamen quamdiu Ecclesiae relinquatur, cum episcopali potestate ex ipsa natura Ecclesiae competente confunditur, eiusque uices sequitur ».

10. Cité *ibid.*, f°326r° : « Viceuersa, infidelis, qui ciuili imperio in illo loco potiat, ubi Ecclesia Christiana radices iecit, tamquam hoc instructus, iura huius potestatis propria exercere potest tam in fideles, quam in Ecclesiam ipsam, et inter alia exercebit in Ecclesiam potestatem illam quam uocant indirectam, negatiuam in sacra, quamque nos in parte II §§ 114, 126, ad ciuili imperii iura pertinere docuimus. Ecclesia itaque, quae officium docet, ipsa ante omnes officio parendo, hanc potestatem agnoscere, seseque huic et subiicere et accomodare deberet ».

11. Cité *ibid.*, f°326v° : « Fidelis ille qui aut ab Ecclesia se separat, aut inuitus Ecclesiae facto separatur, infideli similis euadit. Ideo in uniuersum illa quae de infidelibus diximus ad hunc trahenda sunt. Itaque

de la religion devait toujours être libre, et chacun était en liberté de soutenir les principes religieux qu’il souhaitait du moment qu’ils ne missent pas en cause la sécurité d’autrui (*ibid.*, IV, § 31)¹². Quant aux rapports entre les deux puissances, l’ecclésiologie de Nuytz était régaliste et se conformait à la doctrine que les auteurs gallicans et josphistes n’avaient cessé de défendre.

Touchant la question, toujours épineuse, de la hiérarchie ecclésiastique et du gouvernement interne de l’Église, les positions de Nuytz ne devaient guère plus convenir au goût sourcilleux des censeurs romains. Mgr Cannella remarque en premier lieu que Nuytz circonscrit soigneusement la puissance épiscopale. À en croire le canoniste turinois, les évêques n’ont pas reçu de *potestas iurisdictionis* sur le monde entier : leur grade ne leur confère qu’une aptitude particulière à exercer l’autorité que réclame pour eux la raison du bon gouvernement (*ibid.*, IV, § 123)¹³. En second lieu, évidemment, le rôle du pape. Pour Nuytz, le souverain pontificat doit son existence à la nécessité d’un centre dans l’Église, à l’initiative propre du Christ, qui a ordonné aux Apôtres de régir et de propager l’Église et qui a placé saint Pierre à la tête du collège apostolique ; au besoin de perpétuer dans la communauté ecclésiale une primatie épiscopale ; au *consensus omnium Ecclesiarum* ; à la succession pétrine dans l’évêché romain ; à l’aveu, enfin, des conciles généraux (*ibid.*, IV, § 135). Il reste que, pour Nuytz, le siège du souverain pontificat peut, par décret conciliaire ou décision des fidèles, être transféré ailleurs qu’à Rome (*ibid.*, IV, § 156). Reprenant les positions définies par la célèbre Déclaration des Quatre Articles de 1682, véritable charte du gallicanisme classique, Nuytz estime que le pape ne jouit pas du privilège, contesté, de l’infaillibilité excathédrale. À la question de savoir si le pontife romain est si au-dessus du concile général que nulle assemblée conciliaire ne peut être tenue sans son accord, qu’il peut toujours, et selon son bon plaisir, dissoudre un concile déjà réuni, et qu’enfin, il peut rendre caduques les décisions conciliaires déjà prises par le seul fait de ne pas les approuver, Nuytz répond par la négative et emboîte le pas à la Déclaration des Quatre Articles (*ibid.*, IV, § 143). Quant aux droits du pape, Nuytz relève qu’il y a des auteurs pour les borner sagement à recueillir les avis dans les causes dogmatiques, à réunir les conciles et à décider des controverses de discipline universelle de l’Église, où se fait le plus sentir le besoin inamissible d’uniformité. Nuytz reconnaît qu’il y a eu des canonistes pour soutenir d’autres maximes et qu’elles ont prévalu à l’époque médiévale, finissant par attribuer au souverain pontife, après nombre d’usurpations successives, un pouvoir absolu dans l’Église (*ibid.*, IV, § 145)¹⁴, mais il est évident que le temps

inter hunc et Ecclesiam, hunc et fideles cæteros solum intercedit naturæ ius, quæmadmodum in infidelibus obtinere iam uidimus ».

12. Cité *ibid.*, f°326v° : « *Religio uera non prodest, nisi spontanea sit : ac unicuique a natura religionis eligendæ libertas concessa, modo hæc iura aliena non lædat, id est ea principia non profiteantur, quæ cum aliorum securitate componi non possint ».*

13. Cité *ibid.*, f°327r° : « *Maxime tamen ille erraret, qui hominem episcopali ordine donatum ob id illico potestate iurisdictionis in uniuerso orbe instructum esse sibi persuaderet. Confusio, et Ecclesiæ euersio, quæ exinde proficisceretur, id credere uetat. Propterea dicendum episcopum ipsum, qui inter ordinatos in eminentiori gradu uersatur, in uim ordinationis suæ nihil aliud accipere quam peculiarem aptitudinem ad potestatem exercendam quam boni regiminis ratio ipsi committi exposcat ».*

14. Cité *ibid.*, f°328r° : « *Sed alii sunt erga Summum Pontificem multo liberaliores, qui libero Principium comparantes, in uniuersa Ecclesia et uniuerso in orbe facultatem ei concedunt agendi quidquid uelit.*

est désormais révolu des rêves nostalgiques de théocratie romaine. Enfin, Nuytz revient sur le problème de la réunion entre les mains du pape de la suprême autorité spirituelle dans l'Église et du pouvoir temporel sur les États du patrimoine de saint Pierre : il rappelle que doivent être distinguées deux personnes dans le souverain pontife, que les deux puissances doivent être en lui non moins soigneusement distinctes et ne jamais se soutenir l'une l'autre, au risque, sinon, de renouveler les crises de la fin du Moyen Âge (*ibid.*, IV, § 153)¹⁵. L'antiromanisme de Nuytz était ici patent, et il reprenait volontiers à son compte des positions que deux siècles et demi auparavant, le Vénitien Paolo Sarpi (1552-1623), lui aussi canoniste et lui aussi proche des gallicans, avait déjà soutenues en péninsule italienne.

La question du mariage ancrerait dès lors la confrontation entre le juriste turinois et son censeur romain dans l'actualité politique la plus brûlante. Il est vrai que Nuytz affichait brutalement ses convictions. D'après lui, le mariage n'était pas, en propre rigueur du terme, un sacrement, et sa dimension sacramentelle était distincte, accessible et parfaitement séparable de sa qualité contractuelle (*ibid.*, V, § 867, n. 1)¹⁶. Le sacrement matrimonial n'était pas autre chose que le rite sanctifiant par quoi l'Église opérait la bénédiction des époux (*ibid.*, V, § 860), et le pouvoir ecclésial pouvait certes désirer, mais n'était pas en droit d'exiger que chaque mariage fût un sacrement (*ibid.*, V, § 897). En vertu du droit de nature, ajoutait Nuytz, le lien matrimonial n'était pas indissoluble (*ibid.*, V, § 1427)¹⁷. Le juriste turinois remettait à la puissance civile le droit de définir des empêchements dirimants (*ibid.*, V, § 910-911)¹⁸ — l'inobservance de ses lois pouvait d'ailleurs être un cas de nullité, et seul le pouvoir séculier avait le droit de dispenser des empêchements qu'il

Hæc doctrina Medio Æuo et præualuit, et ad actum deducta fuit, et quantumuis ea hodie ab omnibus non probetur, tamen effectus quos superioribus temporibus inuexit adhuc manent : id est Summus Pontifex in illius amplissimæ potestatis possessione fere adhuc uersatur quam, illa doctrina iuuante, ipse ad se traxit ».

15. Cité *ibid.*, f°328v° : « Nos hoc loco id unice asseruimus Pontificiam regiamque qualitatem in episcopo romano distinctas manere ita ut ipse duas ueluti diuersas distinctasque personas exhibeat : quapropter tamquam Rex potestatem ciuilem exercet in eos omnes qui in romana ditione sunt, quamcumque ad religionem ipsi pertineant ; contra, tamquam Pontifex, spiritualem potestatem exercet in eos solos qui Ecclesiæ Christianæ membra sunt eique cohærentes manent. Hæc duarum personarum distinctio obiectas difficultates sane diminuit. Dum uero episcopus romanus potestatem in Christianæ Ecclesiæ membra suo in solo agentia exercet, maxime cauebit ne ob fines spirituales, temporalem potestatem adhibeat, aut uiceuersa potestatem spiritualem, ob fines temporales interponat, secus ipse spiritualem potestatem, cuius curam præcipuam habere debet, despectui obiicent et maxime infirmans, Religioni grauiter nocebit. Heu nimis, hic modus, quem seruare difficillimum est, seruatus semper non fuit ».

16. Cité *ibid.*, f°329r° : « Vulgo docent Christum matrimonium ad sacramenti gradum euexisse. Hoc ferri nulla ratione potest, sed uerius est sacramentum a Deo institutum fuisse quo coniuges uel in acto ipso contractus, uel post contractum, sanctificarentur : reuera ex dictis (§ 866) matrimonium stare potest, quin sacramentum sit : si uero Christus contractum ipsum ad sacramenti gradum euexisset, matrimonii contractus concipi non posset quin ille sacramentum simul referret ».

17. Cité *ibid.*, f°329r° : « Matrimonii solutionem, quæ tum per religiosam professionem, tum per rescriptum fit, multi explicare nesciunt, sed id nullo negotio fit si aduertat ex iure naturæ matrimonium indissolubile non esse, id est naturam a dissolutione uehementer dehortari, sed eam absolute non prohibere ».

18. Cité *ibid.*, f°329v° : « De impedimentis dirimentibus grauis est quæstio, num humana potestas ciuilis et ecclesiastica ea inducere ualeat. § 911. De potestate ciuili haud dubia res est eam huius generis impedimenta inducere posse ; is qui ciuilis imperii fundamenta noscat negare nequit [...]. Reuera ciuiles imperantes hanc potestatem nullo non tempore exercuerunt, et quidem hoc factum est nedum a principibus ethnicis, aut heterodoxis, sed etiam a christianis catholicis, deque ea re constat tum ex romanarum

avait définis (*ibid.*, V, § 1172)¹⁹. Les fiançailles et les procès relatifs à elles et au mariage demeuraient évidemment de la compétence exclusive de la puissance civile (*ibid.*, V, § 1450-1453). L'Église ne pouvait définir aucun empêchement, et si d'aventure elle venait à le faire, elle n'en était juridiquement capable que par délégation du pouvoir séculier. Certes, le concile de Trente affirmait ouvertement le contraire, mais ses canons n'avaient pas valeur de dogme lorsqu'ils traitaient des empêchements dirimants ; quand même fussent-ils dogmatiques, il n'en demeurerait pas moins qu'ils s'étaient alors immiscés dans la sphère du temporel et avaient disposé ainsi des affaires d'autrui (*ibid.*, V, § 912-913). Sur le mariage comme sur les rapports entre Église et État, Nuytz défendait féroce­ment les privilèges de la puissance civile ; ses thèses ne pouvaient manquer de heurter les convictions des défenseurs de l'autorité pontificale.

Le rapprochement a du reste été vite fait entre un discours que les censeurs romains qualifient spontanément de régaliste et les positions agressivement définies en 1763 par Jean-Nicolas de Hontheim (1701-1790), plus connu sous le pseudonyme latin de Febronius, dans son *De statu Ecclesie præsenti et de potestate legitima Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christiana compositus* — l'ouvrage avait été mis à l'Index le 27 février 1764. Le nom de Febronius est immédiatement évoqué par Mgr Cannella, en compagnie de celui du canoniste autrichien Joseph Valentin Eybel (1741-1805), qui avait publié en 1782 une brochure intitulée *Was ist der Papst ?* — le texte avait été censuré par le bref *Super soliditate* du 28 novembre 1786. Mgr Cannella note que les théologiens ont été nombreux à répondre à Febronius et à Eybel, et il cite pêle-mêle Pietro Ballerini (1698-1769), qui avait notamment publié un *De vi ac ratione primatus Romanorum Pontificum* (1766) et un *De potestate ecclesiastica Summorum Pontificum* (1768) contre la doctrine du *De statu Ecclesie præsenti*, Francesco Antonio Zaccaria (1714-1795), auteur d'un explicite *Anti-Febronio, ossia Apologia storico-polemica del primato del Papa* (1767) par la suite défendu dans son *Antifebronius uindicatus, seu suprema Romani Pontificis potestas aduersus Justinum Febronium iterum adserta et confirmata* (1771-1772), Tommaso Maria Mamachi (1713-1792), qui avait fait paraître en 1787 sous le pseudonyme de Pistus Alethinus des *Epistolæ ad auctorem anonymum opusculi inscripti Quid est Papa*, ou encore le cardinal Giacinto Sigismondo Gerdil (1718-1802), qui avait produit en 1789 une *Confutazione di due libelli contro il Breve Super soliditate* complétée en 1791 par une *Apologia compendiosa del Breve Super soliditate*. Mgr Cannella rappelle que les thèses fébronniennes ont été frappées à trois reprises par le magistère romain, évidemment lors de la mise à l'Index du *De statu Ecclesie præsenti* le 27 février 1764, mais encore par un bref de Clément XIII du 14 mars de la même année adressé aux principaux

legum codicibus, tum aliunde, adeo quidem ut dirimentia impedimenta quæ nunc extant, si pauca excipias recentiori tempore inuecta, quæ tamen tacito principum suffragio attribui queunt, a ciuili potestatis facto originem ducunt. Quæ autem ab aduersantis sententiæ patronis obiciuntur, ita futilia sunt ut sane mouere neminem queant ».

19. Cité *ibid.*, f°330r° : « *Viceuersa, dirimentia impedimenta quippe quæ per ciuilem legem existunt, a sola ciuili potestate tollenda essent : ac re quidem uera constat Romanos Imperatores et Gothorum Reges ab huius generis impedimentis dispensasse : et hodiernum apud nos ciuili potestas, quod attinet ad Hebræos et ad hæreticos dispensat ».*

évêques d'Allemagne et enfin par le bref *Super soliditate* de 1786. Condamnations successives en dépit desquelles Nuytz, est-il noté, n'a pas hésité à adopter « les principes pernicious » de Febronius et à soutenir, selon Mgr Cannella, « les erreurs relatives au mariage expressément condamnées par le concile de Trente et par la bulle *Auctorem fidei* de Pie VI contre le synode de Pistoie »²⁰. La suite du rapport de Mgr Cannella était une précise et confondante confrontation entre les thèses fébronienues et les positions de Nuytz. Ainsi le censeur remarquait-il, à partir des réfutations de Zaccaria, que pour Febronius, qui reprenait d'ailleurs là une opinion défendue par le juriste Samuel von Pufendorf (1632-1694), « *Ecclesia Status non est* »²¹ — or Nuytz ne disait pas autre chose lorsqu'il affirmait que l'Église « n'était pas une société visible, universelle et indépendante, comme l'entendent les catholiques, mais seulement un collège accueilli sur le territoire d'un prince temporel, à l'instar des protestants »²². Febronius avait affirmé que les évêques tenaient leur juridiction directement du Christ²³, qu'ils en avaient hérité des Apôtres, dont ils étaient les successeurs et qui l'avaient reçue immédiatement du Christ²⁴. Il avait également soutenu que, dans l'administration de leurs diocèses, les évêques détenaient un pouvoir aussi bien d'ordre que de juridiction : ils pouvaient donc consacrer les hosties, absoudre des péchés, conférer les ordres, baptiser, délivrer les autres sacrements, accorder des bénédictions, mais aussi légiférer en matières sacramentelles et disciplinaires, porter des condamnations, et nommer ou destituer des ministres ecclésiastiques²⁵. Febronius avait hautement prétendu aussi qu'il était certain que le pouvoir qui avait été remis par le Christ aux Apôtres pour diriger leurs Églises respectives avait été absolu et illimité²⁶. À en croire Mgr Cannella, et force est de reconnaître qu'il n'avait pas complètement tort, même doctrine se rencontrait chez Nuytz, qui tendait plus ou moins subrepticement à soutenir une stricte égalité entre les Apôtres, et donc à amoindrir la primauté pétrine (*Tractationes in ius ecclesiasticum*, IV, § 155). Que Pierre dût être distingué au sein du collège

20. *Ibid.*, f°332v° : « *Quasi poco ciò fosse, l'autore ha sostenuto gli errori sul matrimonio espressamente condannati dal Concilio Tridentino e dalla Bolla Auctorem Fidei di Pio VI contro il sinodo di Pistoia* ».

21. Francesco Antonio Zaccaria, *Anti-Febronius. Febronius abbreviatus cum notis aduersus neotericos theologos et canonistas*, t. 1^{er}, Bruxelles-Louvain, 1829 (1^{re} éd. 1771), c. II, p. 307.

22. Rapport de Mgr Cannella, ACDP, *Index, Protocolli*, 1849-1851, f°332v° : « *Il Nuytz non riconosce nella Chiesa una società visibile, universale, indipendente nel senso dei Cattolici, ma solo un collegio contenuto nel dominio del principe territoriale a guisa dei protestanti* ».

23. Febronius, *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus*, Francfort-Leipzig, 1770 (1^{re} éd. 1763), t. II, p. 167 : « *Episcopi iurisdictionem suam tenent immediate a Christo* ».

24. *Ibid.*, loc. cit., p. 167 : « *Quam potestatem hic a Christo acceperunt Apostoli, et in horum persona eorumdem successores episcopi* ».

25. *Ibid.*, loc. cit., p. 177 : « *Neque minus uerum est quod in hac administratione contineatur non solum potestas ordinis, sed etiam iurisdictionis : hoc est non tantum potestas consecrandi Corpus Christi, et absoluendi a peccatis, chrismandi, ordines conferendi, reliqua sacramenta conficiendi, benedictiones impertiendi, sed et leges desuper, necnon disciplinam concernentes condendi, sententias ac censuras ferendi, instituendi, ac destituendi Ecclesiae ministros, puniendi etc* ».

26. *Ibid.*, loc. cit., p. 178 : « *Verum quoque certumque est quod hæc potestas a Christo Apostolis data ad regimen suarum respectiue Ecclesiarum, aut diocesium, uel prouinciarum, quæ cuique seu diuina inspiratione, seu communi consensu obuenerat, fuerit absoluta ac illimitata ad quoscumque casus et occurrentias sese extendens* ».

apostolique, Febronius ne parvenait pas à le nier complètement, mais le primat pétrin se limitait strictement à un ministère d’inspection dans les autres Églises afin de vérifier qu’elles se conformaient aux lois divines et aux canons communs à la communauté universelle des fidèles²⁷. Le jugement de Mgr Cannella est ici sans appel : « La doctrine de Nuytz n’est pas différente sur ce point »²⁸. Le censeur se contentait de reprendre ensuite les analyses développées par Francesco Antonio Zaccaria dans son *Anti-Febronio* — pour Febronius, était-il expliqué, le pape n’a pas plus de juridiction sur les autres évêques que saint Pierre n’en a eu sur les Apôtres ; comme le président dans un Sénat, tel est le souverain pontife au sein du collège épiscopal de l’Église ; il demande aux évêques leur avis, mais ne peut rien décider de son seul mouvement²⁹. Aussitôt, Mgr Cannella de conclure que, là encore, Nuytz ne faisait que suivre la position de Febronius. Aux yeux du censeur romain, le coup de grâce était donné au juriste turinois lorsqu’on rapportait sa doctrine aux thèses de Joseph Valentin Eybel — et Mgr Cannella de citer, à l’appui de sa démonstration, le bref *Super soliditate*, où le pape Pie VI s’emportait vigoureusement contre les erreurs — déjà si souvent condamnées — d’Eybel, qui prétendait que chaque évêque n’avait pas moins que le pape été appelé par Dieu au gouvernement de l’Église et n’était pas moins doté de puissance, que le Christ avait conféré même pouvoir à chacun des apôtres, que les privilèges que d’aucuns considéraient comme particuliers au souverain pontife pouvaient être obtenus par n’importe quel évêque, qu’ils dépendissent de la consécration ou de la juridiction ecclésiastique, ou encore que le Christ avait voulu que son Église fût administrée à la manière d’une république³⁰. Positions que, d’après Mgr Cannella, Nuytz avait clairement outrepassées. Le juridictionnalisme du professeur turinois avait visiblement excédé les outrances ecclésiologiques de l’antiromanisme fébronien.

La défense romaine s’organisait inévitablement en s’appuyant sur les documents produits par le magistère pontifical à la fin du XVIII^e siècle, au moment où

27. *Ibid.*, loc. cit., p. 189 : « *Manifestum fit potestatem episcoporum respectu suarum diœcesium non tantum origine ac institutione sua diuinam, sed et quoad suarum Ecclesiarum gubernationem, absolutam, illimitatam ac incircumscrip̄tam esse, saluo semper primatu Pontificis, qui principaliter consistit in ministerio inspectionis super omnes ecclesias ut in eis quisque, præsertim episcopus, suo muneri ac obligationi satisfaciât conformiter ad leges diuinas atque canones communi Ecclesiæ consensu seu acceptatione stabilitos. Et per hoc fit centrum unionis omnium* ».

28. Rapport de Mgr Cannella, ACDF, *Index, Protocolli*, 1849-1851, f°333v° : « *Ne diversa sicuramente è in ciò la dottrina del Nuytz* ».

29. Francesco Antonio Zaccaria, *Anti-Febronio, ossia Apologia storico-polemica del primato del papa*, t. II, Cesena, 1770, 2^e dissertation, chap. I^{er}, § 8, p. 28 : « *In che dunque secondo Febronio consiste il primato del Papa ? Il Papa, siccome neppur S. Pietro sopra gli apostoli, non ha sopra gli altri vescovi podestà o giurisdizione propriamente tale, ma ed egli e ciascun altro de’ vescovi è soggetto al collegio, o concilio, e alle sue decisioni. Qual è nel Senato il presidente, tal è il Papa nel collegio della Chiesa, egli domanda i voti degli altri, non se gli assoggetta, e niente decide per solo suo arbitrio* ».

30. Pie VI, bref *Super soliditate*, Rome, 28 novembre 1786, *Bullarum Romani continuatio*, t. VII, Rome, 1843, § 4, p. 672-673 : « *Quo magis deploranda est præceps ac cæca hominis temeritas qui tot decretis damnatos errores infausto suo libello instaurare studuerit, qui dixerit ac per multas ambages passim insinuarit quemlibet episcopum uocatum a Deo ad gubernationem Ecclesiæ non minus quam Papam, nec minori præditum esse potestate ; Christum eamdem per sese apostolis omnibus potestatem dedisse ; quidquid alii qui credant obtineri et concedi solum a Pontifice posse id ipsum, siue a consecratione, siue ab ecclesiastica iurisdictione pendeat, perinde obtineri a quolibet episcopo ; uoluisse Christum Ecclesiam reipublicæ more administrari* ».

avait commencé à se profiler l'entrée de la papauté en intransigeance. En renfort contre Nuytz, Mgr Cannella appelle naturellement la bulle *Auctorem fidei*, fulminée par Pie VI le 28 août 1794 pour proscrire les erreurs que recelaient les canons régalistes et jansénisants du synode réuni à Pistoia du 18 au 28 septembre 1786 sous la présidence de l'évêque Scipione de' Ricci (1741-1810)³¹ — la constitution de 1794 est assurément le texte fondamental qui a nourri au long du XIX^e siècle le combat de la puissance ecclésiastique contre la modernité politique et religieuse de l'âge libéral. Mgr Cannella le dit clairement : « Il est interdit à un fidèle catholique de mettre en cause le pouvoir législatif ou coercitif de l'Église : c'est ce que l'on trouve expressément défini dans la bulle *Auctorem fidei* »³². Mgr Cannella se réfère ici aux 4^e et 5^e erreurs — toutes deux relatives à la puissance de l'Église en matière de discipline externe — proscrites en 1794 par Pie VI respectivement comme hérétique et comme « induisant un système par ailleurs condamné comme hérétique », « *Inducens in systema alias damnatum ut hæreticum* ». La 4^e erreur affirmait qu'il fallait considérer comme un abus de pouvoir de l'autorité ecclésiastique d'exiger par la force ce qui devait être obtenu par la persuasion³³ ; la 5^e erreur précisait la précédente en posant que l'Église ne pouvait punir ni forcer les fidèles qui fussent opiniâtres à refuser de se plier à ses injonctions³⁴. Mgr Cannella relève que la thèse avait déjà été proscrite par la bulle *Licet iuxta doctrinam* que Jean XXII avait fulminée le 23 octobre 1328 contre le *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue (1284-1342)³⁵ — un ouvrage à la rédaction duquel avait probablement aussi collaboré Jean de Jandun (1280-1328) : les deux hommes avaient été déclarés hérétiques et hérésiarques manifestes³⁶. Outre les censures portées par la

31. Sur le contenu doctrinal des canons du synode de Pistoia, voir Pietro Stella, « L'oscuramento della verità nella Chiesa dal Sinodo di Pistoia alla Bolla *Auctorem fidei* », *Salesianum*, XLIII/4, 1981, p. 731-756 et *id.*, « La *Duplex delectatio* : Agostinismo e giansenismo dal sinodo di Pistoia alla Bolla *Auctorem fidei* », *ibid.*, XLV/1, 1983, p. 25-48.

32. Rapport de Mgr Cannella, ACDF, *Index, Protocolli*, 1849-1851, f°335r° : « *Colla brevità che da principio mi sono proposta, dirò che non è lecito ad uomo cattolico l'impugnare la potestà legislativa e coercitiva della Chiesa ; ciò trovasi espressamente definito nella Bolla dommatica Auctorem Fidei più volte citata* ».

33. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 36^e éd., Fribourg-en-Brigau-Rome, Herder, 1976, p. 519, § 2604 : « *Propositio affirmans, abusus fore auctoritatis Ecclesiæ transferendo illam ultra limites doctrinæ, ac morum, et eam extendendo ad res exteriores, et per uim exigendo, id quod pendet a persuasione, et corde, tum etiam, multo minus ad eam pertinere, exigere per uim exteriorum subiectionem suis decretis, quatenus indeterminatis illis uerbis extendendo ad res exteriores notet uelut abusus auctoritatis Ecclesiæ, usum eius potestatis acceptæ a Deo, qua usi sunt, et ipsimet apostoli in disciplina exteriori constituenda et sancienda : — hæretica* ».

34. *Ibid.*, p. 519-520, § 2605 : « *Qua parte insinuat Ecclesiam non habere auctoritatem subiectionis suis decretis exigendæ aliter quam per media, quæ pendent a persuasione, quatenus intendat Ecclesiam non habere collatam sibi a Deo potestatem non solum dirigendi per consilia et suasiones, sed etiam iubendi per leges, ac deuios contumacesque exteriori iudicio, ac salubribus poenis cœrcendi atque cogendi : — inducens in systema alias damnatum ut hæreticum* ».

35. *Ibid.*, p. 290, § 945 : « [*Errores Marsilii Patauini de constitutione Ecclesiæ*] : 5) *Quod Papa uel Ecclesia simul sumpta nullum hominem quantumcumque scelleratum potest punire punitione cœrcitiua, nisi Imperator daret eis auctoritatem* ».

36. *Ibid.*, p. 290, § 946 : « *Articulos prædictos uelut Sacræ Scripturæ contrarios et fidei catholicæ inimicos, hæreticos, seu hæreticales et erroneos, necnon et prædictos Marsilium et Ioannem hæreticos, immo hæresiarchas fore manifestos et notorios sententialiter declaramus* ».

bulle *Auctorem Fidei*, Mgr Cannella pouvait également se prévaloir du bref *Quod aliquantum* souscrit le 10 mars 1791 par Pie VI, qui répliquait à la récente adoption de la Constitution civile du clergé par l'Assemblée nationale : le pape refusait que la puissance laïque pût commander à l'Église³⁷ ; il réaffirmait avec la dernière fermeté le principe imprescriptible de la séparation des fors.

Sans surprise, l'ecclésiologie défendue face aux thèses juridictionalistes et régalistes de Nuytz fait de la centralité romaine dans l'Église l'un de ses principes fondamentaux. Que le souverain pontife jouisse, au sein de la communauté ecclésiastique, d'un primat d'honneur et de juridiction, le fait, d'après Mgr Cannella, n'a même pas besoin d'être prouvé, tant il est illustré par la tradition constante des définitions conciliaires. Aux auteurs qui tiennent, à l'instar des gallicans, que le privilège du jugement irréfutable dans l'Église appartient aux seuls conciles nationaux, chargés de trancher en dernier recours les controverses de foi et de mœurs, Mgr Cannella oppose la censure sans ambiguïté de la 85^e proposition proscrite par la bulle *Auctorem fidei*³⁸. Nuytz, est-il enfin relevé, ne manque pas de révoquer en doute la légitimité de la puissance temporelle du pape, comme si elle contrevenait aux commandements de Dieu³⁹. Dans la mesure où la question a déjà été largement débattue, Mgr Cannella croit pouvoir se dispenser de réfuter le juriste turinois et renvoie sans ambages à la lecture du traité *Del diritto libero della Chiesa di acquistare e possedere beni temporali sí mobili che stabili* (1769) de Tommaso Maria Mamachi ou encore des *Teoremi di politica cristiana* (1830) d'Angelo Antonio Scotti (1786-1845), où l'on trouve d'abondance démontrée la thèse selon laquelle « le primat du pontife romain, appuyé de surcroît par sa souveraineté temporelle, a grandement contribué à la félicité des peuples »⁴⁰. À Nuytz, les défenseurs du magistère romain opposaient une intransigeante fin de non-recevoir qui était aussi refus de composer avec une modernité politique dont ils pressentaient qu'elle pouvait être fatale aux intérêts de leur cause.

La question du mariage, matière théologico-politique s'il en est, était évidemment un passage obligé de la querelle entre romanistes et juridictionalistes, et d'au-

37. Pie VI, Bref *Quod aliquantum*, Rome, 10 mars 1791, dans *Pii VI Pontificis Maximi acta quibus Ecclesiae catholicae calamitatibus in Gallia consultum est*, t. 1^{er}, Rome, 1871, p. 68 : « *Et sane quæ umquam pertinere potest ad laicos iurisdictio super Ecclesiae rebus, ob quam Ecclesiastici ipsi subiici eorum decretis teneantur ? Nemini porro, qui catholicus sit, ignotum esse potest Iesum Christum in suæ Ecclesiae institutione dedisse Apostolis eorumque successoribus potestatem nulli alii potestati obnoxiam* ».

38. Denzinger-Schönmetzer, *op. cit.*, éd. citée, p. 542, § 2693 : « *Propositio enuntians qualemcumque cognitionem ecclesiasticæ historiæ sufficere ut fateri quisque debeat conuocationem Concilii Nationalis unam esse ex uis canonice, qua finiuntur in Ecclesia respectuarum nationum controuersiae spectantes ad religionem ; sic intellecta ut controuersiae ad fidem et morum spectantes in Ecclesia, quacumque subortæ, per Nationale Concilium irrefragabili iudicio finiri ualeant ; quasi inerrantia in fidei et morum quæstionibus Nationali Concilio competeret : — schismatica, hæretica* ».

39. Rapport de Mgr Cannella, ACDF, *Index, Protocolli*, 1849-1851, f°337^r-337^v : « *Mette fine il professore torinese alla quarta parte impugnando in diritto la potestà temporale del Romano Pontefice, quasi che la ritenesse contro il divino divieto* ».

40. Angelo Antonio Scotti, *Teoremi di politica cristiana, nei quali in generale la religione cristiana, ed in particolare taluni punti dogmatici, morali e disciplinari della Chiesa Cattolica, son difesi dalla calunnia di essere nocevoli alla società*, t. 1^{er}, Naples, 1834 (1^{re} éd. 1830), p. 452 : « *Il primato del Romano Pontefice fregiato ancora della sua sovranità temporale ha molto contribuito alla felicità dei popoli* ».

tant plus qu'en vertu des lois Siccardi de 1850, il avait été demandé à la Commission de la législation des États sardes de réfléchir à la rédaction d'une loi instituant le mariage civil. On sait que Nuytz a été la cheville ouvrière du groupe qui a œuvré à la mise en forme du projet législatif — participation intempestive qui lui a valu l'hostilité des autorités ecclésiastiques, alors même que la réflexion menée a débouché sur un échec, puisque le texte proposé, s'il a été adopté par la Chambre des députés, a finalement été rejeté par le Sénat le 21 décembre 1852. Dans l'immédiat, l'enseignement de Nuytz a fait l'objet d'une étroite surveillance de la part du Saint-Siège et de ses thuriféraires. Le 26 avril 1850, le P. Ugo Paolino, chapelain du roi Victor-Emmanuel II, adresse une missive au cardinal Giacomo Luigi Brignole (1797-1853), préfet de l'Index, pour dénoncer la teneur des cours de droit canon délivrés par Nuytz à l'Université de Turin, et notamment les positions adoptées dans le traité *De matrimonio* de ses *Tractationes in ius ecclesiasticum*. De lui-même, le P. Paolino replace la doctrine développée par Nuytz au sein d'une tradition gallicane et janséniste qui s'est depuis longtemps invétérée en terres savoyardes et qui a contribué à envenimer les rapports entre la papauté et le gouvernement piémontais — après Giovanni Maria Dettori (1773-1836), qui a occupé de 1814 à 1829 la chaire de théologie morale, défendant un probabiliorisme suspect de philojansénisme dans ses fameuses *Institutiones theologiae moralis* publiées de 1824 à 1827, et Vincenzo Gioberti (1801-1852), haute figure de la cause risorgimentale, qui a enseigné la philosophie et la dogmatique de 1825 à 1833 et d'ailleurs pris parti en faveur de Dettori contre les jésuites, Nuytz est à son tour venu achever le discrédit doctrinal de l'Université de Turin et introduire l'hérésie dans l'enseignement du droit canon⁴¹. Le P. Paolino soumettait donc à l'examen du cardinal Brignole et de la Congrégation de l'index la 5^e partie des *Tractationes in ius ecclesiasticum*, consacrée au traité *De matrimonio*, et il insistait sur le fait qu'elle servait de guide au gouvernement piémontais pour élaborer le projet imminent de loi sur le mariage civil — et le P. Paolino de réclamer du Saint-Siège qu'il agît au plus vite pour empêcher le royaume de Piémont de se précipiter dans le camp du protestantisme⁴². Le surlendemain, 28 avril 1850, le P. Paolino envoyait une autre lettre au cardinal Brignole pour demander une censure minutieuse du traité *De matrimonio* de Nuytz, et il poussait le zèle jusqu'à préparer le travail des censeurs romains en indiquant une série de propositions selon lui dignes de proscription. Le pieux chapelain disait espérer que Pie IX dût suivre le lointain mais éloquent exemple de ses illustres prédécesseurs Innocent XI — qui, le 2 mars 1679, avait prohibé soixante-cinq propositions de théologie morale pour laxisme caractérisé — et Alexandre VIII — qui,

41. Paolino à Brignole, Turin, 26 avril 1850, ACDF, *Index, Protocolli*, 1849-1851, f°345r° : « *Se ne' tempi lontani il gallicanismo col giansenismo assotigliò i legami dell'Università e governo Piemontese con la Santa Sede, e se ai nostri dì il Dettori avvelenò la morale ed il Gioverti la filosofia e la dommatica, ora il professore Nuytz, distruggendo in parte la potestà legislativa della Chiesa e la santità del matrimonio, rende fra noi eretico l'insegnamento pubblico della canonica* ».

42. *Ibid.*, f°345r° : « *La imminente legge sul matrimonio, promossa dagli stessi che già fecero adottare dalle camere le tre altre inique od irreligiose leggi, rende urgentissima la condanna d'un libro che servì e serve al governo sardo di pestifera consigliere e maestro. Quando il Piemonte si slancia verso il protestantismo, Vostra Eminenza son certo vorrà con pronti ed efficaci suoi uffizii presso il Padre Comune dei Cattolici frammettere un ostacolo a sì precipite e veloce rovina* ».

le 7 décembre 1690, avait proscrit trente et une propositions jansénistes — en prenant de rigoureuses mesures à l’encontre de l’ouvrage de Nuytz. Au professeur turinois, le P. Paolino reprochait notamment de soutenir que plusieurs des canons adoptés par le concile de Trente en matières matrimoniales n’avaient pas de valeur dogmatique ; que l’Église ne pouvait d’elle-même définir des empêchements dirimants et que, lorsqu’elle l’avait fait, elle n’avait pu le faire que par délégation du pouvoir séculier ; qu’en cas de conflit entre lois civiles et lois ecclésiastiques, les premières prévalaient aux secondes ; que les affaires matrimoniales étaient de la seule compétence de la puissance temporelle ; et qu’enfin, il revenait à l’autorité civile, et à elle seule, de définir les empêchements dirimants. Thèses qui, d’après le P. Paolino, s’étaient répandues parmi des centaines d’étudiants. Le chapelain informait d’ailleurs le cardinal Brignole qu’il avait vainement essayé de susciter leur réfutation — les juristes sollicités n’avaient pas voulu se compromettre, et il était à craindre qu’une fois votée la loi sur le mariage civil, il fût considéré comme un crime d’écrire contre l’ouvrage de Nuytz⁴³. De son côté, l’abbé Giovanni Antonio Demaria, préfet du grand séminaire de Tortona, écrivait le 9 juillet 1850 au dominicain Angelo Vincenzo Modena (1797-1870), secrétaire de la Congrégation de l’Index, pour réclamer une censure qui lui paraissait d’autant plus urgente qu’il devait constater que les jeunes docteurs de l’Université de Turin défendaient désormais couramment les erreurs répandues par Nuytz⁴⁴. Au moment de se saisir de la 5^e partie des *Tractationes in ius ecclesiasticum*, Mgr Cannella disposait d’un faisceau d’indices qui convergaient pour attirer véhémentement son attention sur le problème, combien brûlant, du droit matrimonial.

Bien plus que du pouvoir temporel indirect du souverain pontife, il est désormais question du mariage civil lorsque l’on débat, à la mi-XIX^e siècle, des rapports entre les deux puissances. Dans son rapport examiné le 19 septembre 1850 par la Congrégation de l’Index, Mgr Cannella reconduit impavide, à propos des positions de Nuytz en matières matrimoniales, l’accusation de jansénisme déjà formulée par le P. Paolino⁴⁵, et le prélat renvoie les censeurs à la lecture du *Trattato del matrimonio, ossia confutazione dei sistemi contrarii all’autorità della Chiesa circa il matrimonio* — publié à titre posthume en 1803 — du cardinal Giacinto Sigismondo Gerdil (1718-1802), où les arguments des adversaires de l’Église romaine étaient méthodiquement réfutés. Au demeurant, ajoute Mgr Cannella, il suffit de parcourir le texte de la bulle *Auctorem fidei* pour y trouver déjà condamnées les erreurs jansénisantes de Nuytz — ainsi de la proscription sans appel des propo-

43. Paolino à Brignole, Turin, 28 avril 1850, *ibid.*, f°342r° : « Ora questi errori bevuti ogni anno da più centinaia di giovani sono creduti verità incontrastabili, e malgrado quanto io nello scorso anno mi sia adoperato per eccitare qualche dotto a confutarli, tutti stettero silenziosi, ed al presente, se passa la legge, sarà poi un crimine di Stato lo scrivere contro questi errori, che ne sono tutto il fondamento ».

44. Demaria à Modena, Turin, 9 juillet 1850, *ibid.*, f°340r° : « E qui, prima di terminare, espongo la supplica di tutti i buoni che siane pubblicata presto la censura, perché tutto di negli addottoramenti se ne difendono pubblicamente le tesi più ardue, specialmente quelle del matrimonio civile ».

45. Rapport de Mgr Cannella, *ibid.*, f°337v° : « Costante nel suo sistema, il Nuytz, nel richiamare in vita errori già confutati e condannati, nella quinta parte torna a proporre le dottrine sul matrimonio che nella metà del secolo decorso, nate per opera de’ giansenisti e di altri nemici della Chiesa, furono confutate dai dottori e colpite di anatema ».

sitions 58, 59 et 60, *de sponsalibus et matrimonio*, qui affirmaient respectivement que les fiançailles proprement dites étaient un acte purement civil⁴⁶, que de définir des empêchements dirimants incombait originellement à la seule puissance temporelle⁴⁷, et qu’il convenait, en outre, au pouvoir séculier d’abolir les empêchements de parenté spirituelle et d’honnêteté publique⁴⁸. Mgr Cannella ne se prive pas de rappeler d’ailleurs que, le 27 août 1838, la Congrégation de l’Index avait sérieusement envisagé de proscrire les *Prælectiones theologicæ de matrimonio* (1837) du sulpicien Joseph Carrière (1795-1864) ; que le décret n’ait finalement pas été publié s’explique par la prudente économie avec laquelle le Saint-Siège s’astreint le plus souvent à agir — et Mgr Cannella souligne le fait que Joseph Carrière, si blâmable fût-il, était loin d’atteindre aux outrances canoniques de Nuytz ; à qui voulût s’informer des griefs retenus à l’encontre de l’audacieux sulpicien, Mgr Cannella recommandait la lecture du traité *De matrimonio et potestate ipsum dirimendi Ecclesiæ soli exclusivæ propria* (1844) du jésuite Jean-Pierre Martin (1792-1859), qui réfutait patiemment les thèses des *Prælectiones theologicæ de matrimonio*. Au moment de conclure son rapport, Mgr Cannella finit par s’interroger sur la catholicité même de Nuytz⁴⁹. Parce que la condamnation de la doctrine soutenue par Eybel avait été en son temps signifiée par un bref, Mgr Cannella estimait qu’il était nécessaire de procéder avec même rigueur et même solennité à l’encontre des thèses soutenues par le professeur turinois.

Pour assurément convaincus qu’ils fussent de l’urgence qu’il y avait à condamner les *Tractationes in ius ecclesiasticum* de Nuytz, les censeurs ont souhaité prendre

46. Denzinger-Schönmetzer, *op. cit.*, éd. citée, p. 534, § 2658 : « *Propositio quæ statuit sponsalia proprie dicta actum mere civilem continere, qui ad matrimonium celebrandum disponit, eademque civilem legum præscripto omnino subiicere, quasi actus disponens ad sacramentum non subiaceat sub hac ratione iuri Ecclesiæ : — falsa, iuris Ecclesiæ quoad effectus etiam e sponsalibus ui canonicarum sanctionum profuantes læsiva, disciplinæ ab Ecclesia constitutæ derogans* ».

47. *Ibid.*, p. 534-535, § 2659 : « *Doctrina synodi asserens, ad supremam civilem potestatem dumtaxat originarie spectare contractui matrimonii apponere impedimenta eius generis, quæ ipsum nullum reddunt dicunturque dirimentia, quod ius originarium præterea dicitur cum iure dispensandi essentialiter connexum, subiungens supposito assensu, uel conniuentia Principum potuisse Ecclesiam iuste constituere impedimenta dirimentia ipsum contractum matrimonii, quasi Ecclesia non semper potuerit ac possit in Christianorum matrimoniis iure proprio impedimenta constituere, quæ matrimonium non solum impediunt, sed et nullum reddant quoad vinculum, quibus Christiani obstricti teneantur etiam in terris infidelium in eisdemque dispensare : — canonum 3, 4, 9, 12 sess. 24 Concilii Tridentini euersiva, hæretica* ».

48. *Ibid.*, p. 535, § 2660 : « *Item rogatio synodi ad potestatem civilem ut e numero impedimentorum tollat cognationem spiritualem, atque illud quod dicitur publicæ honestatis, quorum origo reperitur in collectione Iustiniani, tum ut restringat impedimentum affinitatis, et cognationis ex quacumque licita, aut illicita coniunctione provenientis ad quartum gradum iuxta civilem computationem per lineam lateralem et obliquam, ita tamen ut spes nulla relinquatur dispensationis obtinendæ, quatenus civili potestati ius attribuit, siue abolendi, siue restringendi impedimenta Ecclesiæ auctoritate constituta uel comprobata ; item qua parte supponit Ecclesiam per potestatem civilem spoliari posse iure suo dispensandi super impedimentis ab ipsa constitutis uel comprobatis : — libertatis ac potestatis Ecclesiæ subuersiva, Tridentino contraria, ex hæreticali supra damnato principio profecta* ».

49. Rapport de Mgr Cannella, ACDF, *Index, Protocolli*, 1849-1851, f°339v° : « *Condotte le cose a tal punto, mi sembra che rimanga solo a considerare se il Nuytz meriti un qualche riguardo, che suole usarsi agli autori cattolici per istituto di questa Sacra Congregazione. Se i Nuytz abbia il nome di cattolico io non saprei dirlo, ma sembrami chiaro che le sue dottrine gliene disdicano ogni diritto* ».

le temps de s’informer davantage. Le 28 décembre 1850, le P. Modena transmet pour information au cardinal Carlo Vizzardelli (1791-1851), préfet de la Congrégation des études, un rapport complémentaire de Mgr Cannella⁵⁰. Depuis le mois de septembre, le prélat a poursuivi son examen des *Tractationes* et, après les *Prolegomena* et les traités *de personis* et *de matrimonio*, il a notamment parcouru le traité *de rebus*. Le texte ne lui est pas davantage convenu⁵¹. Dans son premier rapport, rappelle Mgr Cannella, il avait, entre autres, reproché à Nuytz de soumettre l’Église à la puissance séculière. Système que le professeur turinois a apparemment fidèlement reconduit dans son traité *de rebus*. Ainsi Nuytz admet-il sans difficulté que l’Église a le droit de posséder les biens temporels nécessaires à son existence, mais il ajoute aussitôt qu’en tant que possesseur, elle doit être considérée comme une personne civile⁵² — or, dans les affaires temporelles, l’autorité séculière exerce une souveraineté absolue à laquelle l’Église ne peut et ne doit surtout pas faire entrave ; la puissance ecclésiastique n’est amenée à revêtir la qualité de personne civile et à posséder des biens temporels que pour autant que le pouvoir politique le lui permet⁵³. Outre le traité *de rebus* des *Tractationes in ius ecclesiasticum*, Mgr Cannella avait également ouvert les *Institutiones iuris ecclesiastici* que Nuytz avait publiées en 1844 comme introduction à son cours de droit canon. S’il juge l’ouvrage plus modéré, il ne l’en estime pas moins pernicieux que les *Tractationes*. De fait, les thèses les plus périlleuses s’y rencontrent presque à chaque instant : ainsi Nuytz y affirme-t-il qu’en s’arrogeant le droit de définir les empêchements dirimants, l’Église a usurpé une prérogative de la puissance séculière en matières matrimoniales ; ainsi y soutient-il que l’autorité ecclésiastique ne peut exercer de puissance coercitive au for externe que par la seule délégation du prince temporel⁵⁴. En définitive, M^{gr} Cannella préconisait la proscription conjointe des *Tractationes* et des *Institutiones* de Nuytz, deux ouvrages dont la communauté de doctrine était évidente et dont les positions répugnaient à la foi catholique.

Les recommandations du prélat ont manifestement été suivies tant le contexte politique paraissait l’exiger et, le 22 août 1851, le pape Pie IX souscrit le bref *Ad Apostolicæ Sedis fastigium*, par quoi il proscriit les deux livres de Nuytz. Le pape s’emporte contre la diffusion des *Tractationes* et les *Institutiones* du professeur turinois dont les thèses sont si répandues qu’elles sont reprises et défendues publique-

50. Modena à Vizzardelli, Rome, couvent de la Minerva, 28 décembre 1850, *ibid.*, f°347r°.

51. Rapport complémentaire de Mgr Cannella, *ibid.*, f° 349r° : « Questo tomo, per le materie che tratta e per l’epoca del 1847 in cui fu stampato, è molto meno pernicioso degli altri, ma si dimostra sempre figlio dello stesso padre ».

52. Giovanni Nepomuceno Nuytz, *Tractationes in ius ecclesiasticum uniuersum*, 6^e partie, *De rebus*, Turin, 1850 [1^{re} éd. 1847], p. 94, § 107 : « Ita ut ipsa Ecclesia personæ ciuilis qualitatem induens res quasi proprias habeat ».

53. *Ibid.*, p. 94, § 108 : « Verum obliuiscendum non est in res temporales ius habere societatem ciuilem, cuius potestas utpote una, suprema, indiuidua, alterius potestatis concursus admittere nequit ; non obliuiscendum Ecclesiam huius societatis administrationem impedire non debere nec posse. Hinc ergo concludas oportet Ecclesiam ciuilis personæ qualitate eatenus fructuram rerumque possessionem habituram quatenus ciuilis societas permittat ».

54. *Id.*, *Institutiones iuris ecclesiastici*, Turin, 1844, p. 578, § 1094 : « Vbi uero hæ temporales pœnæ in usu sunt, non aliter adhibentur ab Ecclesia quam ex ciuilis potestatis assensione, imo delegatione, et in uim illius potestatis politicæ, quam in multis rebus Ecclesia sæpe accepit ».

ment par les candidats au doctorat⁵⁵ — on retrouve ici un grief signifié à la curie par l’abbé Demaria. À en croire Pie IX, la doctrine de Nuytz n’a rigoureusement rien de sain : elle n’est que le véhicule d’erreurs qui vont empoisonner la jeunesse⁵⁶. La suite du bref reprend nombre des propositions signalées à la Congrégation de l’Index par Mgr Cannella. Pour le pape, Nuytz n’a d’autre but que de subvertir la constitution et le gouvernement de l’Église et de détruire la foi catholique en affirmant que l’autorité ecclésiastique ne jouit d’aucune puissance coercitive, en soutenant que les causes matrimoniales sont du ressort principal du pouvoir temporel et en prétendant que l’Église est soumise à l’autorité séculière — en quoi, selon Pie IX, Nuytz fait cause commune avec les protestants⁵⁷. Une fois pris l’avis des cardinaux du Saint-Office — ainsi que le bref *Ad Apostolicæ Sedis fastigium* le précisait opportunément —, le pape avait fini par juger nécessaire de condamner sévèrement les deux ouvrages de Nuytz au motif qu’ils contenaient des propositions respectivement fausses, téméraires, scandaleuses, erronées, injurieuses envers le Saint-Siège et contraires à ses droits, subversives du gouvernement de l’Église et de sa constitution divine, schismatiques, hérétiques, favorables au protestantisme et à sa propagation⁵⁸. Les rapports de Mgr Cannella avaient manifestement fait beaucoup d’effet. Pie IX accusait vertement Nuytz de renouveler les hérésies de Luther, de Marsile de Padoue, de Jean de Jandun, de Marc’Antonio De Dominis (1552-1624) — un archevêque apostat dont la doctrine relative au mariage avait été copieusement réfutée dans la première partie du *Trattato del matrimonio* du cardinal Gerdil —, du gallican Edmond Richer (1559-1631) ou encore des rédacteurs des canons du synode de Pistoia de 1786. Curieusement, Pie IX ne faisait pas référence à Febronius, mais il remplaçait la doctrine de Nuytz et ses conséquences ecclésiologiques au sein d’une tradition antiromaine qui devait irrésistiblement mener le professeur turinois à quitter le giron du catholicisme.

La réplique sans concession du magistère romain à des thèses qui lui ont paru particulièrement dangereuses a évidemment prêté à polémique. Ulcéré par le geste de Pie IX, Nuytz publie dès 1851 un pamphlet justificatif intitulé *Il professore*

55. Pie IX, Bref *Ad Apostolicæ Sedis fastigium*, Rome, 22 août 1851, dans Giacomo Margotti, *Processo di Nepomuceno Nuytz, professore di diritto canonico nell’Università di Torino*, Turin, 1852, p. 6 : « [Huius] nefarii operis doctrina ex una illius Athenæi cathedra sic diffusa est ut selectæ ex eo acatholicæ theses ad disputandum propositæ sint prolytis ephebis, qui lauream seu doctoris gradum consequi adspirarent ».

56. *Ibid.*, p. 6 : « In his uero libris, ac thesibus in speciem adserendi iura Sacerdotii atque Imperii ii traduntur errores, ut pro salutaris doctrinæ præceptis uenenata omnino pocula iuuentuti porrigantur ».

57. *Ibid.*, p. 12 : « Quapropter compertum est auctorem per huiusmodi doctrinam ac sententias eo intendere ut Ecclesiæ constitutionem ac regimen peruertat et catholicam fidem plane destruat; siquidem ne errantes in uiam possint redire iustitiæ, externo iudicio et potestate coercitiua Ecclesiam priuat, de matrimonii natura ac uinculo falsa sentit ac docet, et ius statuendi uel relaxandi impedimenta dirimentia Ecclesiæ denegat et ciuili addicit potestati; denique sic Ecclesiam eidem ciuili imperio subditam esse per summum nefas assertit ut ad potestatem ciuilem directe, uel indirecte conferat quidquid de Ecclesiæ regimine, de personis, rebusque sacris, de iudiciali Ecclesiæ foro diuina est institutione, uel ecclesiasticis legibus sancitum, atque adeo impium renouat Protestantium systema quo fidelium societas in seruitutem redigitur ciuilibus imperii ».

58. *Ibid.*, p. 14 : « [Damnamus] prædictos libros tamquam continentes propositiones et doctrinas respectiue falsas, temerarias, scandalosas, erroneas, in Sanctam Sedem iniurias, eiusdem iuribus derogantes, Ecclesiæ regimen et diuinam eius constitutionem subuertentes, schismaticas, hæreticas, Protestantismo eiusque propagationi fauentes ».

Nuytz a' suoi concittadini. Très agressif, l'ouvrage amène les évêques de la province ecclésiastique de Savoie — Alexis Billiet (1783-1873), archevêque de Chambéry, André Jourdain (1780-1859), évêque d'Aoste, François-Marie Vibert (1800-1876), évêque de Maurienne, Louis Rendu (1789-1859), évêque d'Annecy, et Jean-François-Marcellin Turinaz (1786-1869), évêque de Tarentaise — à descendre à leur tour dans l'arène et à souscrire une lettre pastorale en date du 3 janvier 1852 où ils condamnent en termes très vifs le dernier livre de Nuytz. Les cinq prélats commencent par rappeler qu'au cours de son histoire, l'Église n'a cessé de combattre les assauts des hérétiques : « Simon le Magicien, Valentin, Arius, Nestorius, Pélage, Photius, Luther, Calvin, Jansénius, Voltaire, Rousseau sont des ennemis formidables qui n'ont fait, pour ainsi dire, que se relever sur le champ de bataille, depuis la mort du Sauveur sur le Calvaire jusqu'à nos jours »⁵⁹. Conciles, papes et évêques avaient dû constamment s'opposer aux erreurs que des esprits impies s'acharnaient à proposer à l'assentiment de fidèles abusés. Le combat était sans fin, car les combattants se renouvelaient sans arrêt, ainsi que le montrait l'exemple de Nuytz. Les prélats savoisiens font aussitôt acte de soumission aux proscriptions formulées par le bref *Ad Apostolicæ Sedis fastigium*, et ils déclarent condamner par leur commune lettre pastorale le pamphlet intitulé *Il professore Nuytz a' suoi concittadini*. Insensible aux avertissements du Saint-Siège, Nuytz ne s'était pas rétracté : « On voit en lisant cet écrit que l'auteur y reproduit toutes les propositions déjà condamnées dans les deux précédents ; il les affirme d'une manière encore plus décidée et entreprend de les justifier. Il est même quelquefois plus schismatique et plus protestant dans ce dernier ouvrage qu'il ne l'avait été dans les autres »⁶⁰. Les cinq évêques ne se privent pas de renvoyer les fidèles à l'édifiante lecture de la préface de *Institutiones iuris ecclesiastici*, où Nuytz professait vouloir toujours s'en tenir docilement à la doctrine de l'Église⁶¹. Apparemment, le canoniste turinois avait délaissé son pieux dessein pour camper obstinément sur ses positions dans *Il professore Nuytz a' suoi concittadini* — et les prélats d'ajouter : « Il est vrai que l'orgueil a été dans tous les temps un des principaux caractères des hérétiques ; mais il faut reconnaître que peu d'entre eux l'ont exprimé d'une manière aussi hardie que ce nouveau Fébronius »⁶². La référence au fébronianisme, pourtant passée sous silence par Pie IX dans son bref, réapparaissait irrésistiblement, et elle s'accompagnait, à la suite des reproches significatifs par le souverain pontife, de l'accusation de favoriser la propagation du protestantisme : « Il faut reconnaître aussi que Nuytz et ceux de son parti ont fait un grand pas, et qu'ils se montrent encore plus protestants que ne l'étaient jadis Eybel, Bon, Febronius et Ricci »⁶³. La lignée généalogique était habilement soulignée qui menait, avec Febronius et Eybel, du

59. *Lettre pastorale des évêques de la province ecclésiastique de Savoie portant condamnation du livre du professeur Nuytz intitulé Il professore Nuytz a' suoi concittadini*, Turin, 3 janvier 1852, p. 3-4.

60. *Ibid.*, p. 7-8.

61. Giovanni Nepomuceno Nuytz, *Institutiones*, op. cit., p. 18, § 35 : « Interea quoniam in dicendo possunt non aduertenti aliquot excidere quæ prauum in sensum ualeant detorqueri, aut ipsa per se minus probari, sciunt omnes nihil nos aliud credere, tenere aut profiteri quam quod credit, tenet et profitetur Catholica, Romana et Apostolica Ecclesia, ad quam pertinemus ac pertinere uolumus ».

62. *Lettre pastorale des évêques de la province ecclésiastique de Savoie*, op. cit., p. 10.

63. *Ibid.*, p. 11.

régalisme josphiste au juridictionnalisme jansénisant de Scipione de' Ricci et du canoniste Giovanni Agostino Bono (1731-1799), professeur à l'Université de Turin et congédié pour avoir fait soutenir des thèses sur le mariage où était posé le principe selon lequel le prince pouvait définir des empêchements dirimants.

Pour les contemporains, il était évident que l'intervention spectaculaire et autoritaire du pape Pie IX à l'encontre de la doctrine de Nuytz tentait de mettre un terme à une évolution qui avait conduit la chaire de droit canon de l'Université de Turin à devenir un instrument de prestige au service de la cause régaliste en péninsule italienne⁶⁴. Illustre intransigeant, adversaire forcené du mouvement risorgimental, l'abbé Giacomo Margotti (1823-1887) — qui a publié dès 1852 un retentissant *Processo di Nepomuceno Nuytz* pour répliquer à *Il professore Nuytz a' suoi concittadini* — fait paraître, le 7 novembre 1858, dans le journal *L'Armonia*, qu'il dirige, un article intitulé *I professori di diritto canonico nell'Università di Torino* où il doit constater que les canonistes turinois se sont souvent péniblement signalés à l'attention du magistère romain⁶⁵. À Mario Agostino Campiani (1694-1741), soupçonné, au temps de Charles-Emmanuel III, de tenir des doctrines dignes de censure et qui avait été renvoyé sans ménagement, avaient notamment succédé, à partir de 1740, Francesco Antonio Chionio (1710-1783), brutalement démis en 1754 après avoir produit, pour ses cours, un discutabile traité *De regimine Ecclesiæ* — l'affaire a été magnifiquement étudiée par Alberto Lupano —, et, à partir de 1768, Giovanni Agostino Bono, dont les positions avaient fait scandale et qui avait été destitué par Charles-Emmanuel IV en 1797. Selon l'abbé Margotti, il est ensuite revenu à Nuytz de clore une indigne lignée de professeurs de droit canon à l'Université de Turin en reprenant à son compte les outrances juridictionnalistes de Bono⁶⁶. Le Saint-Siège était une fois encore averti qu'il lui fallait surveiller de près les agissements des titulaires d'une chaire dont le rôle et l'audience revêtaient un intérêt stratégique indéniable dans la définition du nouveau rapport de forces qui s'instaurait entre la monarchie piémontaise et la papauté.

L'autorité romaine n'a évidemment pas attendu les généreux avertissements de l'abbé Margotti pour tenter de mettre un frein aux audaces doctrinales de Nuytz. Préparée par les fortes critiques que Mgr Cannella a formulées dans ses deux rapports de l'automne 1850, la souscription du bref *Ad Apostolicæ Sedis fastigium* ouvre une campagne particulièrement vive du Saint-Siège contre les doctrines régalistes. La condamnation des thèses du juriste turinois montre une évolution aussi bien

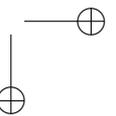
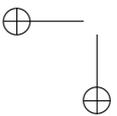
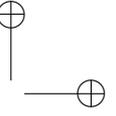
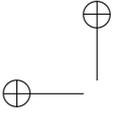
64. Sur le juridictionnalisme jansénisant de l'Université de Turin, outre les travaux récents d'Alberto Lupano, consulter l'étude fondamentale de Pietro Stella, *Giurisdizionalismo e giansenismo all'Università di Torino nel secolo XVIII*, Turin, Società editrice internazionale, 1958.

65. Giacomo Margotti, « I professori di diritto canonico nell'Università di Torino », *L'Armonia*, 7 novembre 1858, repris dans *id.*, *Memorie per la storia de' nostri tempi dal Congresso di Parigi nel 1856 ai primi giorni del 1863*, 6 vol., Turin, 1863-1865, t. II, p. 307 : « Egli è un fatto degno di molta riflessione che quanti professori di ragione canonica nella nostra Università di Torino fuorviarono, insegnando dottrine ostili ai diritti della Chiesa e del Romano Pontefice, altrettanti furono solennemente puniti della loro audacia e rimossi da quella cattedra che avevano diffamato col loro insegnamento ».

66. *Ibid.*, p. 309 : « Le false dottrine di Bono doveano a' nostri giorni venir sostenute da un altro professore di diritto canonico, Nepomuceno Nuytz, il quale, senza l'ingegno del Bono, ne mostrò tutta l'audacia ».

dans le catholicisme régaliste et antiromain italien que dans les préoccupations des défenseurs de la curie. Lorsqu'on parcourt les grands textes ecclésiologiques produits par les théologiens transalpins au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles, on est frappé par la multiplication des références aux auteurs français, gallicans et jansénistes évidemment⁶⁷ — l'inflation du discours infaillibiliste devait forcément se confronter aux grandes figures qui, en France, avaient alimenté à l'âge classique le débat autour de l'indéfectibilité personnelle du pontife romain. Lorsqu'on regarde, en revanche, les textes produits un demi-siècle plus tard, dans le contexte du début du pontificat de Pie IX, on constate que si les références au gallicanisme perdurent — Bossuet et la Déclaration des Quatre Articles sont toujours invoqués —, il n'en est pas moins vrai que le travail doctrinal des thèses gallicanes dans la réflexion ecclésiologique italienne semble s'être essoufflé. Les consultants de la Curie ne traquent plus, dans les écrits soupçonnés de réganisme, les traces d'une éventuelle influence du gallicanisme, mais bien plutôt les indices d'une perméabilité aux thèses caractéristiques du joséphisme et du fébronianisme. Le fait est remarquable. Il montre une fois de plus la difficulté que le catholicisme antiromain italien a eu de se constituer une tradition propre : s'il est plausible de supposer que Nuytz a pu lire Sarpi ou le Napolitain Pietro Giannone (1676-1748), les censeurs romains n'ont cure de chercher l'écho de leurs positions dans les œuvres du juriste turinois ; les intéressent bien davantage les rappels aux doctrines honnies d'Eybel et de Febronius. À l'obession française de la théologie romaine a finalement succédé une crise allemande de la pensée ecclésiologique italienne.

67. On se permet de renvoyer ici à Sylvio De Franceschi, « Les problématiques ecclésiologiques françaises au prisme des lectures italiennes. Gallicanisme et antiromanisme janséniste au temps de la papauté intransigeante (de la mi-XVIII^e siècle à la mi-XIX^e siècle) », *Les Echanges religieux entre l'Italie et la France, 1760-1850. Regards croisés — Scambi religiosi tra Francia e Italia, 1760-1850. Sguardi incrociati*, éd. Frédéric Meyer et Sylvain Milbach, Chambéry, Presses universitaires de Savoie, 2010, p. 59-78.



**UN DISCIPLE ORIGINAL ET OUBLIÉ
DE JOSEPH DE MAISTRE :
LE PHILOSOPHE LYONNAIS
ANTOINE BLANC DE SAINT-BONNET (1815-1880)**

JEAN-CHRISTOPHE BARBIER

Université Côte d'Azur — ERMES

A LA FIN DU XVIII^e SIÈCLE, la lutte, aussi longue qu'acharnée, entre le gallicanisme et l'ultramontanisme, semble avoir tourné, clairement, à l'avantage du premier. Or, ce *statu quo* est compromis par les événements révolutionnaires, qui entraînent une rupture temporaire, mais non moins nette, entre la France et l'Église. Paradoxalement, une des conséquences majeures de ce rejet de l'Église, est le renouveau que connaît l'ultramontanisme, cette tentative de « sacrifier [le] pouvoir civil [...] au pouvoir ecclésiastique, considéré comme représentant de Dieu lui-même »¹. Cette pensée est défendue par des auteurs dont la notoriété ne se dément pas, tels François-René de Chateaubriand², Joseph de Maistre³, Louis de Bonald⁴, Félicité de Lamennais⁵, Pierre-Simon Ballanche⁶, Juan Donoso

1. Martin Ferraz, *Histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, Didier, 1880, p. II.

2. François-René de Chateaubriand (1768-1848), écrivain, ministre des Affaires étrangères de 1822 à 1824, membre de l'Académie française. Il est, notamment, l'auteur du *Génie du Christianisme*.

3. Joseph de Maistre (1753-1821), philosophe savoisien ; parmi ses œuvres figurent les *Considérations sur la France et Du Pape*.

4. Louis de Bonald (1754-1840), philosophe, député de l'Aveyron, membre de l'Académie française. Il a, entre autre, publié une *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire*.

5. Félicité Robert de Lamennais (1782-1854), prêtre, créateur du journal *L'Avenir*, député de la Seine. Il a commis divers essais dont le plus connu reste celui sur *L'Indifférence en matière de religion*.

6. Pierre-Simon Ballanche (1776-1847), philosophe, membre de l'Académie française. Il est, en particulier, l'auteur des *Essais de Palingénésie sociale*.

Cortès⁷... ; arrêtons là une énumération qui pourrait être portée fort loin⁸. Au sein de cette guirlande de penseurs, au milieu de tant de nuances, il faut bien prendre garde de ne point omettre un auteur, certes moins notoire, mais d'une importance non négligeable. Il s'agit d'Antoine Blanc de Saint-Bonnet, « l'étrange Blanc [de] Saint-Bonnet »⁹, diront certains. L'expression « moins notoire » est un doux euphémisme lorsqu'on envisage un penseur pour le moins « méconnu »¹⁰, voire inconnu. Cette obscurité transparait, immédiatement après l'examen de la bibliographie relative à la vie ou aux œuvres de Blanc de Saint-Bonnet. Car, hormis deux biographies¹¹ déjà anciennes, mais toujours utiles, malgré leur propension à l'hagiographie, il n'existe que peu de références y ayant directement trait. Il faut alors se contenter de quelques mentions éparses, dans des monographies sur les auteurs majeurs de la contre-révolution ou de l'ultramontanisme. Ce désintérêt pour l'auteur ne manque pas d'atteindre, peut-être plus fortement encore, ses œuvres. Aussi, est-ce par exception que certains traités se voient réédités passé le XIX^e siècle¹². Ce constat reste d'autant plus surprenant lorsque l'on connaît la position centrale qu'occupe Blanc de Saint-Bonnet, à la césure du XIX^e siècle, entre un ultramontanisme éminemment politique, hérité de Maistre ou de Bonald, et un ultramontanisme plus spirituel, plus littéraire, représenté par Barbey d'Aurevilly¹³ ou Léon Bloy¹⁴. Malgré cet état de fait, l'objectif de la présente étude reste de tenter de déceler les diverses influences s'exerçant sur Blanc de Saint-Bonnet et de saisir la postérité de ses œuvres.

7. Juan Donoso Cortès (1809-1853), marquis de Valdegamas, ambassadeur d'Espagne à Berlin puis à Paris. Il doit principalement sa notoriété à son *Discours sur la dictature* et à la parution de son *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*.

8. Il était possible d'y adjoindre dom Prosper Guéranger (1805-1875), abbé de Solesmes, auteur de *La Monarchie pontificale* ; Gustave de Bernardi (1824-1885), auteur de *La Vérité divine et l'idée humaine ou Christianisme et Révolution* ; Philippe Buchez (1796-1866) ; Alphonse Gratry (1805-1872), prêtre, philosophe, membre de l'Académie française, auteur de *La Connaissance de Dieu* ; Louis Bautain (1796-1867), prêtre, professeur en Sorbonne, auteur de *La Religion et la liberté* ; Augustin Bonnetty (1798-1879), directeur des *Annales de philosophie chrétienne* ; Philippe-Olympe Gerbet (1798-1864), évêque de Perpignan, auteur de *l'Esquisse de Rome chrétienne* ; Louis Veuillot (1813-1883), rédacteur en chef de *L'Univers* ; Claude-François de Thiollaz (1752-1832), évêque d'Annecy, auteur d'un *Essai sur la nature de l'autorité souveraine*.

9. Gustave Charlier, « Joseph Buche, l'école mystique de Lyon », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1936, n° 15, p. 164.

10. Nous reprenons l'adjectif choisi par Marcel de la Bigne de Villeneuve, dans le titre de sa biographie sur l'auteur qui nous intéresse.

11. Il s'agit de l'ouvrage de Marcel de la Bigne de Villeneuve, *Un grand philosophe et sociologue méconnu, Blanc de Saint-Bonnet*, Paris, Beauchesne, 1949, 150 p. et de celui de Gabriel Maton, *Blanc de Saint-Bonnet, philosophe de l'Unité spirituelle*, Lyon, Vitte, 1961, 399 p.

12. A l'exemple du traité *De la douleur* réédité en 2012.

13. Jules-Amédée Barbey d'Aurevilly (1808-1889), écrivain prolifique, nous lui devons *Les Diaboliques* et le recueil d'articles intitulé *Les Prophètes du passé*.

14. Léon Bloy (1846-1917), écrivain. Il est l'auteur, dans *L'Univers* du 14 janvier 1874, d'un intéressant article sur *La Restauration française* de Blanc de Saint-Bonnet.

La forte influence des prédécesseurs

À n'en pas douter, certains éléments strictement biographiques de l'auteur de *L'Unité spirituelle*¹⁵ peuvent expliquer, partiellement, la relative complexité d'une pensée nourrie à de multiples sources. Né l'année même des Cent-Jours et de la seconde Restauration des Bourbon, Blanc de Saint-Bonnet reste, jusqu'à sa mort en 1880, marqué par les impressions de jeunesse que lui ont causées les œuvres de ses prédécesseurs immédiats. À tel point qu'un contemporain a pu écrire de Blanc de Saint-Bonnet qu'il « vivait [...] dans la même pensée où de Maistre et de Bonald sont morts »¹⁶. Cette assertion et la forte affirmation qu'elle porte d'une coïncidence de pensées entre le comte savoyard, le vicomte aveyronnais et le philosophe lyonnais doivent être nuancées. Indéniablement, chacun des premiers imprime, à sa manière, son influence sur les théories de Blanc de Saint-Bonnet, mais sans exclusive. Ainsi, les œuvres de Blanc de Saint-Bonnet sont-elles empreintes, entre autres, des idées de Bossuet¹⁷, de Malebranche¹⁸, de Fénelon¹⁹, de Chateaubriand ou de Lamennais, auteurs qu'il cite, parfois, abondamment. Cependant, à l'heure où il choisit les thèmes de ses travaux, Blanc de Saint-Bonnet laisse clairement percevoir une inclination pour la doctrine maïstrienne. C'est par exemple le cas, lorsqu'il exalte la juridiction papale dans *L'Infaillibilité*²⁰ ou qu'il se pose en contempteur de la Révolution dans *La Restauration française*²¹ et *La Légitimité*²². Ces ouvrages trouvent place dans la lignée de ceux qu'avait antérieurement commis Joseph de Maistre, à l'instar des *Considérations sur la France*²³ ou *Du Pape*²⁴. Ce traité pourrait figurer un terme aux similitudes que nous observons entre le Savoyard et le Lyonnais. Car, malgré l'insistance de Joseph de Maistre en vue de faire approuver son traité *Du Pape* par la Curie romaine, toutes ses démarches resteront sans succès²⁵. *A contrario*, l'étude sur *L'Infaillibilité* que Blanc de Saint-Bonnet soumet « volontairement à la formalité de la censure ecclésiastique et de l'imprimatur »²⁶ est agréée sans difficulté. Au surplus, de Maistre est durement jugé comme

15. Première édition chez Pitois, à Paris, en 1841.

16. Jules-Amédée Barbey d'Aurevilly, *Les Prophètes du passé*, Paris, Société générale de librairie catholique, 1880, p. 207.

17. Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), prédicateur, évêque de Condom puis de Meaux, précepteur du Grand Dauphin. Il est auteur, parmi d'autres œuvres, de *La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*.

18. Nicolas de Malebranche (1638-1715), prêtre, philosophe, auteur de *La Recherche de la Vérité*.

19. François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651-1715), archevêque-duc de Cambrai, précepteur du duc de Bourgogne, membre de l'Académie française. Il a publié le *Traité de l'existence de Dieu et Les aventures de Télémaque*.

20. La première édition de cette œuvre a eu lieu chez Dentu, à Paris, en 1861.

21. Ce livre a, d'abord, paru chez Hervé, à Paris, en 1851.

22. Ouvrage édité chez Casterman, à Tournai, en 1873.

23. Œuvre publiée à Bâle, en 1797.

24. Essai édité par Rusand, à Lyon, en 1819.

25. Sur les vicissitudes de la publication de *Du Pape* de Joseph de Maistre, voir Bernard Jacqueline, « Le Saint-Siège et la publication de “Du Pape” d'après les archives du Vatican 1818-1820 », *Revue des études maïstriennes, Joseph de Maistre et la pensée catholique de son temps*, 1983, n° 8, pp. 61-82.

26. Marcel de la Bigne de Villeneuve, *op. cit.*, p. 49.

un homme « plein de connaissances, mais plein de vanité et d'idées fausses »²⁷, alors que Blanc de Saint-Bonnet « dénote une sagacité rare et une intelligence tout à fait hors ligne »²⁸. L'élève aurait-il dépassé le maître ? Il demeure que se comportant en « disciple original, mais fidèle de [...] Joseph de Maistre »²⁹, Blanc de Saint-Bonnet fait « siennes les théories »³⁰ de son prédécesseur, recevant, par là-même, l'héritage, tout maistrien, de la conviction du rôle majeur attribué au pape. C'est ainsi qu'en digne épigone du théoricien savoyard, Blanc de Saint-Bonnet s'interroge sur la nature de l'infailibilité pontificale, qu'il analyse comme n'étant rien d'autre « que la souveraineté spirituelle »³¹. Or, dans son esprit, « toute autorité est absolue en soi »³², s'il devient possible d'y résister « sous prétexte d'erreur ou d'injustice, [elle] n'existe plus »³³. A l'aune d'un tel jugement, il devient aisé de connaître la façon dont Blanc de Saint-Bonnet a pu considérer l'infailibilité pontificale, restreinte « aux seules questions de foi et de morale »³⁴, consacrée par le premier concile œcuménique du Vatican le 18 juillet 1870.

Ultramontain authentique, Blanc de Saint-Bonnet lie, bien avant l'explicitation d'Albert de Mun³⁵, le catholicisme à « la contre-révolution irréconciliable »³⁶. Dans ses œuvres confluent indissociablement la question religieuse et « la restauration d'une monarchie chrétienne »³⁷. Poursuivant ce dessein, il élabore deux traités que nous avons déjà évoqués, *La Restauration française* en 1851, puis plus tardivement *La Légitimité*. Ici encore les réflexions de Blanc de Saint-Bonnet prennent, de préférence aux accents de Bonald, ceux de Joseph de Maistre. Ils situent l'origine des révolutions dans la volonté impétueuse des hommes de rompre « la chaîne souple, [qui les] retient sans les asservir »³⁸, d'acquérir ce que Blanc de Saint-Bonnet nomme une « fausse liberté »³⁹, en « reniant les vérités divines et [en] installant partout l'orgueil »⁴⁰. Pour lui, « l'essence de la Révolution »⁴¹ est justement cet orgueil, ce refus d'obéir aux lois divines. L'étonnement sincère de Blanc de Saint-Bonnet devant une telle conduite ne l'empêche pas de vouloir, « avec sa

27. Bernard Jacqueline, *op. cit.*, p. 61.

28. Antoine Blanc de Saint-Bonnet, *L'Infailibilité*, Paris, Dentu, 1861, p. VI.

29. François Lorrain, *Le Problème de la France contemporaine*, Paris, Plon, 1879, p. 53.

30. Gabriel Maton, *op. cit.*, p. 124.

31. Antoine Blanc de Saint-Bonnet, *op. cit.*, p.27.

32. *Ibidem*, p. 28.

33. *Ibidem*, p. 27.

34. Jacques Gadille, « L'ultramontanisme français au XIX^e siècle », in *Les Ultramontains canadiens-français, études d'histoire religieuse présentées en hommage au professeur Philippe Sylvain*, Nivé Voisine et Jean Hamelin (dir.), Montréal, Boréal, 1985, p. 42.

35. Albert de Mun (1841-1914), collaborateur de la revue *L'Association catholique*, député à plusieurs reprises, membre de l'Académie française. Il est le fondateur avec René de La Tour du Pin (1834-1924) de l'Œuvre des cercles catholiques d'ouvriers.

36. Charles Molette, *Albert de Mun 1872-1890, Exigence doctrinale et préoccupations sociales*, Paris, Beauchesne, 1970, p. 57.

37. Jacques Gadille, *op. cit.*, p. 53.

38. Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, Bruxelles, Complexe, 1988, p. 15.

39. Antoine Blanc de Saint-Bonnet, *La Restauration française*, Tournai, Casterman, 1872, p. 8.

40. *Ibidem*, p. 8.

41. Antoine Blanc de Saint-Bonnet, *La Légitimité*, Tournai, Casterman, 1873, p. 222.

seule conscience, combattre la Révolution»⁴². Pourtant, cette lutte ne consiste pas à « défendre l’Ancien Régime, le roi ou la noblesse »⁴³ mais plutôt à les placer en accusation, en dénonçant une royauté qui n’est plus réellement royale et une noblesse plus vraiment noble. Selon lui, ce sont ces comportements qui ont, plus que ceux des révolutionnaires, assuré leur chute. Ainsi, aux yeux de Blanc de Saint-Bonnet, chacun a œuvré, bien involontairement, aux succès de la Révolution. Ces reproches, pour justifiés qu’il les juge, ne l’amènent, en aucun cas, à renoncer au rétablissement d’un Roi Très-Christien tenu dans « la main de Dieu »⁴⁴, qu’il croit reconnaître en la personne du comte de Chambord⁴⁵. Pour ce qui concerne la noblesse, ou plutôt l’aristocratie, son violent rejet de l’égalité, qu’il envisage comme « la loi des brutes »⁴⁶, le conduit à regarder son rétablissement comme un préalable nécessaire à toute restauration. Pour éviter d’éventuels contre-sens, il est nécessaire de bien prendre garde au fait que l’aristocratie dont il s’agit ne s’apparente aucunement à celle qui existait antérieurement. Puisque, pour Blanc de Saint-Bonnet, « l’aristocratie [...] se compose de tous les honnêtes gens »⁴⁷ et représente le gage de la bonne santé d’une société. C’est uniquement au prix de ce double mouvement, rétablissement d’une monarchie catholique et renouvellement de l’aristocratie, que la Révolution, « cette grande illusion »⁴⁸, sera vaincue.

L’idée de renouvellement social participe moins de l’influence, si pesante, de Joseph de Maistre que de celle, nettement plus éthérée, plus volatile, plus fugace, de Pierre-Simon Ballanche, contemporain et compatriote de Blanc de Saint-Bonnet, et de sa « Palingénésie sociale »⁴⁹. Natif de Lyon, Blanc de Saint-Bonnet, ne pouvait rester longtemps dans l’ignorance des œuvres du chef de file de ce que Joseph Buche a nommé l’école mystique de Lyon. Néanmoins, leur rencontre ne se déroule pas à Lyon, mais bien à Paris, où Blanc de Saint-Bonnet étudie à la faculté de droit de 1835 à 1838. À l’occasion de ses premiers travaux, il ne cesse de reconnaître sa créance au « sublime maître »⁵⁰, tant des encouragements que Ballanche lui a prodigués que du profit qu’il a pu faire de ses théories. À cet égard, la contribution principale du spiritualiste à la pensée du philosophe lyonnais se situe dans l’importance nodale octroyée à la liberté relative de l’homme vis-à-vis de Dieu. À la manière de Ballanche, pour qui « l’homme ferait un destin par sa liberté »⁵¹, Blanc de Saint-Bonnet estime que « la clef de la théorie de la société »⁵² est l’homme avec sa liberté. Une pareille unité de pensée ne laisse pas présager la rapide détérioration que vont connaître les rapports entre les deux penseurs lyonnais. À l’en-

42. Antoine Blanc de Saint-Bonnet, *La Restauration française*, Tournai, Casterman, 1872, p. 6.

43. *Ibidem*, p. 418.

44. *Ibidem*, p. 421.

45. Henri de Bourbon (1820-1883), duc de Bordeaux, comte de Chambord, prétendant légitimiste au trône de France sous le nom d’Henri V.

46. *Ibidem*, p. 136.

47. Antoine Blanc de Saint-Bonnet, *L’Infaillibilité*, Paris, Dentu, 1861, p. 414.

48. *Ibidem*, p. 434.

49. Pierre-Simon Ballanche, *Essais de palingénésie sociale*, Paris, Didot, 1827-1829, 4 vol.

50. Lettre à Ballanche du 25 octobre 1841, cité in Gabriel Maton, *op. cit.*, p. 363.

51. Pierre-Simon Ballanche, *op. cit.*, t. I, p. 94.

52. Antoine Blanc de Saint-Bonnet, *De l’Unité spirituelle ou de la société et de son but au-delà du temps*, t. I, Paris, Langlois et Leclerc, 1845, p. 213.

thousiasme initial fait place une indifférence polie, voire, sur certaines questions, une franche hostilité. La rupture semble trouver sa cause dans les libertés que Ballanche « s'estime fondé à prendre avec le dogme »⁵³, alors « que la foi, que [Blanc de Saint-Bonnet] professe est celle de l'Église, rien de plus, rien de moins »⁵⁴. Toujours en relation avec la question du dogme, mais moins directement, une autre explication de leur inimitié peut être avancée. Car, en se départissant du respect maistrien envers le dogme, Ballanche atteint Blanc de Saint-Bonnet dans son admiration, jamais démentie, pour le philosophe savoyard. Quelle que soit l'origine de leur dissension, il n'en reste pas moins qu'en dehors de ses premiers ouvrages, Blanc de Saint-Bonnet ne fera plus référence à son ancien maître, ni à ses œuvres.

Ces évocations succinctes des apports de penseurs aussi différents que Joseph de Maistre ou Pierre-Simon Ballanche, dont a pu bénéficier Blanc de Saint-Bonnet, dévoilent la richesse de ses influences. Ce syncrétisme paraît le signaler à l'attention de certains auteurs, qui ont vu en lui un important relais des théories catholiques traditionnelles. Cependant, cette perception étant faiblement répandue, les échos de l'œuvre du philosophe lyonnais durent peu.

Le jugement nuancé de la postérité

Les causes de l'oubli relatif qui atteint, aujourd'hui, Blanc de Saint-Bonnet ainsi que ses œuvres restent délicates à appréhender, alors même que ces dernières, en leurs temps, sont loin de rester lettre morte. Pour se faire une idée plus précise de la résonance de ses œuvres, il faut rappeler le souci que prend Victor Cousin⁵⁵ du jeune auteur de *L'Unité spirituelle*, lorsqu'en 1842, il confie : « Son talent [...] est de premier plan : il ne lui manque que l'expérience »⁵⁶. Cette faiblesse est rapidement dépassée puisque, dès 1843, il souhaite connaître l'avis de Blanc de Saint-Bonnet sur son avant-propos aux *Pensées* de Pascal⁵⁷. Pour sa part, Victor de Laprade⁵⁸, poète mais également ami de Blanc de Saint-Bonnet, désignait déjà en 1842, *L'Unité spirituelle*, comme « une des conceptions les plus brillantes et les plus originales de notre siècle »⁵⁹. Selon lui, ce jugement n'est en rien « une apologie, mais [seulement] une exposition [...] claire et complète »⁶⁰ « de ce beau

53. Jean-René Derré, « Ballanche continuateur et contradicteur de Joseph de Maistre », *Revue des études maistriennes, Illuminisme et franc-maçonnerie*, 1980, n° 5-6, p. 304.

54. Marcel de la Bigne de Villeneuve, *op. cit.*, p. 49.

55. Victor Cousin (1792-1867), philosophe éclectique, ministre de l'Instruction publique, membre de l'Académie française, auteur de l'ouvrage *Du vrai, du beau et du bien*.

56. Camille Latreille, *Francisque Bouillier, le dernier des cartésiens*, Paris, Hachette, 1907, p. 186.

57. Lettre de Victor Cousin à Francisque Bouillier datée du 14 janvier 1843, *Annales de philosophie chrétienne*, 1908, p. 85.

58. Victor Richard de Laprade (1812-1883), poète, professeur à la faculté de lettres de Lyon, député du Rhône de 1871 à 1873, membre de l'Académie française. Il est l'auteur de nombreux recueils de poésie, dont les *Poèmes évangéliques*.

59. Victor de Laprade, « L'Unité spirituelle, ou la société dans son but au-delà du temps, par Antoine Blanc de Saint-Bonnet », *Revue du Lyonnais*, 1842, n° 16, p. 158.

60. Victor de Laprade, *Revue du Lyonnais*, 1842, n° 14, p. 511.

livre »⁶¹. De même, il est impossible d’omettre l’opinion, très connue, de Montalembert⁶² qui affirme en 1851, dans une lettre à Blanc de Saint-Bonnet, que son ouvrage *La Restauration française* est « le livre le plus franc, le plus fort et le plus plein qui ait paru depuis le comte de Maistre »⁶³, tout en déclarant : « Parmi nos contemporains, nul n’a vu si haut, ni si loin que vous »⁶⁴. Sur la question délicate de la fonction sociale de l’aristocratie, Montalembert reconnaît que Blanc de Saint-Bonnet a « abordé la difficulté en maître »⁶⁵. Le même ouvrage vaut au philosophe lyonnais, non seulement les éloges d’Alfred Nettement⁶⁶, pour qui il s’agit tout bonnement de « l’un des plus remarquables ouvrages qu’il ait lus depuis longtemps »⁶⁷, mais également l’admiration sans équivoque d’Armand de Melun⁶⁸ « pour ce livre profond »⁶⁹. Plus surprenant est le sentiment de Pierre-Joseph Proudhon⁷⁰ qui considère Blanc de Saint-Bonnet comme « l’un des mystiques les plus remarquables de notre époque »⁷¹. Cependant, pour le philosophe anarchiste, un tel individu ne saurait tirer de ses réflexions autre chose que tout « un volume de mysticités, qui peuvent paraître intéressantes à un spiritualiste, à un chrétien, mais dans lesquelles le sens commun ne peut voir que l’abêtissement de la raison par la pensée religieuse »⁷². Dans le même ordre d’idée, le *Larousse du XIX^e siècle* voit en Blanc de Saint-Bonnet l’un « des esprits les plus rétrogrades de ce temps »⁷³. Plus modéré, Eugène Pelletan⁷⁴, malgré de fortes divergences théoriques, reconnaît dans *La Restauration française*, « un livre vigoureux »⁷⁵, écrit dans un « style profondément original »⁷⁶.

Parmi tant d’opinions si contrastées sur l’œuvre et la personnalité de Blanc de Saint-Bonnet, il est sans doute utile de réserver une place particulière à Jules-Amédée Barbey d’Aurevilly. Car, selon ses propres dires, il a pu tirer le plus grand

61. Victor de Laprade, *Revue du Lyonnais*, 1842, n° 16, p. 157.

62. Charles de Montalembert (1810-1870), historien et philosophe, pair de France, membre de l’Académie française. Il publie *Quelques conseils aux catholiques* en 1849.

63. Antoine Blanc de Saint-Bonnet, *La Restauration française*, Tournai, Casterman, 1872, p. IX.

64. *Ibidem*, p. IX.

65. *Ibidem*, p. IX.

66. Alfred Nettement (1805-1869), historien et journaliste, directeur de la revue *La Semaine des familles*. Il est l’auteur de *Souvenirs de la Restauration*.

67. Marcel de la Bigne de Villeneuve, *op. cit.*, p. 37.

68. Armand de Melun (1807-1877), député d’Ille-et-Vilaine de 1849 à 1851, fondateur de la Société d’économie charitable, il est également membre de la Commission supérieure des sociétés de secours mutuel.

69. Amédée d’Andigné, *Un apôtre de la charité, Armand de Melun 1807-1877*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1961, p. 150.

70. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1860), philosophe anarchiste. Il publie le célèbre *Qu’est-ce que la propriété ?*

71. Pierre-Joseph Proudhon, *Œuvres complètes — De la justice dans la Révolution et dans l’Église, t. II*, Lacroix, Bruxelles, Verboeckhoven, 1868, p. 274.

72. *Ibidem*, p. 274.

73. Marcel de la Bigne de Villeneuve, *op. cit.*, p. 38.

74. Eugène Pelletan (1813-1870), écrivain, député de la Seine puis des Bouches-du-Rhône, il devient ensuite sénateur des Bouches-du-Rhône. Il publie une *Profession de foi du XIX^e siècle*.

75. Gabriel Maton, *op. cit.*, p. 136.

76. *Ibidem*, p. 137.

bénéfice d'« une des productions les plus considérables [...] de tous les temps »⁷⁷. Confirmant cet avis, il profite de la réédition de son ouvrage intitulé *Les Prophètes du passé*⁷⁸ pour adjoindre aux quatre prophètes figurant dans la première édition — Joseph de Maistre, Louis de Bonald, François-René de Chateaubriand et Félicité de Lamennais — un cinquième, Blanc de Saint-Bonnet, cet « autre grand esprit »⁷⁹. Ce dernier, à en croire Barbey d'Aurevilly, dispose d'un jugement d'« une étendue [...] qui n'existe nulle part, même dans les œuvres de ses glorieux prédécesseurs »⁸⁰. Cette appréciation est notamment valable pour *La Restauration française*, perçu comme « un chef-d'œuvre d'acuité et de rayonnement, presque encore inconnu à cette heure »⁸¹. Aux yeux de Barbey d'Aurevilly, cet ouvrage évite le principal écueil de la pensée maistrienne, c'est-à-dire n'entendre par restauration « qu'une [providentielle] Restauration politique »⁸². Or, pour Blanc de Saint-Bonnet, la restauration politique se trouve conditionnée « à une Restauration intégrale et simultanée, dans la moralité, des gouvernements et des peuples »⁸³, c'est-à-dire que la restauration doit avant tout être sociale. Jusqu'ici Barbey d'Aurevilly paraît avoir « fait siennes les doctrines du livre de [...] Blanc de Saint-Bonnet »⁸⁴, ne trouvant guère à critiquer que le titre de l'ouvrage. Or, cette observation n'est pas si anodine que cela, puisqu'alors que Blanc de Saint-Bonnet se rattache au légitimisme, et partant à une fidélité dynastique, Barbey d'Aurevilly, quant à lui, s'attache au principe monarchique « qui [...] n'a pas besoin de restauration »⁸⁵. Conséquence logique de ce hiatus théorique, les modalités pratiques de cette restauration, que les deux auteurs appellent de leurs vœux, diffèrent. Là où Blanc de Saint-Bonnet fait dépendre l'avenir de la France de « la réconciliation des deux classes françaises »⁸⁶ induite par le rapprochement entre Bourbon et Orléans, Barbey d'Aurevilly perçoit dans ce raccommodement uniquement « la restauration de la maison de Bourbon, agréable peut-être aux hautes classes, mais parfaitement indifférente aux classes inférieures »⁸⁷.

Au-delà de ces remarques, les relations qu'entretiennent Blanc de Saint-Bonnet et Barbey d'Aurevilly ont permis au premier de trouver en Léon Bloy un ultime disciple. L'influence de Blanc de Saint-Bonnet ne fut jamais plus directe que dans le cas de Léon Bloy. Ce dernier, pétri des œuvres de Joseph de Maistre, de Louis de Bonald ou de Juan Donoso Cortès, est le protégé de Barbey d'Aurevilly, « qui lui procure l'amitié [...] de Blanc de Saint-Bonnet »⁸⁸. Cette relation d'abord épisto-

77. Jules-Amédée Barbey d'Aurevilly, *Les Prophètes du passé*, op. cit., p. 228.

78. A l'occasion de la troisième édition selon Philip-John Yarrow, *La Pensée politique et religieuse de Barbey d'Aurevilly*, Genève, Droz, 1961, p. 160.

79. Jules-Amédée Barbey d'Aurevilly, op. cit., p. 201.

80. *Ibidem*, p. 208.

81. *Ibidem*, p. 209.

82. *Ibidem*, p. 213.

83. *Ibidem*, p. 214.

84. Philip-John Yarrow, op. cit., p. 160.

85. Jules-Amédée Barbey d'Aurevilly, op. cit., pp. 209-210.

86. Gabriel Maton, op. cit., p. 220.

87. Jules-Amédée Barbey d'Aurevilly, op. cit., p. 213.

88. André Coyné, « De Joseph de Maistre à Juan Donoso Cortès, et au-delà », in Philippe Barthelet (dir.), *Joseph de Maistre*, Lausanne, L'Age d'homme, 2005, p. 669.

laire conduit, devant l’engouement du jeune Périgourdin, Blanc de Saint-Bonnet à le loger, durant plus d’un mois⁸⁹, dans sa propre demeure. Cette proximité donne à Léon Bloy un point de vue inédit sur les ouvrages du philosophe lyonnais. À cet égard, son premier article⁹⁰ dans *L’Univers*, le journal de Louis Veillot, autre proche de Blanc de Saint-Bonnet, aura traité à *La Légitimité*. Léon Bloy tente d’élaborer une étude critique de cet ouvrage, qu’il trouve encombré « d’un bagage politique fort considérable [...], et qui pourra gêner sa marche vers certains esprits »⁹¹. Cependant, il adhère tant aux théories de Blanc de Saint-Bonnet que ce semblant de critique cesse rapidement. Un exemple des plus caractéristiques de ce phénomène est donné, lorsque Léon Bloy aborde la question de la nécessité d’une aristocratie. Selon lui, l’auteur développe sa thèse « avec une transparence d’argumentation, une immensité d’évidence et une profondeur métaphysique de déduction [...] qui ouvre l’âme comme un gouffre de lumière »⁹². L’utilisation de pareilles expressions montre, si cela était nécessaire, où vont les sympathies du polémiste. Pourtant, ses relations jusque-là privilégiées avec Blanc de Saint-Bonnet vont singulièrement se tendre à cause, notamment, d’une obscure affaire d’articles mal rémunérés. Dès décembre 1874, les premiers doutes se font sentir au point qu’il prédit à son ancien maître « le sort de Joseph de Maistre qui, n’écrivant que pour ses pairs, mourut sans jouir de sa gloire »⁹³.

Les opinions que nous venons de rappeler, les débats parfois vifs que nous avons évoqués pourraient nous conduire à conclure à une riche postérité de l’œuvre de Blanc de Saint-Bonnet. Or, il n’en est rien. Car, très précocement, il n’a obtenu qu’un succès relatif. Un certain nombre d’auteurs ont cherché, sans malheureusement trouver une réponse convaincante, les raisons de cet état de fait. D’aucuns ont avancé l’hypothèse d’une « conspiration du silence », d’autres l’expliquent par l’absence de « ce merveilleux côté de médiocrité dans le talent qui nous vaut la sympathie vulgaire »⁹⁴, d’autres encore soulignent que l’œuvre de Blanc de Saint-Bonnet n’est, volontairement, point faite « en vue de l’éloge et du succès »⁹⁵. Hormis ces raisons, tout à fait subjectives, certains auteurs laissent entendre que les défauts inhérents aux ouvrages de Blanc de Saint-Bonnet sont plutôt d’ordre formel. Ainsi, lui reproche-t-on d’avoir composé ses livres « trop loin des hommes, presque sans lecture, de plus en plus dans la conviction d’être l’interprète de Dieu »⁹⁶. Par conséquent, à son époque comme plus tard, il « n’a pas été entendu comme penseur et écrivain »⁹⁷, restant « presque totalement [inconnu] »⁹⁸. Car si, au XX^e siècle, il n’y

89. Plus exactement du 28 juillet au 3 septembre 1872.

90. Article paru dans *L’Univers* du 17 janvier 1874.

91. Léon Bloy, « La légitimité par Blanc de Saint-Bonnet, l’auteur de la Restauration française », *L’Univers*, 17 janvier 1874, p. 3.

92. *Ibidem*, p. 4.

93. André Germain, *Les Croisés modernes, de Bloy à Bernanos*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1958, p. 125.

94. Gabriel Maton, *op. cit.*, p. 308.

95. Victor de Laprade, *op. cit.*, p. 157.

96. Joseph Buche, *LEcole mystique de Lyon (1776-1845)*, Paris, Alcan, 1935, p. 255.

97. Jules-Amédée Barbey d’Aurevilly, *op. cit.*, p. 202.

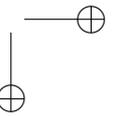
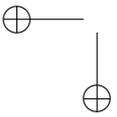
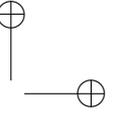
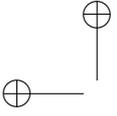
98. François Lorrain, *op. cit.*, p. IV.

a « qu'un Français sur mille qui connaisse son nom »⁹⁹, parmi ses contemporains, « à peine les gens qui lisent et qui raffolent des petites bêtises littéraires savent son nom »¹⁰⁰. Loin d'avoir pu expliquer l'ensemble des causes dont résulte la méconnaissance de Blanc de Saint-Bonnet et de son œuvre, nous espérons avoir, grâce à cette étude, quelque peu contribué à déchirer le voile de l'oubli.

99. Marcel de la Bigne de Villeneuve, *op. cit.*, p. 40.

100. Jules-Amédée Barbey d'Aurevilly, *op. cit.*, p. 203.

II. Minorités, institutions, pratiques



LES ÉGLISES RÉFORMÉES ENTRE SAVOIE ET FRANCE (XVI^e-XVIII^e SIÈCLES)

YVES KRUMENACKER

Université Lyon III — LARHRA (Religions et croyances)

LE PROTESTANTISME s'est très tôt développé aux confins du royaume de France et du duché de Savoie. Il est en partie héritier du mouvement vaudois, né à Lyon au XII^e siècle, assez rapidement répandu en Languedoc, en Lombardie, puis dans la France du Nord-Est et la vallée du Rhin. On sait que les vaudois, qui se trouvaient au début du XVI^e siècle surtout dans les Alpes, en Provence et en Calabre, rejoignirent progressivement la Réforme : les premiers contacts furent pris à partir de 1526 avec le réformateur Guillaume Farel, la décision d'adhérer à la Réforme en souscrivant une confession de foi inspirée par Guillaume Farel aurait eu lieu au synode de Chanforan (en réalité, sans doute une simple réunion de quelques barbes), dans la vallée d'Angrogne, en septembre 1532 ; mais elle fut contestée par d'autres barbes comme Daniel de Valence et Jean de Molines, qui s'adressèrent à leurs frères de Bohême ; ceux-ci supplièrent les vaudois de ne pas abandonner leur tradition et leur organisation, mais en vain¹. En 1535 était éditée une Bible en français (la « Bible d'Olivétan »). La venue de missionnaires genevois dans le milieu des années 1550 fut sans doute l'élément déterminant dans le passage à la Réforme².

1. Valdo Vinay, *Le confessioni di fede dei valdesi riformati*, Torino, Claudiana, 1974, pp. 144-151 ; Amadeo Molnar, *Storia dei valdesi, 1. Dalle origini all'adesione alla Riforma 1176-1532*, Torino, Claudiana, 1974, pp. 226-235.

2. Euan Cameron, *The Reformation of the Heretics. The Waldenses of the Alps, 1480-1580*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 134-166. Gabriel Audisio, *Les Vaudois. Histoire d'une dissidence (XII^e-XVI^e siècles)*, Paris, Fayard, 1998, présente une vision plus traditionnelle de l'adhésion des vaudois à la Réforme, en insistant davantage sur le synode de Chanforan.

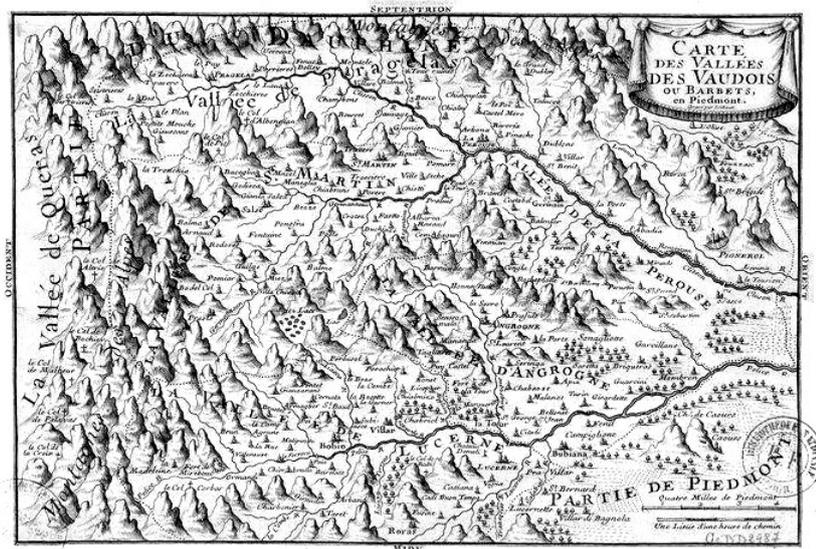


FIGURE 1 – Carte des vallées des Vaudois ou Barbets en Piedmont, par Jean-Baptiste Liébaux, XVII^e s.⁶

Mais, dans le même temps, des catholiques de ces régions étaient sensibles aux idées religieuses nouvelles et s’organisèrent, également dans les années 1550, grâce à ces pasteurs venus de Genève. Les deux courants, vaudois et catholique, se fondirent assez rapidement en un seul. En Provence, où le phénomène a été étudié très en profondeur, il est achevé dès les années 1560 : plus rien, dans leur comportement, ne distinguait les protestants de souche vaudoise de ceux qui étaient d’origine catholique³. Il est possible que l’isolement des vallées vaudoises alpines ait quelque peu retardé le processus, mais il n’y a pas de raison de penser que la différence entre ces deux types de réformés ait duré bien longtemps. La dissidence vaudoise a donc dû, d’une certaine manière, mourir, pour que le protestantisme naisse aux confins de la Savoie et de la France⁴. Par conséquent, une première question se pose : comment se mettent en place les institutions réformées, étroitement calquées sur celles de Genève ?

Rappelons que, pendant la période qui va nous intéresser (XVI^e-XVIII^e siècles), les protestants furent présents essentiellement dans les « vallées vaudoises » :

3. Gabriel Audisio, *Les Vaudois du Luberon : une minorité en Provence (1460-1560)*, Mérindol, Association d’études vaudoises et historiques du Luberon, 1984, pp. 409-429 ; Céline Borello, *Les Vaudois de Provence et la Réforme : une intégration ? Les exemples des Baux et de Lourmarin (1598-1629)*, DEA d’histoire, Université de Provence, 1995.

4. Gabriel Audisio, *Les « Vaudois ». Naissance, vie et mort d’une dissidence (XII^e-XVI^e siècles)*, Turin, Albert Meynier, 1989.

6. Source : Bibliothèque nationale de France, département Cartes et plans, GE DD-2987 (5068)

8. Source : Bibliothèque nationale de France, département Cartes et plans, CPL GE DD-2987 (619)



FIGURE 2 – *Delphinatus vulgo* Dauphiné avec ses confins des Pais et provinces voisines, par Iean de Beins, geographe et ingenieur du Roy, 1631⁸

vallée de Pérouse, vallée de Pragela, vallée de Luserne (composée du val d’Angrogne et du val Pellice), vallée de Saint-Martin (aujourd’hui Val Germanasca) ; un peu plus au Nord, dans le val de Suse ; au Sud, dans le marquisat de Saluces ; ainsi qu’à l’Ouest, dans les vallées de Champsaur, d’Embrunais, du Queyras et de Freissinières. Le point commun entre tous ces territoires est qu’ils se situaient tous près de la frontière entre la France et la Savoie, certains d’entre eux passant même d’une obédience à l’autre. La vallée de Pragela appartenait au Dauphiné et donc à la France depuis 1349, de même que les vallées des Alpes occidentales, alors que les autres vallées, en Piémont, étaient un territoire héréditaire des ducs de Savoie. Le duché de Savoie fut envahi par les troupes françaises en 1536 et resta possession française jusqu’en 1559, mais les vallées furent sous la juridiction du parlement de Turin, créé par le roi de France en 1539, et non sous celui de Grenoble. Le marquisat de Saluces, dépendant du duc de Savoie, fut occupé par la France de 1538 à 1588, ainsi qu’en 1600-1601 ; la haute vallée de Suse, en amont d’Exilles, française puis savoyarde au XVI^e siècle, à nouveau française depuis 1631, repassa à la Savoie au traité d’Utrecht, ainsi que la vallée de Pragela (ou Val Cluson). Il fallut donc attendre 1713 pour que les sommets alpins délimitassent la frontière. Sur le plan ecclésiastique (catholique), les vallées vaudoises dépendaient du diocèse de Turin, alors que les autres relevaient de l’évêque d’Embrun.

Des vaudois aux réformés : l’institutionnalisation du mouvement

L’organisation institutionnelle des communautés ne changea sans doute pas immédiatement après l’assemblée de Chanforan. On sait peu de choses des années 1536-1549, définies par Cameron comme des « années de silence »⁹. Il est probable que l’occupation française d’une partie du Piémont et l’écho du massacre des vaudois du Lubéron de 1545 aient renforcé le comportement traditionnel de clandestinité. Le témoignage tardif (1633) de Pierre Gilles semble montrer que la Réforme progressait, mais dans la dissimulation¹⁰, malgré quelques actes publics, comme un baptême qui aurait eu lieu vers 1543¹¹. La rupture se produisit avec l’envoi par Genève de pasteurs et de prédicateurs : on en relève plus d’une trentaine pour les années 1555-1562¹² (à titre de comparaison, il y en eut plus de 200 pour toute la France¹³). Les premiers, Jean Vernou et Jean Lauvergeat, arrivèrent à Balboutet et Fenestrelle, en 1555, dans la vallée de Pragela, ils suscitèrent l’enthousiasme, mais pas immédiatement la formation d’Églises réformées¹⁴. Pourtant les prédications commencèrent à avoir lieu devant de grandes assemblées, les sacrements furent célébrés, et l’on commença à bâtir des temples : d’abord à Angrogne et dans la vallée de Luserne en 1555, dans la vallée de Saint-Martin l’année suivante, puis dans les autres vallées vaudoises¹⁵. Dans la haute vallée de Pragela, les assemblées eurent d’abord lieu dans des maisons, puis les églises furent occupées en 1559-1560 ; la Réforme s’étendit à Mentoulles en 1561, puis dans la vallée de Suse, avec érection de temples¹⁶. Cela transforma complètement l’encadrement des communautés. Les recherches de Gabriel Audisio ont montré que, sur 137 personnes ayant exercé leur ministère en Provence, Comtat Venaissin, Dauphiné, Piémont, Pouilles et Calabre entre 1530 et 1570, on ne compte que 8 barbes (dont 7 entre 1530 et 1539) ; parmi les pasteurs ayant exercé entre 1555 et 1572, un seul, Gilles des Gilles, était originaire de la région (c’était d’ailleurs un ancien barbe)¹⁷. Des recherches ultérieures ont montré que les pasteurs autochtones étaient en réalité plus nombreux, sans être cependant majoritaires¹⁸. Ainsi, ce processus de remplacement des barbes par des ministres imprégnés par la doctrine réformée semble avoir résulté à la fois

9. Euan Cameron, *op. cit.*, pp. 144-147.

10. Pierre Gilles, *Histoire ecclésiastique des églises reformées, recueillies en Piedmont, & circonvoisines, autrefois appelees Églises Vaudoises...*, à Genève, chez Jean de Tournes, 1644, p. 50-51.

11. Daniele Tron, « Un profondo mutamento : da barba a pastori », in Raimondo Genre (dir.), *Valdismo e cattolicesimo prima della Riforma (1488-1555)*, Villaretto-Roure, La Valaddo, 2010, p. 259.

12. *Ibid.*, p. 260.

13. Yves Krumenacker, *Calvin. Au-delà des légendes*, Paris, Bayard, 2009, p. 395.

14. Giuseppe Trombotto, « Il Cattolicesimo in Val Pragelato nella prima metà del 1500 », in Raimondo Genre (dir.), *op. cit.*, p. 205.

15. Pierre Gilles, *op. cit.*, p. 51-52.

16. Bona Pazè Beda, Piercarlo Pazè, *Riforma e Cattolicesimo in val Pragelato : 1555-1685*, Pinerolo, Editrice Alzani, 1975, pp. 46-48, 60-61.

17. Gabriel Audisio, « Des barbes aux pasteurs (1530-1560) », dans *Montagnes, Méditerranées, Mémoire : Mélanges en l’honneur de P. Joutard*, Grenoble-Aix-en-Provence, Musée Dauphinois — Publications de l’Université de Provence, 2002, pp. 221-230.

18. Daniele Tron, art. cit., pp. 263-292.

d'une volonté missionnaire de Genève et d'une demande d'une partie au moins des communautés locales¹⁹.

Une lettre écrite en avril-mai 1556 par le pasteur Étienne Noël nous apprend qu'il y avait alors huit « paroisses » dans la vallée de Luserne, dont six avec prédication et célébration des sacrements, quatre dans la vallée de Saint-Martin, cinq dans la vallée de Perouse mais où il n'y avait pas encore « ministère de l'évangile », six dans la vallée de Pragela²⁰ ; l'auteur fait référence aux paroisses catholiques, ce qui pourrait signifier que les Églises réformées n'étaient pas encore « dressées », c'est-à-dire pourvues d'un ministre et d'un consistoire. Cela se fit sans doute dans les années suivantes. En 1556, les vaudois du Piémont rédigèrent une *Brève confession de leur croyance*... typiquement réformée, adressée au parlement de Turin. Elle fut condamnée par Henri II. En réponse, les vaudois décidèrent en 1558 de s'organiser suivant le modèle consistorio-synodal (avec des consistoires dans chaque Église et des synodes les réunissant) et ils adoptèrent en 1559 la profession de foi et la discipline des Églises réformées de France dont ils envoyèrent une apologie au duc de Savoie quand ils redevinrent savoyards²¹.

Le processus dura sans doute au moins jusqu'en 1564, contrarié évidemment par la première guerre de religion, en 1562-1563. Une première « congrégation » réunissant 24 ministres, la plupart venus de Genève, eut lieu le 6 septembre 1557 à La Combe, près de Villar Pellice, dans la vallée de Luserne ; une autre, qualifiée de « synode », se déroula le 13 juillet 1558, avec pour but d'organiser les Églises vaudoises²². On n'entend plus parler ensuite de congrégations ni de synodes avant le 11 octobre 1561, où une congrégation de ministres de la vallée de Pragela décida de fonder une école et demanda un maître à Genève²³. Il semble ensuite y avoir eu une congrégation en 1562, puis une autre à Fenestrelle le 3 février 1563, ainsi qu'un colloque et un synode à Angrogne (Pâques et septembre 1563), avant le synode de Villar Pellice, du 18 avril 1564, qui organisa les Églises vaudoises²⁴. Vingt-trois ministres furent présents, dont vingt et un des vallées (Pravillerm, Villar, Le Roure, Usseaux, Fenestrelles, Pragela, Mentoules, Val-Cluson, Saint-Germain, Pinasche, les Prals, Macel, Maneille, Rodoret, Roche Plate, Angrogne, Taillaré, Rora, la Combe du Villar, Bobi), un du marquisat de Saluces et un du Dauphiné. Ils décidèrent de suivre autant que possible les ordonnances de Genève, de s'assembler en synode deux fois par an, en colloque par vallée une fois par mois ; chaque communauté devait se doter d'un consistoire ; ils évoquèrent les ministres, les anciens et les surveillants, c'est-à-dire les trois formes de ministère envisagés par Calvin. On peut dire qu'à cette date, de véritables Églises réformées existent dans les Alpes savoyardes et françaises.

19. *Ibid.*, pp. 263-264.

20. Alain Dufour, « Un document sur les Vallées Vaudoises en 1556 », *Bolletino della Società di Studi Valdesi*, n° 128 (1970), pp. 57-63.

21. Gabriel Audisio, *Les Vaudois. Histoire*..., pp. 258-259.

22. Jean Jalla, « Synodes vaudois de la Réformation à l'exil (1536-1686) », *Bulletin de la Société d'Histoire vaudoise* [désormais *BSHV*], n° 20, avril 1903, pp. 95-96.

23. Bona Pazè Beda, Piercarlo Pazè, *op. cit.*, p. 85.

24. *Ibid.*, p. 85-86, et Jean Jalla, *art. cit.*, pp. 96-101.

L'organisation ecclésiastique des vallées vaudoises

D'après Marc-Aurèle Rorengo, prieur de Saint-Jean, qui écrit en 1658 un *Esame intorno alla nuova Breve Confessione di fede delle Chiese Riformate di Piemonte*, plus de soixante synodes se sont tenus jusqu'en 1655, pour le Dauphiné et pour les vallées vaudoises²⁵ ; il donne le résumé de certains d'entre eux. Jean Jalla, au tout début du XX^e siècle, a repris ces données en les complétant. Nous avons donc à présent une base précieuse pour saisir le fonctionnement des Églises réformées des vallées vaudoises.

Elles se réunirent régulièrement en synode, d'abord en commun avec certaines Églises du Dauphiné, comme nous le verrons plus loin, puis, après 1602, seules. La liste des synodes que Jalla a pu reconstituer montre des réunions annuelles de 1565 à 1567, en 1576, 1579, 1601-1630 (et même deux par an de 1605 à 1607 et en 1611, 1617, 1622, 1626) ; les mentions sont plus rares ensuite, sans qu'on puisse savoir s'il s'agit d'un problème de conservation de sources ou de raréfaction de la tenue des synodes. Les années 1630 furent des années de répression importantes en Piémont : on rappelle en 1633 l'interdiction d'acquérir des biens hors des limites définies par l'édit de Cavour de 1561 et des décrets d'expulsion sont signés en 1637 et 1639 ; cela pourrait expliquer une diminution de l'activité synodale. On relève cependant la tenue de synodes en 1637, 1639, 1645, de 1647 à 1649, 1651, de 1658 à 1668 (et même trois synodes en 1661 et quatre en 1662 !), en 1670 et 1671, en 1676 et 1678²⁶. Il s'agit malgré tout d'une activité synodale importante, tout à fait comparable à celle des provinces françaises. Comme en France, au bout de quelques années, un commissaire, nommé par le duc, fut présent aux synodes pour en surveiller la tenue ; le premier fut Angelo Ferrero, en 1627, puis ce fut régulier à partir de 1664²⁷. La liste des synodes n'étant pas complète, il est impossible de savoir s'il y eut une alternance régulière entre les vallées. Cela ne semble pas être le cas ; la vallée de Luserne semble avoir accueilli, à elle seule, autant de synodes que les deux autres vallées, de Saint-Martin et de Perouse. Mais elle se compose en fait de deux vallées, val d'Angrogne et val Pellice. Le modérateur aurait dû changer à chaque synode. En réalité, certains ministres avaient bien plus d'importance que d'autres. Ainsi, Pierre Gilles, pasteur de La Tour, fut souvent modérateur de 1615 à 1630, et Jean Léger, pasteur de Luserne-Saint-Jean, le fut douze fois entre 1644 et 1662²⁸. À ces synodes on peut ajouter d'autres réunions de représentants des vallées, par exemple le 11 novembre 1571, lorsqu'une union entre les Églises fut établie, afin que, si quelqu'un était molesté pour fait de religion, les autres interviendraient²⁹.

À un niveau inférieur, les Églises se réunissaient par vallée, en colloque. Jean Léger nous en a laissé une description :

25. Jean Jalla, art. cit., p. 101.

26. Jean Jalla, « Synodes vaudois de la Réformation à l'exil (1536-1686) », *BSHV*, n° 20, 1903 ; n° 21, 1904 ; n° 22, 1905 ; n° 23, 1906 ; n° 25, 1907 ; n° 26, 1909 ; n° 27, 1910 ; n° 28, 1911.

27. Jean Jalla, « Synodes vaudois... », (1907), p. 27-28, et (1911), p. 83.

28. Jean Jalla, « Synodes vaudois... », (1905), p. 38 ; Jean Jalla, « Notice historique sur le S. Ministère et sur l'organisation ecclésiastique au sein des églises vaudoises », *BSHV*, n° 16, août 1898, pp. 20-21.

29. Pierre Gilles, *op. cit.*, pp. 240-242.

« Tous les derniers vendredis du mois s’assemble le colloque de Luserne, et tous les premiers vendredis celui de Peyrouse et S. Martin, composé de tous les Pasteurs, et d’un ou deux Anciens de chaque Église. Chaque Église reçoit ce colloque à son tour ; chaque Pasteur y prêche aussi à son tour [...]. Dans ces Colloques l’on traite de tous les différens que les Consistoires n’ont pu vuider, de sorte que rien ne doit être porté à la Congregation ou Synode que par voye d’appel des Colloques, ou que ces Colloques mêmes y renvoient. »

Il précise également que les ministres avertissaient les chefs de famille après le prêche de la tenue du synode et que c’était le peuple qui élisait les députés³⁰. On a la trace de quelques colloques ; on sait qu’il s’en est tenu à Pramol (val Perouse) en 1573 et en 1574 et qu’à cette occasion se sont réunis dix-sept pasteurs, ce qui constitua un chiffre jamais atteint par la suite³¹.

Ces Églises étaient très liées à celles de la vallée de Pragela, dans le royaume de France. En 1846, le pasteur Alexis Muston a pu consulter un manuscrit aujourd’hui perdu, contenant la discipline de La Rochelle de 1571, puis « Les Ordonnances Ecclésiastiques, faites par nos très honorés Pères et frères ministres de la parole de Dieu aux vallées de Luserne, St Martin, Pérouse, Cluson et Marquisat : Ja devant faites au synode d’Angrogne 15 septembre 1563, depuis augmentées et dernièrement confirmées par nos susdits ministres congrégés au Villar, vallée de Luserne, ce 18^e d’avril 1564. Alors receuillies par Mr Huberd Raymond secrétaire et maintenant transcriptes en ce présent livre par moy Pierre Gilles, secretaire l’an 1610 par le commandement du synode »³². Ce document atteste de la volonté de conserver la mémoire des décisions prises lors des synodes, mais aussi de la conformité des réglemens avec ceux des Églises réformées de France.

En 1655, les « Pâques piémontaises » se soldèrent par le massacre des vaudois des vallées. Lors d’une assemblée tenue à La Tour, les 28-29 mars 1656, les Églises demandèrent à être toutes rattachées au synode du Dauphiné³³. Ce ne fut pas le cas, et les vallées continuèrent à avoir leurs propres synodes, quelquefois dans des conditions difficiles. En 1663 et 1664, lors de la lutte entre les vaudois de Janavel et les troupes savoyardes, les synodes se tinrent en terre française³⁴.

Il faut dire un mot des Églises du marquisat de Saluces. Des synodes s’y tinrent au XVI^e siècle. On en connaît qui se sont tenus le 2 juin 1567 à Pravigliano et le 14 octobre 1567 à Dronier. Il y avait alors neuf pasteurs, ayant chacun plusieurs villages ou communautés³⁵. Ce serait les premiers synodes pour le marquisat. Mais, dès le 19 octobre 1567, la religion réformée y fut interdite par édit du duc de Nevers, lieutenant général du roi deçà les monts³⁶. Des communautés réformées se

30. Jean Léger, *Histoire générale des églises évangéliques des Vallées de Piémont...*, Leyde, Jean Le Carpentier, 1669, t. I, pp. 206-207.

31. Jean Jalla, « Synodes vaudois... », (1903), pp. 107-108.

32. Bibliothèque du Protestantisme Français, Paris [désormais BPF], ms 497, f^o 155-156.

33. Jean Jalla, « Synodes vaudois... », (1909), p. 73.

34. Jean Jalla, « Synodes vaudois... », (1910), p. 30.

35. Pierre Gilles, *op. cit.*, p. 245.

36. Jean Jalla, « Synodes vaudois... », (1903), p. 105-106.

maintinrent cependant. Elles profitèrent de l’accession au gouvernement du marquisat de César de Saint-Lary de Bellegarde, âgé seulement de 17 ans, pour se réunir à Château-Dauphin le 8 février 1580³⁷. Mais en juin 1601, le duc Charles-Emmanuel, qui avait récupéré le marquisat, ordonna l’expulsion de tous les non-catholiques. Plus de cinq cents familles se retirèrent dans les vallées du Dauphiné, d’autres à Genève ou dans d’autres vallées vaudoises³⁸. Au synode du Dauphiné de juillet 1603, des députés de ces réfugiés demandèrent de s’unir à cette province synodale, ce qui fut accepté. Une collecte extraordinaire fut décidée en leur faveur³⁹. Il y en aura régulièrement au moins jusqu’à la fin des années 1650, auxquelles contribuèrent toutes les Églises de France. Le synode national de Gap confirma leur union de doctrine et de discipline avec les Églises françaises⁴⁰. Par la suite, tous les synodes du Dauphiné examinèrent les deniers des pauvres du marquisat.

Les Églises de France continuèrent à s’intéresser aux réfugiés du marquisat. Très régulièrement, le synode du Dauphiné et les synodes nationaux demandaient au gouverneur du Dauphiné, tant que ce fut Lesdiguières, et au roi d’intervenir auprès du duc de Savoie en leur faveur. Le synode national de La Rochelle (1607) chargea les députés des Églises à la cour de demander leur naturalisation, demande réitérée au synode de Saint-Maixent (1609)⁴¹. D’après le synode du Dauphiné de juin 1610, le roi l’aurait acceptée en son conseil du 8 avril 1609⁴².

Il y avait pourtant toujours des réformés dans le marquisat. La répression reprit en 1618, à la suite de l’édit de Turin (2 juillet 1618) qui restreignait les dispositions conciliantes de l’édit d’Asti de septembre 1617. La Compagnie des Pasteurs de Genève tenta d’intervenir en faveur des persécutés, en profitant des négociations du mariage entre le prince Victor-Amédée de Savoie et Christine de France⁴³. On n’a plus trace, à cette date, de fonctionnement régulier d’un synode.

L’intégration aux institutions réformées françaises

La vallée de Pragela était française jusqu’au traité d’Utrecht. Aussi envoya-t-elle des députés aux synodes du Dauphiné. Claude Perron représenta la vallée à Grenoble le 27 juillet 1593. Il fut également élu député en 1594 à une assemblée politique convoquée par Lesdiguières⁴⁴. Le 21 juin 1595 se tint une assemblée générale des réformés du Dauphiné, Provence et Lyonnais : on y trouva des députés de Fressinières, Ceillac, Guillestre, Abriès, Ristolas, Arvieux, Château-Queyras,

37. *Ibid.*, p. 108.

38. Jean Léger, *Histoire générale...*, t. II, pp. 55-56; Jean-Paul Perrin, *Histoire des Vaudois*, Genève, Matthieu Berjon, 1618, p. 184.

39. BPF, ms Auzière 530¹, pp. 237-238.

40. Jean Aymon, *Tous les synodes nationaux des Églises réformées de France...*, à La Haye, chez Charles Delo, 1710, t. 1, p. 271.

41. *Ibid.*, p. 309, pp. 360-361.

42. BPF, ms Auzière 530², p. 1000.

43. *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève*, vol. XIV, Genève, Droz, 2012, pp. LXIX-LXXI, 29-31, 39-40, 84, 88.

44. Bona Pazè Beda, Piercarlo Pazè, *op. cit.*, pp. 108-109.

Molines, Saint-Véran et de Pragela. L'année suivante, à Aspres, le 11 novembre, l'assemblée décida d'écrire au roi pour lui demander de protéger les Églises des vallées piémontaises et du marquisat de Saluces. Le synode de Gap, le 28 mars 1597, élit Claude Perron comme modérateur, ce qui signifiait bien l'intégration des Églises de la vallée de Pragela parmi les Églises du Dauphiné. Le synode de Grenoble, le 4 août 1598, définit l'organisation de la province, avec huit colloques, dont ceux de l'Embrunais (comprenant le Queyras) et de Pragela⁴⁵.

Jusque là, il semble que les Églises de Pragela se rendaient également aux synodes des vallées piémontaises, si l'on en croit Michel Léger, qui écrit en 1730 que

« les vaudois des Vallées de Pragela et de Cesanne avaient toujours été unis aux Vallées, en conséquence de quoy, leurs Synodes se tenoient alternativement dans la Vallée de Pragela et dans celles de Luzerne, S. Martin et Perouse, ce qui a duré jusques au 16^e siècle que le Duc de Savoie, pour separer ce corps, donna un Édit qui portait qu'aucun de ses sujets n'eut à sortir de ses États pour se rendre dans les assemblées étrangères, et qu'aucun étranger ne vint dans ses États pour y assister aux assemblées qui s'y feroient, ce qui obligea le Pragela à se joindre au Synode du Dauphiné »⁴⁶.

Pour rompre ces liens, un édit du 5 février 1596 interdit aux vaudois sujets du duc de Savoie d'entretenir des relations avec l'étranger. Cela n'empêcha pas la vallée de Pragela de députer à la fois au synode des Vallées et à celui du Dauphiné jusqu'en 1601, ni les autres vallées d'avoir des députés aux synodes du Dauphiné de 1596 et 1597⁴⁷. Cela explique la décision du synode du Dauphiné de juin 1600 d'accepter que les Églises de Pragela n'envoyassent qu'un député (au lieu de deux pour les autres colloques) parce qu'elles avaient un synode à part, avec les Vaudois du Piémont⁴⁸. Ce ne fut donc qu'en 1601 que Pragela fut définitivement détaché de l'organisation des autres Églises vaudoises. Mais le synode du Dauphiné d'avril 1601 écrivit encore au synode des Vallées pour demander un pasteur pour l'Église d'Abriès, dans le Queyras, et il obtint le pasteur Geymet, de Bobbio⁴⁹. L'année suivante, des représentants des Églises des vallées piémontaises, présents au synode du Dauphiné, demandèrent des conseils à cause de la persécution que leur faisait subir l'archevêque de Turin. Inversement, au synode des Vallées de septembre 1602 assistait Pierre Jordan, ministre de Château-Queyras⁵⁰. Le synode des Vallées de mai 1605 aborda des questions relatives au colloque de Guillestre et aux Églises de Château-Dauphin et du Queyras⁵¹. Ce furent cependant les derniers liens entre

45. *Ibid.*, p. 109 ; Jalla, « Synodes vaudois... », (1903), pp. 110-111 ; BPE, ms Auzière 530 (actes du synode de 1598).

46. Jean Jalla, « Synodes vaudois... », (1911), p. 103.

47. Jean Jalla, « Synodes vaudois... », (1903), pp. 103, 110-111.

48. *Ibid.*, p. 112.

49. *Ibid.*, pp. 115-117.

50. *Ibid.*, pp. 118-121.

51. Jean Jalla, « Synodes vaudois... », (1904), pp. 69-70.

les synodes de part et d'autre des monts. Une tentative de réunir à nouveau les Églises de part et d'autre de la frontière eut pourtant lieu dans les années 1660 : il avait été en effet prévu que le synode du Dauphiné se tînt au Villar de Val Luserne, à l'été 1661 ; mais devant l'opposition du roi de France et du duc de Savoie, il eut finalement lieu à Grenoble en décembre. Une nouvelle tentative se déroula le 21 octobre 1666, des ministres du Dauphiné ayant prévu de participer au synode des Vallées, à Villar ; mais ils se heurtèrent à nouveau à une interdiction du duc.

L'édit de Nantes autorisa l'exercice du culte public dans les lieux où il était exercé en 1596 et jusqu'au mois d'août 1597, ce qui était le cas dans les vallées, notamment celle de Pragela. Mais il était interdit, d'après l'article 14, dans les « terres et pays de delà les montz », ce qui inclut les terres italiennes encore occupées par les Français, dont celles du marquisat de Saluces. Diverses contestations firent que les commissaires exécuteurs de l'édit n'autorisèrent quelquefois le culte que fort tardivement⁵². À Oulx, son exercice ne fut officiellement maintenu qu'en 1614. Malgré les prétentions de l'archevêque de Turin de rétablir le catholicisme dans la vallée de Pragela, les Églises réformées y jouirent d'une période de paix sous la protection de Lesdiguières. Elles étaient, en 1618, au nombre de six, chacune desservie par un pasteur, et regroupant en fait de nombreux villages⁵³. Il y avait même quelquefois un second pasteur. Chaque Église avait un consistoire, dont le rôle était de faire respecter la discipline ecclésiastique. Le registre de Fenestrelle, qui nous est parvenu pour la période 1628-1679, montre que les questions matrimoniales, le comportement des pasteurs, les relations avec les catholiques, la lutte contre la sorcellerie étaient des sujets fréquemment traités⁵⁴. Ces Églises formaient le colloque de Pragela et de Valcluson, ce qui incluait la vallée d'Oulx⁵⁵. Le nombre d'Églises varia au cours du XVII^e siècle ; d'après les synodes du Dauphiné, on relève Oulx, Chaumont (Chiomonte), Pragela, Usseaux, Fenestrelle, Mentoulles, Roure, Méan, avec leurs annexes, ainsi que Briançon, dans les années 1620⁵⁶. Beaucoup de ministres étudièrent à l'académie de Die et furent examinés par le synode provincial du Dauphiné⁵⁷.

La participation des Églises de la vallée de Pragela aux synodes du Dauphiné fut cependant difficile. Jusqu'en 1606, elles n'envoyaient qu'une députation générale. En avril 1606, le synode demanda qu'elle se rangeât à l'ordre général qui voulait que chaque Église envoyât un pasteur et un ancien. Mais en 1612, le colloque de Pragela et de Valcluson demanda à ne plus assister au synode, ou seulement par un petit nombre de députés, en raison des difficultés du voyage ; ce lui fut refusé⁵⁸. Par la suite, il y eut presque toujours au moins cinq Églises de représentées, sauf en 1630, où la peste avait décimé les pasteurs. Tous les actes des synodes du Dauphiné

52. Élisabeth Rabut, *Le Roi, l'église, le temple. L'exécution de l'édit de Nantes en Dauphiné*, Grenoble, La Pensée sauvage, 1996.

53. Jean-Paul Perrin, *Histoire des Vaudois*, à Genève, chez Matthieu Berjon, 1618, II, p. 110.

54. Piercarlo Pazè, « La Chiesa riformata di Fenestrelle e il suo concistoro », in Raimondo Genre (dir.), *Cattolici e riformati in alta Val Chisone nel 1600, dai conflitti alla convivenza*, Roure, La Vallado, 2006.

55. Bona Pazè Beda, Piercarlo Pazè, *op. cit.*, p. 142.

56. BPF, ms Auzière 530.

57. Bona Pazè Beda, Piercarlo Pazè, *op. cit.*, pp. 142-143.

58. BPF, ms Auzière 530, p. 157 et 1272.

n'ont pas été conservés, mais il semble qu'il y en ait eu pratiquement tous les ans, de 1596 à 1682, généralement au printemps pendant la première moitié du siècle, plutôt à l'automne ensuite.

Malgré la multiplication des missions catholiques⁵⁹, malgré les persécutions, particulièrement à partir de 1663-1664, l'organisation institutionnelle des Églises réformées du Dauphiné ne changea pas. Le jésuite Bernard Meynier contesta le droit des protestants de la vallée de Pragela d'avoir un culte, en vertu de l'article 14 de l'édit de Nantes⁶⁰, mais ne réussit pas à faire fermer les temples. Il fallut attendre l'arrêt du Conseil du 7 mai 1685 pour que le culte réformé fût interdit dans la vallée de Pragela, et du 14 mai pour les vallées d'Oulx et de Cesanne, qui étaient françaises depuis 1631. Le Parlement de Grenoble enregistra les sentences le 23 juillet 1685, trois mois avant l'édit de Nantes, qui interdit le protestantisme dans tout le royaume. À Fénestrelles, le temple avait été interdit dès juin 1678⁶¹.

On peut dire un mot des Églises du colloque d'Embrunais. Barcelonnette, peuplée d'anciens vaudois, était savoyarde ; elle fut en butte aux persécutions jusqu'à l'ordre d'expulsion des protestants, en 1623. Freissinières eut un temple en 1616, détruit en 1684. Guillestre eut le sien au même moment ; cette Église accueillit beaucoup de réfugiés du marquisat de Saluces. Arvieux, Château-Queyras, Molines, Abriès, Château-Dauphin eurent aussi des temples, détruits en 1684. Briançon, qui appartint un temps, on ne sait pourquoi, au colloque de Pragela et Valcluson, vit le culte interdit dès 1682⁶².

Au XVIII^e siècle, la reconstitution d'Églises clandestines

Les réformés de Savoie furent touchés par l'édit de janvier 1686 qui étendit l'édit de Fontainebleau à la Savoie. À l'appel du pasteur Arnaud, ils choisirent de résister, mais furent vaincus le 3 mai 1686 et le pays fut dévasté. Finalement, le droit à l'exil fut reconnu en janvier 1687 (sauf pour les pasteurs). Beaucoup partirent vers Genève et les cantons suisses. Mais ils ne renoncèrent pas à leurs vallées et, avec l'aide de Guillaume III, ils opérèrent une « glorieuse rentrée » à la mi-août 1689. Ils profitèrent des dissensions entre la France et la Savoie, cette dernière rejoignant la ligue d'Augsbourg contre Louis XIV ; le duc décida de les amnistier et de leur permettre de rentrer, afin de se les concilier. En 1694, un édit de tolérance leur garantit la liberté religieuse⁶³. Mais la répression reprit après le traité d'Utrecht,

59. Chiara Povero, *Missioni in terra di frontiera. La Controriforma nelle Valli del Pinerolese. Secoli XVI-XVIII*, Rome, Istituto Storico dei Cappuccini, 2006.

60. Bernard Meynier, *De l'exécution de l'édit de Nantes dans le Dauphiné*, à Valence, chez P. Verdier, 1664.

61. Eugène Arnaud, *Histoire des Protestants du Dauphiné aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, t. 2, p. 366.

62. *Ibid.*, pp. 351-362.

63. Gabriel Audisio, *Les Vaudois. Histoire...*, pp. 287-291.

jusqu'à l'édit de 1730 qui interdit à nouveau le culte protestant⁶⁴. Les communautés subsistent cependant pendant tout le XVIII^e siècle, essentiellement grâce au soutien des Églises étrangères, notamment néerlandaises. En 1735 un comité vaudois fut créé par les Églises d'Amsterdam, Rotterdam, La Haye et Delft, qui permit de payer les pasteurs et les maîtres d'école et de secourir les familles dans le besoin. Des écoles élémentaires furent fondées, ainsi qu'une école latine à Torre Pellice en 1769⁶⁵. Les pasteurs continuèrent à se réunir en synodes, avec un commissaire venu des Provinces-Unies (pendant longtemps, ce fut Samuel Chatelain, pasteur d'Amsterdam). Pour lutter contre les idées des Lumières, ils souscrivirent un « acte d'uniformité » exprimant leur foi⁶⁶. Il n'y avait plus alors que treize Églises dans les vallées.

En France, des assemblées clandestines eurent lieu dès les lendemains de la Révocation. Mais il n'y eut pas de pasteur à demeure (en dehors de quelques pasteurs itinérants, pour la plupart rapidement arrêtés par les autorités), et donc pas d'Église à proprement parler, avant 1715. Le premier, Jacques Roger, fut actif en Dauphiné dès 1716, mais pas dans les vallées alpines. Une partie des réformés alpins, ceux de la vallée de Pragela, étaient d'ailleurs devenus savoyards au traité d'Utrecht. Dans le reste des vallées, la reconstitution des Églises fut très tardive. On a découvert un alphabet daté de 1727, rédigé par « Aimar de l'Église d'Arvieux » en Queyras, mais il s'agit d'un document unique, dont on n'est même pas sûr qu'il fût protestant⁶⁷. Il n'y a en effet plus aucune trace d'existence d'Églises protestantes organisées avant une lettre de 1777, envoyée par les Églises du Queyras au séminaire de Lausanne. Pourtant, en 1744, une statistique des protestants du Dauphiné cite le Champsaur et le val de Freissinières (mais pas le Queyras). On sait cependant que des pasteurs, dès 1774 au moins, visitaient les communautés réformées du Queyras ; cette année-là, des réformés du Queyras, de Freissinières et de Dormillouse avaient écrit au colloque de Valdrôme, puis au synode du Dauphiné, pour obtenir un pasteur. Le registre des baptêmes et des mariages du pasteur Fine permet de relever l'existence, dans les années 1780, de trois Églises en Queyras (Molines, Arvieux et Saint-Véran), de Freissinières, de Vars et de La Plaine en Champsaur. Les Églises du Queyras se réunissaient en colloque, mais le synode du Dauphiné, qui se réunissait régulièrement depuis 1716, n'en avait apparemment pas connaissance, puisqu'il demanda en 1787 aux anciens du Queyras de se rattacher au colloque qui leur conviendrait le mieux⁶⁸.

Après deux siècles de vie difficile, aux XVI^e et XVII^e, mais pendant lesquels elles avaient néanmoins pu s'organiser institutionnellement, les Églises réformées des

64. *Ibid.*, pp. 291-292.

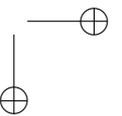
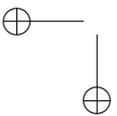
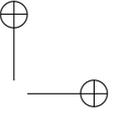
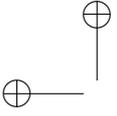
65. Jean Arnal, « Le Comité Vaudois », *Bulletin de la Commission de l'Histoire des Églises Wallonnes*, 1936, pp. 5-40 ; id., « Un siècle d'activité. Le Comité Vaudois de 1735 à 1835 », *ibid.*, 1937, pp. 5-37.

66. Emidio Campi, Massimo Rubboli, *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti*, t. 2, Turin, Claudiana, 1997, pp. 373-375.

67. BPF, ms 442/5, n° 331 ; Fabrice Cordier, *Les Protestants des vallées des Alpes orientales françaises (1660-1789)*, Master II d'histoire, Lyon 3, 2006, p. 92 et annexe 5.

68. Fabrice Cordier, *Les Protestants des vallées...*, pp. 84-89, 92-94.

Alpes savoyardes et françaises durent à nouveau vivre dans la clandestinité. Curieusement, ce furent les Églises vaudoises du Piémont qui s'en sortirent le mieux, alors qu'elles avaient souffert davantage au XVII^e siècle. Dans les Alpes françaises, l'émigration consécutive à la révocation de l'édit de Nantes fut très forte, et les Églises disparurent. Si des communautés très amoindries subsistèrent, ce ne fut qu'à la fin du siècle qu'elles purent reconstituer de véritables Églises, encore bien isolées toutefois des institutions réformées clandestines.



**POLITIQUE RELIGIEUSE ET DÉPLACEMENTS DE
POPULATIONS DANS LES ÉTATS DE SAVOIE À LA FIN DU
XVII^e SIÈCLE : LA COLONISATION DES VALLÉES
VAUDOISES PAR LES CATHOLIQUES SAVOYARDS**

Introduction de BRUNO BERTHIER

Université de Savoie Mont Blanc — CDPPOC

Texte de NOËL SIMON-CHAUTEMPS

Société d'histoire et d'archéologie d'Aime

Introduction

IL EST EN MATIÈRE DE RECHERCHE HISTORIQUE RÉGIONALE une controverse lancinante opposant depuis des lustres historiens professionnels légitimés, sinon consacrés par le sceau de l'Université et historiens amateurs, ou « historiens de sociétés savantes » comme se plaisent parfois les premiers nommés à qualifier avec un accent de condescendance les nombreux érudits locaux s'adonnant à leur loisir studieux avec des fortunes il est vrai très diverses. Car si une parfaite homogénéité de la masse des travaux scientifiques produits par l'académisme universitaire relève déjà de la pure chimère, sans même qu'il soit nécessaire de relativiser à grand renfort d'exemples le mythe de leur totale objectivité tant s'avère fréquente la dérive du dogmatisme ou de l'extrême politisation pour oblitérer, à court terme, la valeur intrinsèque de certaines de leurs conclusions, force est en effet de constater l'indéniable hétérogénéité de principe de la kyrielle d'études plus ou moins pertinentes, confinant en règle générale au seul genre monographique, proposées dans

le cénacle des académies de province par nombre d'historiens de circonstance, non dument patentés.

L'anecdote presque érigée en système dans ce genre d'études de calibre variable comme d'une composition de valeur très diverse prend évidemment trop souvent le pas sur la rigueur de la synthèse, dans une présentation régulièrement désordonnée faute pour leurs auteurs de parvenir au dégagement d'une ferme problématique. Tandis que l'animosité sourde manifestée par ces amateurs éclairés — quoiqu'on en dise — à l'endroit de la caste des historiens « de métier » suspectée d'un dénigrement systématique de leurs publications, se conjugue dans le microcosme même de leurs institutions savantes avec l'entretien d'une ambiance plus ou moins délétère de navrantes querelles picrocholines nourries par de sempiternelles accusations de rétention d'information, de plagiat caractérisé ou encore de rédaction partielle de notes et autres comptes rendus de lectures vexatoires pour l'ego des intéressés. Dans un tel contexte le dédain récurrent ostensiblement manifesté par une partie de la communauté universitaire à l'encontre des opiniâtres recherches poursuivies par la vaste confrérie des généalogistes phagocytant sans vergogne les postes de travail du moindre dépôt d'archives, d'une vacuité laborieuse qu'illustre à ses yeux la carence de tout essai de réelle contextualisation historique, n'arrange rien. Mépris auquel certains membres de la collectivité vaguement humiliée des « collectionneurs d'ancêtres » répondent en retour par la prétention tout aussi navrante de trouver dans l'usage spécifique de l'outil informatique la panacée d'un soutien bien supérieur à son activité mécanique de collecte d'informations qu'en celui de la lecture superfétatoire d'études historiques de toutes manières hermétiques pour être exposées dans un prétentieux verbiage, abscond au commun des mortels.

Raison supplémentaire pour se féliciter de l'heureuse contribution à un colloque de nature universitaire de l'un de ces historiens à titre non professionnel en la personne de Noël Simon-Chautemps, vice-président de la Société d'Histoire et d'Archéologie d'Aime. Venu comme tant d'autres à l'histoire locale en autodidacte, par goût premier pour la généalogie, l'ancien maire de la commune de Granier, en Tarentaise, animé d'une curiosité naturelle irréprensible, a su élargir à bon escient l'étroit registre de son champ d'étude originel pour contribuer avec la modestie qui le caractérise aux progrès de la connaissance historique entendue au sens le plus large chaque fois qu'à l'occasion de la collecte de son matériau de prédilection il lui semblait pourtant, comme en l'espèce, rencontrer une problématique inédite, jusqu'alors méconnue voire ignorée de la communauté scientifique. Preuve supplémentaire de la complémentarité fructueuse des approches en réalité lorsque, mu par une remarquable perspicacité de jugement, exempt de tout réflexe de méfiance vis-à-vis du monde universitaire autant que de celui tout aussi inepte de l'inhibition du profane envers toute forme de contact avec les structures scientifiques de recherche, dans une saine volonté de collaboration dénuée du moindre esprit de chapelle, le généalogiste consent à diffuser sans arrière-pensée, sans toutefois travestir son propre style, le résultat brut de prodigieuses découvertes extraites d'un dépouillement exhaustif d'une masse de registres publics d'état civil avantageusement complété par celle de la consigne des actes notariés contemporains.

La marotte de prime abord chronophage du généalogiste attentif à la conduite parallèle d'une analyse de la portée historique des documents où il puise au premier chef la matière des listes d'ascendants qu'il s'efforce d'établir avec scrupule, débouche alors parfois sur une thématique dont, à condition d'en rappeler les mérites de l'inventeur fortuit, la recherche universitaire peut à sa suite s'attacher à extraire de fructueux axes de recherches pour l'histoire générale dans ses dimensions politique, religieuse et sociale. À travers les développements suivants, tirés d'une première publication courant le risque de ne jamais rencontrer l'écho qu'elle mérite cependant du fait du caractère relativement confidentiel de sa diffusion hors du tout cadre scientifique labellisé¹, Noël Simon-Chautemps dévoile les premiers contours d'un pan inédit, dans l'attente de plus amples études à venir, de l'histoire institutionnelle et confessionnelle des anciens États de Savoie au mitan des Temps Modernes. Jusqu'à ses travaux de généalogiste inspiré, l'historiographie alpine n'ignorait toutefois en rien la tragique geste des communautés dites « vaudoises » prospères dans leur réduit des hautes vallées du Piémont occidental et du ressort français des « Escartons » dauphinois de la fin du Moyen-âge à la révocation de l'édit de tolérance religieuse communément dénommé de « Nantes » par un Louis XIV de France imposant pareil principe, par le jeu des pressions diplomatiques et sur le sol de ses propres possessions, à son neveu Victor-Amédée II de Savoie. La chronique dramatique d'une soudaine répression de convictions religieuses matinées de calvinisme dans ces isolats alpins de foi réformée en terre ouvertement consacrée par les pouvoirs centraux de Paris et de Turin au catholicisme tridentin, puis l'exil des infortunés coreligionnaires dans le refuge provisoire des cantons helvétiques occidentaux, avant l'épopée de leur « Glorieuse rentrée » à travers le Duché de Savoie et de leur réinstallation *manu militari* sur leurs terres ancestrales est connue de longue date. Quand bien même les monographies disponibles avant ce premier mouvement de renouvellement des connaissances se sont longtemps avérées partiales en adoptant ouvertement le parti vaudois à la suite de l'un des acteurs majeurs de cette aventure, le quasi légendaire « pasteur et colonel » Henri Arnaud² ou, au contraire celui, officiel, du pouvoir turinois.

Or, en marge de cette sombre affaire, s'il était bel et bien fait mention par la plupart des historiens, depuis les premières décennies du XVIII^e siècle, de l'occupation des terres vaudoises vacantes lors de la courte parenthèse de l'exil forcé de leurs propriétaires légitimes, de 1686 à 1690, par « quelques » familles venues de la Savoie voisine, jamais cette installation de sujets catholiques du prince savoyard en lieu et place des « hérétiques » chassés au loin pour leurs convictions religieuses n'avait donné lieu à la moindre tentative d'estimation et encore moins de mesure

1. Noël Simon-Chautemps, *L'immigration savoyarde dans les vallées Vaudoises du Piémont. 1686-1690*, Aime, Société d'Histoire et d'Archéologie d'Aime, Bulletin n° 26, 2011, 108 p.

2. Henri Arnaud, *Histoire de la Glorieuse Rentrée des Vaudois dans leurs vallées. [...] Le tout recueilli des mémoires, qui ont été fidèlement faits de tout ce qui s'est passé dans cette guerre des Vaudois, & mis au jour par les soins & aux dépens de Henri Arnaud, Pasteur & Colonel des Vaudois, sans mention de lieu (Cassel ?) ni d'éditeur, 64 + 407 p., (édition originale régulièrement rééditée au cours du XIX^e siècle).*

précise de l'ampleur d'un tel phénomène de déplacement de populations³. Le mérite en revient donc à Noël Simon-Chautemps peu à peu intrigué à l'occasion de ses travaux de généalogie de noter, dans les différents documents soumis à la sagacité de son examen, la mention répétitive à cette date de l'avant dernière décennie du Grand Siècle, du départ de nombreuses familles généralement parmi les plus pauvres des paroisses de sa vallée de Tarentaise pour les fameux cantons vaudois des montagnes du Piémont occidental. Tout d'abord déconcerté par ce constat, il a cependant rapidement acquis la conviction de son vraisemblable lien avec l'épisode peu reluisant de la sévère répression vaudoise. Restait à vérifier la pertinence d'une hypothèse de prime abord si déroutante en regard du silence sur ce point unanime de l'ensemble des ouvrages consacrés à l'histoire alpine. Pour en avoir le cœur net, il a alors jeté son dévolu sur d'autres sources d'archives que celles familières à ses pairs généalogistes, fouillant à dessein dans les fonds administratifs conservés de Chambéry et Annecy à Turin, en privilégiant ceux de la Chambre des comptes et des intendances provinciales pour voir progressivement se révéler au détour de la prose technocratique, à sa plus grande surprise, la mise en place à grande échelle par l'appareil d'État princier d'une véritable politique de repeuplement de ces vallées martyres par des sujets catholiques idoines principalement issus, par « deçà les monts », de l'ensemble du Duché de Savoie. Ce dont attestent sans contestation possible, en dépit de leur invraisemblable occultation de trois siècles par une mémoire collective oubliée, les registres — certes aujourd'hui lacunaires — de la comptabilité tatillonne tenue par l'agence officielle d'émigration constituée à cette fin dans le duché et les nombreuses autres preuves administratives concordantes d'avantages fiscaux de toute sorte imaginés en haut lieu pour séduire un nombre de candidats à l'installation en Piémont conforme aux ambitieuses prévisions initiales arrêtées à Turin.

Non seulement ce sont ainsi plusieurs centaines de familles savoyardes très certainement représentatives d'un effectif de plusieurs milliers d'individus qui ont franchi le pas, fermement encadrées par les services de l'intendance. Mais à la violente répression de la foi vaudoise par le pouvoir turinois a rapidement succédé, moins de quatre ans plus tard et dans l'indifférence coupable d'un gouvernement dépassé par l'enchaînement des événements, abandonnant la partie avant de rétablir un régime de tolérance religieuse dans la contrée faute de parvenir à réduire la farouche résistance armée des « revenants », celle développée de manière tout aussi brutale d'atrocités par des Vaudois ivres de vengeance à l'encontre des éphémères colons, pour eux usurpateurs abjects de leurs terres ancestrales. Parmi ceux-ci les quelques chanceux échappant presque par miracle aux massacres collectifs reprennent furtivement, définitivement ruinés, sans aucun secours des autorités, le chemin de villages savoyards où ils avaient pour la plupart aliéné leur maigre

3. En Savoie lors de la seconde moitié du XX^e siècle ni Paul Guichonnet, André Palluel-Guillard, Chantal et Gilbert Maistre, ni même Jean Nicolas dans leurs études respectives consacrées pour tout ou partie à l'émigration savoyarde n'ont mesuré, quand ils ne l'ont pas purement passé — bien involontairement — sous silence, l'importance réelle et plus encore le caractère éminemment politique de ce singulier mouvement de population vers le Piémont pourtant suscité par l'entourage immédiat de Victor-Amédée II, par conséquent au faite de l'administration princière des États de Savoie.

patrimoine afin de financer le départ vers cette terre promise piémontaise vantée à grand renfort de superlatifs par les recruteurs gouvernementaux. Ni les uns ni les autres — vaudois comme Savoyards — ne seront jamais indemnisés, autorisant l'historien d'aujourd'hui à évoquer à ce douloureux sujet, à la suite des juristes, sans crainte de l'outrance ou du contresens grossier en vertu des critères actuels du droit international public, un tragique ensemble de faits constitutifs a minima de flagrants crimes de guerre sinon de crimes perpétrés à l'encontre de l'humanité.

Pourquoi un si long silence ? Comment comprendre cette occultation d'un souvenir évidemment peu flatteur à l'endroit de la renommée des anciens États de Savoie, quoique révélateur de la violence aveugle malheureusement toujours exacerbée, à toutes les époques, par les belligérants de conflits d'essence religieuse à ce point instrumentalisés par leurs commanditaires en marge d'enjeux politiques contingents ? En une époque où se posent de manière cruciale à des sociétés occidentales démunies parce que désormais profondément laïcisées, les problématiques de la lutte contre les conséquences fâcheuses de l'irréductibilité religieuse et plus largement encore, la délicate question de la juste détermination d'une place pour l'expression sereine des diverses formes de convictions confessionnelles dans l'espace public, que des félicitations soient donc accordées à Noël Simon-Chautemps pour avoir opportunément exhumé la mémoire trop longtemps enfouie dans les archives du complexe institutionnel savoyard d'un épisode de l'histoire alpine si lourd d'enseignements. Comme de s'être laissé convaincre, bravant sa réserve naturelle et la crainte irrationnelle de son absence de légitimité pour ce faire, de l'intérêt résidant au contraire dans la présentation par ses soins à un auditoire universitaire du fruit de recherches conduites avec une telle sagacité sous le statut « d'amateur éclairé » à cet égard d'autant plus respectable, dans l'espoir que d'autres s'enquerraient de poursuivre bientôt l'œuvre remarquable ainsi entamée.

Texte

Dans le cadre d'une recherche systématique consacrée à l'émigration dans le canton d'Aïme aux XVII^e et XVIII^e siècles⁴ à partir des minutes notariales, nous avons été étonnés de découvrir en 1686 une destination jusque-là inconnue : plusieurs familles sont en effet parties vers les vallées vaudoises du Piémont. C'est le début d'une recherche compliquée mais passionnante, d'autant que nous avons vite constaté qu'il ne s'agissait pas de quelques cas isolés, mais d'un véritable déplacement de masse.

Le 22 octobre 1685, Louis XIV révoque l'édit de Nantes. Les huguenots du Dauphiné quittent la France et se réfugient pour un grand nombre d'entre eux en Piémont, dans les vallées de Luzerne ou val Pellice, Angrogne, Saint-Martin (val Germanasca aujourd'hui), demie-vallée du val Perosa (val Cluson) et la Côte

4. Bien entendu, il n'existe pas de « cantons » à cette époque ; le terme est employé en référence au cadre de la recherche contemporaine.

de Saint-Seconde ou vivent les Vaudois. Ceux-ci, disciples de Pierre Valdo, marchand lyonnais du XII^e siècle, ont depuis 1532, adhéré à la Réforme. Les vallées sont encerclées aux trois quarts par la France.

Le roi de France voit cela d'un très mauvais œil d'autant plus que le val Chisone ou val Pragelat ainsi que la bordure nord du val Pérosa en Piémont appartiennent à la France, Pignerol compris, et Louis XIV se voit menacé. Il oblige donc son neveu par alliance Victor-Amédée II à intervenir dans les vallées. Celui-ci, d'abord réticent, finit par s'exécuter sous les menaces du roi de France. Le 31 janvier 1686, Victor-Amédée II abolit l'accord de Cavour de 1561 entre les États de Savoie et les Vaudois. Il s'en suit une vague de persécutions, de massacres, d'emprisonnements, au cours desquels des milliers de Vaudois périssent, ainsi que des déportations. Les puissances protestantes, affaiblies par l'arrivée au pouvoir de Jacques II le catholique en Angleterre, ne peuvent rien faire pour empêcher cela. Geoffroy Symcox le déplore en ces termes :

« Lors de la dernière offensive en avril 1686, 2000 Vaudois furent tués dans les combats ou massacrés par les militaires. Sur les survivants, environ 3000 se convertirent, beaucoup d'entre eux étant des enfants qui furent baptisés et placés dans des foyers catholiques. Ceux qui demeurèrent opiniâtres, quelques 8500 en tout, furent emprisonnés dans diverses forteresses. Au moment de leur libération, en mars 1687, 3841 seulement avaient survécu »⁵.

Sur environ 15000 habitants avant 1685, les vallées n'en comptent plus que 2500 au début de l'été 1686 ; ce sont des convertis avant cette même année. Mais la grande majorité d'entre eux est expulsée peu de temps après car elle est soupçonnée d'aider les Vaudois restés cachés dans les montagnes.

Enfin, en novembre, « après un accord avec les Cantons suisses, les Vaudois “invincibles”, les armes à la main, partent en exil à travers les montagnes, jusqu'à Genève »⁶ dans un premier temps, avant de rejoindre Berne pour 40% d'entre eux, Zurich pour 20%, Bâle 13%, Saint-Gall 6% et Schaffhouse pour 9%⁷. Plus tard, certains sont envoyés en Allemagne, malgré leur réticence à trop s'éloigner de leurs vallées d'origines. De nombreux prisonniers libérés durant l'hiver prennent également la direction de la Suisse, en passant « par le Mont Cenis, la Maurienne, Grésy-sur-Isère, le col de Tamié, Faverges, Annecy, Cruseilles et Carouge »⁸. Plusieurs convois arrivent à Genève entre le 14 janvier et le 31 août 1687, mais beaucoup de prisonniers meurent en chemin à cause du froid et de la neige. Un convoi parti le 14 février laisse 86 morts sur le Mont Cenis⁹, « martyrs et confesseurs de

5. Geoffroy Symcox, *Victor-Amédée II — L'absolutisme dans l'État savoyard 1675-1730* — La Saléviennaise et la Société Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie, 2008.

6. Geoffroy Symcox, *Victor-Amédée II...*, op. cit., p. 135.

7. Giorgio Tourn, *La glorieuse rentrée des Vaudois du Piémont histoire d'un peuple héroïque*, p. 59

8. Paul Guichonnet, « L'histoire savoyarde : Les tribulations de “l'Israël des Alpes” », *Le Messager*, 1^{er} juillet 1988.

9. Émile Gaillard, « Un raid à travers les Alpes de Savoie. La glorieuse rentrée des Vaudois dans leurs Vallées en 1689 », *Revue de Savoie*, 1941, n°2, p. 78.

la foi dans une tourmente de neige », selon l'expression de Paul Guichonnet¹⁰. Les convertis en prison quant à eux sont installés dans une région peu peuplée autour de Verceil à l'est de Turin avec l'interdiction de retourner dans leurs vallées respectives.

Pour remplacer les Vaudois dans les vallées devenues désertiques, Victor Amédée II fait appel à ses sujets du Piémont mais également originaires de Savoie.

Tout cela se réalise, malgré la désapprobation de Janus de Bellegarde, président du Sénat de Savoie, à qui le duc a demandé conseil en avril 1686. Monsieur de Bellegarde ne souhaite pas le départ des Vaudois ni le remplacement de ceux-ci par des catholiques savoyards. Dans un long courrier adressé au Duc de Savoie¹¹, il donne les raisons de son choix avec des arguments économiques, sociaux et religieux, mais exprime aussi toute sa sagesse. En voici quelques extraits :

« Premièrement il est à craindre que cette distraction des sujets de Savoye ne porte un préjudice considérable à la taille et à la gabelle et que Messieurs les gabeliers ne fondent là-dessus un gros rabais comme étant un cas équivalant à ceux réservés par leur contract [...].

Quand bien même on passeroit tous les habitans des vallées par le fer et par le feu, ils n'en mourront pas plus catholiques. Le désespoir leur fera bruler leur villages et leur maisons et mettre à perdre tout ce qu'ils ont dont ils craindroient qu'on ne profite et après VAR devra commencer par batir auparavant que d'y faire aller des autres sujets qui y puissent habiter.

Si j'étais à sa place j'observeroit une conduite toute différante de celle qui s'est pratiqué en France ou l'on a aigri beaucoup l'ordonnance dans son exécution. Je n'ai jamais vu ni lu d'exemple qu'ont ait extirpé des hérésies par la violence et par les supplices mais seulement par les prières et les prédications des saints [...].

Pour revenir au sujet sur lequel SAR me fait l'honneur de me consulter. Je serois d'avis de conserver autant qu'il se pourra ces sujets des vallées encor qu'ils soient séditieux et hérétiques en faisant punir néanmoins les principaux auteurs de la rebellion ... si néanmoins VAR est tout à fait résolue de les exterminer ou de les chasser et d'établir une nouvelle colonie de ces sujets de Savoye, j'enverrai des personnes sages dans les provinces pour voir et choisir les personnes dont on la pourra composer sans préjudicier aux finances de Savoye [...].».

Les archives concernant les Vallées à la Chambre des Comptes à Turin fournissent ensuite des éléments précieux pour éclairer la recherche. En effet, par un

10. Paul Guichonnet, *L'histoire savoyarde : Les tribulations de "l'Israël des Alpes"* », *op. cit.*

11. Ce document a été découvert dans les archives de Berne en Suisse par Pierre Geneletti, président de la SHAM : Pierre Geneletti, « Passage des réformés en Maurienne au XVII^e siècle. L'action diplomatique et humanitaire des cantons suisses », *Travaux de la SHAM*, tome XLVI, Saint-Jean-de-Maurienne, 2012.

courrier envoyé à toutes les paroisses du Duché, il est fait appel à des volontaires pour repeupler les vallées devenues presque désertiques, les biens ayant été confisqués par l'administration. C'est ainsi qu'à partir de juillet 1686, les Savoyards commencent à arriver en grand nombre. Mais l'état déplorable dans lequel se trouvent les lieux après les sanglantes répressions en dissuade plus d'un. Si dans certaines paroisses les biens sont vendus à un prix probablement trop élevé par l'administration qui en profite, dans la haute vallée de Saint-Martin les biens sont finalement cédés gratuitement notamment à Prali, à des Tarins et à des Mauriennais sous condition de construire et d'entretenir les biens communs (églises, chapelles), mais également de rembourser les dettes des anciens habitants ; de nombreuses familles s'endettent pour plusieurs années. L'acte d'acquisition des biens de Prali¹² est réalisé par deux Tarins d'Aime en Tarentaise et un Mauriennais de Valloire. Ils promettent de faire venir quatre-vingts familles dans les deux mois. Les Mauriennais s'installent tous à Villa, tandis que les Tarins vont à Guigo, le chef-lieu de Prali, situé à 1450 mètres d'altitude. L'acte commence par nous fournir les raisons de cette vente.

« [...] par suite du retour fait des biens, droits et actions des hommes professant la Prétendue Religion Réformée anciens habitants dans les lieux de la présente vallée de Lucerne . . . en raison du crime notoire de rébellion commis par eux, dont dans le manifeste de SAR du vingt-six du mois de mai passé entériné par les Sénat et Chambre le vingt-neuf du dit mois, affichage des billets faits dans toutes les cités et terres deçà des monts, et au-delà des cols pour la notification de la vente des biens anciennement possédés par les susdits religionnaires. . . »¹³.

En d'autres lieux, comme à Pramol, ce sont de véritables agents immobiliers (tarins et mauriennais) qui ont acquis les biens avant de les revendre propriété par propriété.

À la fin de l'année 1686, 389 familles savoyardes représentant 1626 personnes sont déjà arrivées. Venues principalement de Tarentaise, de Maurienne, du Val d'Arly, mais aussi de la Combe de Savoie et un peu du reste du duché, elles se répartissent dans les villages suivant les possibilités d'accueil prévues par l'administration pour chacune des localités. Le « canton » d'Aime en Tarentaise envoie plus de soixante-dix familles. Celui de Saint-Michel en Maurienne encore davantage. Valloire à elle seule, compte plus de trente-cinq familles parties dans les vallées. Saint-Pierre d'Albigny en Combe de Savoie voit partir vingt-huit familles de sa paroisse. Plus d'une centaine de paroisses dans le duché de Savoie est concernée par ces départs. Ajoutons que les Piémontais sont aussi nombreux que les Savoyards à venir s'y installer : ils arrivent de la vallée de Suse, de celle d'Andorno, du Canavese et de Lanzo, au nord de Turin. Il en vient également de la plaine du Pô entre Turin et le sud de Pignerol.

12. Archivio di Stato di Torino, Camera dei Conti (ASTo, CdC) 562-1, Registre des acquisitions.

13. En italien dans le texte.

Pour 1973 familles de « religionnaires » (terme employé par l'administration pour désigner les Vaudois) présentes dans les vallées avant la répression, il reste 424 familles de convertis. L'administration décide de faire installer 1148 familles ; 558 sont déjà là le 6 septembre 1686, et il en manque donc encore 590. Malgré les nombreuses consignes¹⁴ retrouvées qui concernent surtout la vallée de Saint-Martin, il est impossible de connaître le nombre exact des familles installées durablement par la suite sur l'ensemble des vallées, si tant est que l'on puisse employer le terme « durablement » pour un peu plus de trois années.

L'année 1687 est une année très difficile pour les nouveaux arrivants. En plus d'avoir tout à reconstruire, les semences apportées de Savoie ne sont pas adaptées à la région et pour couronner le tout, c'est une année de grande sécheresse, alors même que les anciens canaux d'irrigation, détruits par la guerre, n'ont pu être utilisés. Aussi, dès la fin du mois d'octobre des femmes et des enfants doivent-ils redescendre dans la plaine pour passer l'hiver et trouver de quoi se nourrir.

Une nouvelle fois, l'administration est obligée d'intervenir. Il faut distribuer du pain pour éviter la famine. Le père capucin Ambrosio est chargé d'évaluer les besoins en bétail, foin, céréales, légumes afin que les nouveaux habitants puissent résister. Un état des vallées est donc établi en octobre 1687 dans la vallée de Saint-Martin, avec mention pour chaque village du nombre de familles et de personnes, de la quantité du bétail existant et celui qui serait nécessaire afin que chaque famille puisse vivre... En tout, 411 familles soit 1837 personnes sont recensées dans la vallée de Saint-Martin à cette date, avec 599 bovins et 2643 bêtes laineuses. À la fin du mois, une distribution de 50 bovins et de 400 moutons avec le fourrage nécessaire a lieu pour une évaluation des besoins faite à 331 bovins et 764 bêtes laineuses.

Toujours pour les mêmes raisons, le 26 janvier 1688, Victor-Amédée II accorde, dans un document extrêmement technique, des réductions et reports d'impôts aux nouveaux habitants des vallées¹⁵ :

« Victor Amédée II Par la grâce de Dieu, Duc de Savoie, Prince de Piémont, Roi de Chypre, & . . . En raison de Notre bienveillante considération pour les suppliques avancées pour partie par les Communautés et hommes habitants dans les Vallées de Lucerne, Angrogna, Perosa et S. Martino, et désirant leur faire éprouver les effets de notre générosité, surtout pour faciliter leur subsistance, et le repeuplement desdites Vallées, [par] la grâce donc des présentes de notre savoir certain, absolue autorité, et avec l'avis du Conseil, nous faisons grâce, et remise aux dites Communautés des Vallées de leurs Charges Ducales et Militaires pour le temps, et part comme respectivement précisé ci-après.

C'est-à-dire aux Communautés de Luserne et S. Giovanni des deux tiers pour deux années à partir de la dernière échue, et de la moitié

14. Par consignes, il faut entendre des déclarations relatives au dénombrement de personnes.

15. ASTo, CdC 571-572, traduction Henri Béguin, président de la Société d'Histoire et d'Archéologie d'Aime.

pour [l'année] mille six cent huitante neuf, et du Tiers pour les deux Tiers pour les deux années suivantes aux Communautés d'Angrogna, Torre, Villar et Bobbio, des trois quarts pour les deux premières années comme ci-dessus pour l'année 1689. des deux Tiers pour 1690 de la moitié et en 1691 du Tiers, et pour les autres trois [années] suivantes du Quart, à l'exclusion toujours du “Tasso alienato”¹⁶ et de même et pour la durée comme ci-dessus à l'égard des Terres annexées c'est-à-dire constituées de Prarustino, S.Bartolomeo et Roccapiaata le Corps de Communauté après exécution de la vente du reste de Biens de ce Territoire sous réserve de l'année dernière échue, dans lequel les acquéreurs au Patrimoine de Biens sur les [limites] desdites Terres jouissent de l'exonération complète, exclus également quant à ces Terres le “Tasso alienato” ; À la Communauté de Rorata et à celles de la Vallée de S. Martino de toutes lesdites Charges pour trois années compris l'échéance et pour les deux suivantes, c'est-à-dire 1690 et 1691. de la moitié et pour les cinq autres après le Tiers de chaque année compris quant à cette vallée le “tasso alienato” ; à l'égard des Communautés des Vallées de Perosa de l'exonération dont ils jouissent déjà de continuer pour huit années commençant à partir de la dernière échue.

Et pour les autres parties qui nous sont dûes par lesdites Communauté de l'intégralité de leur dette des intérêts subséquents, chacune des sus dites années exonérées quant à toutes, aux conditions suivantes toutefois seulement et non autrement.

Primo, tant les catholiques que les convertis possédant un “Registre” non confisqué dans les territoires de chacun des lieux susdits s'engagent à concourir à toutes les charges du Registre, auxquels se sont engagés les nouveaux acquéreurs de biens confisqués, autrement, que l'exonération doive s'entendre seulement proportionnellement en faveur desdits nouveaux acquéreurs du secteur de chaque Communauté, et de ces postulants à des biens non confisqués, dans le délai de 10 jours après la promulgation de la publication de ladite exonération s'engageront devant notre Intendant de Justice dans lesdites vallées à contribuer et participer aux dites charges comme ci-dessus, avec déclaration, le Registre de Luserne ne sera pas tenu de contribuer au paiement des dettes anciennes de S. Giovanni, cette Communauté de Luserne ayant déjà acquitté ses dettes propres, moyennant le concours quant aux autres charges soit réciproquement tenu à l'avenir le Registre de S. Giovanni à la participation du paiement de toutes les charges de ceux de Luserne sans aucune distinction de locaux, et à une telle condition

16. Créé en 1590 par Emmanuel-Philibert, le *tasso* est impôt direct, véritable contribution foncière « ordinaire et perpétuelle » imposée à chaque communauté et répartie sur chaque inscrit au registre cadastral en proportion de ses biens. Le *tasso* est dit « alienato » lorsqu'il est cédé par l'État à des particuliers contre une forte rétribution.

seulement et non autrement doit s'entendre l'union du Registre de S. Giovanni à Lucerne pour jouir du bénéfice de ladite exonération.

Secondo de la dite exonération doivent jouir seulement ceux qui ont accompli et continuent successivement à satisfaire à l'obligation qu'ils ont de l'introduction de bétail, culture et ensemencement de biens pour la quantité habituelle à semer en bon père de famille, qu'ils réparent et [rénovent] les maisons, aqueducs et canaux en état de servir et satisferont aux autres obligations portées au contrat dans les délais respectifs de nature à les sauvegarder par l'Intendant susdit selon l'exigence des cas, que par justice on devrait leur concéder.

Tertio, en cas de non exécution de l'obligation, et que pour cette raison le Patrimonial userait de sa faculté de les expulser, l'exonération dans l'année de l'expulsion est attribuée au bénéfice des nouveaux entrants, et non des expulsés, contre lesquels et sur leurs autres biens, le Patrimonial pourra agir pour exécuter le paiement des charges intégrales, sans tenir compte de l'exonération pour la durée de leur possession.

Quarto, pour constater si l'on a exécuté et on exécute de temps en temps selon [les directives] ci-dessus, les syndics et conseillers de chaque Communauté soient tenus d'exécuter de temps en temps ceci et sur prescription de l'Intendant, sous peine de tous les dommages et intérêts, dont pourrait pâtir le Royaume et Service public sans aucun espoir de [reclamation] de la part des Communautés ou de quoi que ce soit d'autre de la part des Particuliers.

Quinto, compris dans ceux qui n'ont pas exécuté, s'entendent aussi les répartiteurs des lieux [complets à l'encontre desquels] pour non accomplissement du nombre de familles en suffisance et autres obligations portées au dit contrat le Patrimonial puisse reporter en dette le montant [de la dette] de l'exonéré pour [l'obtenir] d'eux en propre librement sans tenir compte de l'exonération, étant arrêtée à cet effet la cause, qui est de sa compétence par le même contrat contre les dits Répartiteurs pour le paiement des charges assumées par les mêmes. Pour ces charges comme ci-dessus respectivement exonérées, et aux conditions sus dites et moyennant que chaque année soit rapportée par les comptables la quittance des parties graciées, nous interdisons aux Communautés des dites vallées, à leur syndics, conseillers acteurs et particuliers enregistrés par nos Trésoriers généraux et de l'Armée, Conseiller général, [Assignataires], et tout autre qui soit opportun, tout ennui et exécution sous peine applicable de cent écus d'or à notre Fisc et nullité de ce qui viendrait venir au contraire et autre arbitraire. Nous mandons donc et commandons à nos Magistrats, Ministres et Officiers et à qui d'autre il appartiendra d'observer et faire inviolablement observer les présentes et à notre Chambre des Comptes de l'entériner et approuver en tout et pour tout comme décidé sans aucune restriction, limitation ni inconvénient; Ainsi décidons-nous. À Turin le vingt-six janvier mille six cent huitante huit ».

En Savoie, nous retrouvons la trace des Savoyards dans les minutes notariales de la même époque, montrant que les allées et venues entre la Savoie et le Piémont sont nombreuses. En juin 1687, par exemple, Nicolas Vallet Berraz fait réaliser cinq actes notariés pour la vente de divers biens lui appartenant. Le notaire le mentionne ainsi dans les actes ; quelques mots qui nous en disent long sur l'ampleur du phénomène :

« ... Nicolas filz de feu André Vallet Berraz de Montvallesan sur Bel-
lentre habitant de present pour satisfaire de son petis pouvoir aux bons
desseins et pieuses inten[ti]ons de S.A.R. dans les Vallées et pays de
Luzerne appellé à present la nouvelle Savoye dellaz les Montz comme
a esté dict ... »¹⁷.

À Prali dans la haute vallée de Saint-Martin, le 8 juillet 1689, le curé reçoit de l'intendant Frichignono divers vêtements et mobiliers pour l'église et la chapelle de Prali. Il perçoit un tabernacle de bois sculpté peint et doré, quatre chandeliers peints et profilés d'or, une image de gloire avec la corniche peinte et profilée d'or, deux pots d'étain pour les jours de baptême, un autre pot d'étain pour les jours saints des malades, une bourse damassée de diverses couleurs pour les huiles saintes, un « contraltare »¹⁸ d'étoffe à fleurs de diverses couleurs, une aube de toile blanche avec ses dentelles aux manches et au fond avec un cordon de fil blanc, un surplis de toile blanche avec ses dentelles, deux mantilles de toile de Lyon de 6,5 rasi¹⁹ de long chacune, deux amicts²⁰ de toile blanche, une croix pour l'autel peinte et profilée d'or et enfin une chape de satin à fleurs de diverses couleurs. Pour servir d'église, les savoyards ont transformé le temple vaudois, le seul temple des vallées n'ayant pas été détruit par les armées. En faisant ce cadeau et selon sa promesse, le souverain, ainsi que l'administration turinoise, faisaient surtout un bon calcul pour redonner de l'ardeur aux nouveaux habitants et ne pas les laisser sombrer dans l'oisiveté.

À la fin du mois d'août 1689, tandis que les nouveaux habitants semblent enfin assez bien installés, en Suisse, les Vaudois exilés qui ne se sont pas adaptés à leur nouvelle vie ont le mal du pays et décident de revenir. Après deux tentatives qui échouent en 1687 et 1688²¹, la troisième, préparée dans le plus grand secret, est une réussite. Ce retour dans les vallées débute dans la nuit du 26 août 1689²² à Prangins, sur la rive nord du lac Léman. Là, une troupe d'environ mille hommes

17. Arch. Dép. de Haute-Savoie, 6E 1796, Maître André Morard Blanc notaire à Montvalezan-sur-Bellentre.

18. Contraltare : devant d'autel ou antépendium.

19. Le ras de Piémont est une unité de mesure des étoffes utilisée en Piémont ainsi qu'en Haute-Maurienne. Le ras équivalait à 0,599 m. Soit 6,5 rasi = 3,8935 m.

20. Amict : linge qui couvre l'épaule du prêtre sous l'aube.

21. La communauté de Granier en Tarentaise a dépensé 7 florins, 6 sols et 2 quarts "et ce pour l'achept de la poudre et plomb qu'a esté deslvré à ceux qui sont allé faire garde sur la montagne du Bonhomme l'année dernière de peur que ceux qui avoient esté chassés des vallés de Luzerne ne se jetassent dans la Tarentaise" 25 mars 1689, Arch ; Mun. Granier CC51.

22. Les dates citées sont celles du calendrier grégorien que l'on utilise aujourd'hui. En 1686, l'Église réformée utilisait toujours le calendrier julien. Pour les Vaudois, il s'agit donc de la nuit du 16 août.

composée de Vaudois, mais également de Suisses et de huguenots du Languedoc et du Dauphiné venus prêter main forte à leurs compagnons, traverse le lac jusqu'à Yvoire. Puis s'ensuit une marche forcée afin d'éviter les armées françaises et savoyardes durant leur périple jusque dans leurs vallées d'origine. Ces hommes « tous vêtus de drap gris-blanc avec des chapeaux bordés, armés d'épées, bayonnettes et fusils ... »²³ portent chacun une charge supérieure à 50 livres²⁴.

En prenant en otages quelques personnes, parmi les notables de village en village, la progression des Vaudois se poursuit malgré la pluie et la neige sur les sommets traversés. À Bessans, en Haute-Maurienne, les habitants sont plus arrogants. Ils subissent le pillage du village et doivent laisser leurs mulets à la troupe en représailles. Un seul combat avec un détachement français a lieu durant le voyage dans le haut Val de Suse sur le pont de Salbertrand, qui se solde par un lourd tribut des deux côtés, mais une victoire pour les Vaudois.

La formule « glorieuse rentrée » est employée par Henri Arnaud²⁵, pasteur et colonel des Vaudois lui-même, dans son récit sur le retour des Vaudois dans leurs vallées paru en 1710, se référant à la « Glorieuse Révolution » de Guillaume d'Orange, nouveau roi d'Angleterre, après avoir renversé Jacques II le catholique à la fin 1688. Henri Arnaud s'exprime ainsi :

« [...] le mercredi 7 septembre, 12^e journée de leur périple, après la nuit passée à la Balsille, premier village de la vallée de Saint-Martin, les Vaudois veulent rejoindre Prali en formant deux groupes. Ceux qui passent par Rodoret trouvent cinq savoyards qui y résident et après les avoir fait parler sur le lieu de stationnement du Marquis de Parella²⁶ commandant des troupes ducales, ils les tuent »²⁷.

En arrivant à Prali, ils incendient la nouvelle chapelle construite depuis peu de temps par les Mauriennais à Villa, et retrouvent leur temple à Ghigo, le seul de toutes les vallées n'ayant pas été détruit par les armées. Celui-ci, comme nous l'avons déjà vu, a été transformé en église catholique par les Tarins et Mauriennais. Après l'avoir vidé de tous les objets servant au culte catholique et notamment ceux offerts par le souverain depuis deux mois seulement, ils peuvent organiser le premier service religieux réformé sur la terre d'où ils ont été chassés plus de trois ans auparavant. Dans son récit, le pasteur et colonel des Vaudois Henri Arnaud ne fait aucune allusion aux habitants des Prales lors de son arrivée sur place. Ils ont probablement fui avant l'arrivée des barbets²⁸. Georges Tourn nous renseigne un

23. Vincent Minutoli, in Enea Balmas e Albert De Lange (dir.), *Storia del ritorno dei Valdesi nella loro patria dopo un esilio di tre anni e mezzo (1698)*, Torino, Claudiana, 1998, p. 21.

24. Le musée de la « Glorieuse Rentrée » à la Balsille indique une charge de 50 kg par personne, ce qui semble excessif si l'on considère le parcours qu'ils ont réalisé.

25. Henri Arnaud (pasteur et colonel des Vaudois), *Histoire de la glorieuse rentrée des Vaudois dans leur Vallées*, Pignerol, Imprimerie Chantore et Mascarelli, 1880.

26. Carlo Emilio San Martino, marquis De Parella, commandant des troupes ducales stationnées dans les vallées Vaudoises.

27. Vincent Minutoli, *op.cit.*, p. 340 et 381.

28. Dès leur retour, pour désigner les Vaudois, les termes suivants sont employés indistinctement : « religionnaires », « barbets » ou « rebelles ».

peu : « La combe des Prals que les habitants venaient d'abandonner pour suivre les troupes de Marolles²⁹ leur offrit ses maisons intactes, des vivres en abondance, le blé à peine moissonné, bref hospitalité et réconfort pendant deux jours »³⁰. Mais, A. de Rochas citant un Vaudois nous le présente autrement :

« Nous allâmes ensuite à Prals où nous trouvâmes plusieurs Savoyards qui étaient venus à la place des Vaudois lorsqu'ils en furent chassés. L'avidité qu'ils avaient eu à venir s'emparer d'un bien qui ne leur appartenait pas leur coûta la vie. Tout autant qu'on en put tuer ne furent pas épargnés. Nous trouvâmes encore là un petit temple et les Savoyards s'en étaient servi pour dire leur messe. Nous abattîmes l'autel et en jetâmes les images dehors... »³¹.

Les jours suivants, les escarmouches se poursuivent et de nouveaux paysans en font les frais. Le 10 septembre, Bobio dans la vallée de Luserne est pillée et saccagée par les Vaudois alors que les habitants se sont sauvés avant leur arrivée. Là, comme le note Vincent Minutoli, certains Vaudois déshonorant leur troupe, mettent à sac la ville et en particulier cinq ou six caves pleines de fromages que les Savoyards croyaient en sécurité³². Le 12 septembre, ils attaquent Villar et incendient quelques maisons si l'on en croit le pasteur Arnaud. Mais, une consigne non datée de Villar fait état d'un grand nombre de maisons brûlées : ce relevé a donc certainement eu lieu après cette date. Le 18 septembre, une partie des religionnaires retourne à Prali. Là, ils font moudre du grain et cuire du pain. Voyant l'endroit calme, ils décident d'y rester deux jours. Ils en profitent pour faire des provisions dans les environs et récolter le blé restant dans les champs. Les Savoyards ne sont donc pas revenus dans leurs maisons depuis plus de dix jours et n'y reviendront probablement pas.

À la fin septembre, un détachement de quarante-quatre Vaudois se rend à Rora et y tue « plus de trente personnes tant hommes que femmes, qui se sauvoient : une femme fut épargnée parce qu'elle avait quatre ou cinq enfans ; on renversa l'église, on brûla toutes les maisons, ... Tout cela se passa à la vue du fort Saint-Michel, qui ne fit pas la moindre démarche pour y mettre ordre... »³³. Le détachement repart avec vingt-huit vaches et environ vingt brebis ou chèvres.

En faisant le décompte entre les différentes consignes, il apparaît que douze Savoyards habitants Rora sont probablement décédés dans les vallées. Pour seulement cinq d'entre eux la mort est explicitement attribuée aux Vaudois. Mais on ne trouve pas de trace d'autres familles, et on peut se demander si elles ont aussi été décimées.

29. Le comte de Marolles qui gardait les cols s'est retiré devant l'arrivée des Vaudois.

30. Georgio Tourn, *La Glorieuse Rentrée des Vaudois du Piémont, Histoire d'un peuple héroïque*, op. cit., p. 109

31. A. de Rochas d'Aiglun, *Les Vallées Vaudoises, études de topographie et d'histoire militaires*, Paris, Ch. Tanera éditeur, 1880. p. 196.

32. Vincent Minutoli, op. cit., p. 250.

33. Henri Arnaud, op. cit., p. 159.

Outre les barbets, les soldats font également de gros dégâts. L'hiver arrivant, les militaires « se résolurent enfin ... d'abandonner Macel, la Salse, Fontaines, le Rodoret et Prals, et après avoir rasé les dits lieux, transporté tous les blés et tout ce qu'ils jugèrent pouvoir servir à l'entretien des Vaudois, brûlé toutes les maisons, les granges et les pailliers, et crié aux Vaudois qu'ils attendissent jusques à Pâques, ils se retirèrent ainsi sans avoir osé attaquer les retranchements des Vaudois, et s'en allèrent à la Maneille et au Perier ... »³⁴.

Il faut préciser que les soldats de Louis XIV comme ceux de Victor-Amédée II ont une très grande peur des Vaudois : ceux-ci connaissent parfaitement le terrain et se déplacent sans arrêt par petits groupes semant la terreur aussi bien dans la population que parmi les soldats.

Sur des consignes de la fin de l'année 1689, ce sont les femmes qui fournissent les renseignements à l'administration ; les hommes sont pour la plupart enrôlés dans les armées de Victor-Amédée.

Ces documents traduisent toute la détresse de ces familles qui ont, pour la majorité d'entre elles, vendu leurs biens en Savoie et qui se retrouvent désormais sans rien, ne sachant plus quoi faire ni où aller. Elles s'en remettent donc à Dieu et à Son Altesse. Mais elles souhaitent en grande majorité rester dans les vallées si le duc chasse les Vaudois et reconstruit leurs maisons. Ces familles et le peu de bétail qu'il leur reste sont alors éparpillés dans les villes et villages de la plaine du Pô en bordure des vallées.

Quant aux Vaudois, ils se sont retranchés à la Balsille, dans la vallée de Saint-Martin, pour y passer l'hiver. Le 2 mai, Catinat appuyé par les forces savoyardes attaque la Balsille, mais il est repoussé avec de lourdes pertes. Le 24 mai, le marquis de Feuquières, général français, passe à son tour à l'action, mais un épais brouillard permet aux Vaudois débordés de s'échapper. Le 27, les rescapés attaquent Pramol et font de nombreux morts et prisonniers.

De son côté, Victor-Amédée tente depuis quelque temps un rapprochement avec les forces ennemies de la France. Fin mai, il signe une trêve avec les Vaudois, puis avec le gouverneur espagnol de Milan et enfin avec les envoyés de l'empereur. La guerre est alors déclarée à la France.

Un extrait de la correspondance de la Cour et des généraux pendant la campagne d'Italie en Piémont et en Savoie par Monsieur de Catinat, lieutenant général des armées du Roi aux Archives Militaires de Vincennes, nous livre la vision des français.

« ... Le Duc de Savoie, que le Roi avoit aidé à soumettre les Barbets habitants des vallées de Luzerne, d'Angrogne, de Saint Martin et autres dependances de la France et du Piémont, faisoit des dispositions pour joindre ses troupes à celles du Roi afin de châtier ces mêmes peuples de nouveaux revoltés, mais secretement il négocioit pour entrer dans la Ligue d'Augsbourg, et pensoit fomenter parmi les Barbets l'esprit

34. Henri Arnaud, *op.cit.*, p. 198-199.

de révolte plutôt que le détruire, et à se servir d’eux pour faire une diversion en faveur des Alliés.

Le Roi encore confiant dans les démonstrations amicales d’un ennemi caché avait fait passer à Pignerol au mois de septembre 1689 sous la conduite de M. de Lombrail trois régiments d’Infanterie pour agir de concert avec ce Prince contre les revoltés [...].

Peu de temps après l’arrivée des troupes du Roi à Pignerol, on commença à s’apercevoir que M le Duc de Savoie, lorsqu’il fut question de faire des dispositions et de donner des ordres pour marcher contre les Révoltés, étoit dans l’intention de les ménager plutôt que de contribuer aux moyens de les soumettre, et successivement on fut informé de la promesse qu’il avait faite au Cte de Fuensalda Gouverneur du Milanais pour le Roi d’Espagne d’empêcher leur destruction et de la correspondance intime qu’il entretenoit avec le Prince d’Orange et les ennemis du Roi, on sut même qu’il s’agissoit d’un Traité pour quelque entreprise importante contre la France. . . . »³⁵.

C’en est donc fini pour les nouveaux habitants des vallées qui sont cette fois obligés de partir sans espoir de retour. « La nouvelle Savoie dellaz les monts » a cessé d’exister.

Au cours de nos recherches, nous avons pu identifier pas moins de 2800 hommes, femmes et enfants savoyards venus dans les vallées, soit au total plus de 700 familles³⁶ ; mais nous pensons qu’ils ont probablement été plus nombreux. En effet, les informations concernant la Vallée de Luzerne, surtout à La Tour (Torre Pellice), sont bien moins fournies que celles de la vallée de Saint-Martin. À Turin, nous n’avons retrouvé qu’une famille de Montgirod sur le Siaix en Tarentaise habitant La Tour, alors que dans les minutes notariales de Savoie au moins huit familles de ce village sont parties s’y installer. Même si elles n’y sont pas toutes restées, cela montre qu’il faut demeurer prudent face à de tels chiffres. De mêmes, nous ne disposons pas de décomptes pour les Piémontais, mais, d’après les consignes de la fin de l’année 1686, ils sont aussi nombreux que les Savoyards. On peut donc imaginer l’importance des déplacements de population.

Les nouveaux habitants des vallées sont donc bien plus nombreux que ne le laissent croire les textes et chroniques vaudois. Les morts provoquées par les barbeta ont également été très nombreuses. Plusieurs actes notariés en Tarentaise mentionnent des personnes décédées dans les vallées alors qu’elles apparaissent encore comme vivantes sur les dernières consignes. Une bonne partie des 70 familles du canton d’Aime en Tarentaise parties dans les vallées ou ce qui en reste est revenue en Savoie. Pour les autres, ont-elles été décimées ou sont-elles parties vers d’autres lieux ? Nous n’avons pas de réponse.

35. Archives Militaires de Vincennes Réf. 43-50, recherche réalisée par Henri Béguin, président de la SHA d’Aime.

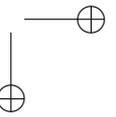
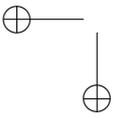
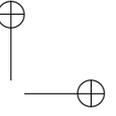
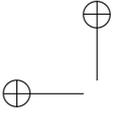
36. Liste complète et détaillée dans : Noël Simon-Chautemps, « L’immigration savoyarde dans les vallées Vaudoises du Piémont 1686-1690 », *Société d’Histoire et d’Archéologie d’Aime — Bulletin n°26*, 2011, 107 pages.

En revanche, nous n'avons trouvé que peu de renseignements en Savoie sur la période consécutive au retour. En voici un exemple : le 18 décembre 1696, Marie Costerg, « détenue au lit de maladie corporelle », fait un codicille par devant maître Nicolas Arnollet notaire à Aime. Son testament réalisé avec son mari par devant M^e Pierre Villien notaire à Aime date du 23 décembre 1683. Veuve d'Aimé Varcin Miege du Villard, paroisse d'Aime (aujourd'hui hameau de la Côte d'Aime), c'est donc Joseph son fils aîné qui, à vingt-deux ans, avait la responsabilité de la famille lors du départ pour les Vallées.

« [Elle...] ballie au dit Joseph son fils tous les meubles vifs et morts dont il s'est chargé par devant M^e Villien not[ai]re et qu'ont estés perdus à leur voyage de Luserne desquels elle pretend et entend qu'il soit quicte et absoult sans que ses autres enfans luy en puissent rien demander ny rechercher en façon que ce soit (sous) peyne de privation de son hoirie contre celuy ou ceux qui viendront à leur rechercher ce egard que comme dict, ils les ont perdu au dit lieu de Luzerne où ils estoient allé faire leur demeure ... »

Après sept ans de guerre dans les vallées, un accord conclu entre la France et Victor-Amédée en 1696 permet à celui-ci de récupérer Pignerol et la vallée de Cluson. Mais le duc de Savoie doit également chasser tous les sujets français vivant dans les vallées. Ainsi, en application d'un édit de 1698, trois milles personnes, soit le tiers de la population réformée, doivent encore s'exiler vers l'Allemagne en Wurtemberg ou ils établissent de véritables colonies vaudoises, et où Henri Arnaud³⁷ qui a dû s'exiler lui aussi, apparaît encore une fois comme le principal artisan de la nouvelle installation.

37. Dans l'ancien presbytère du pasteur Henri Arnaud à Ötisheim-Schönenberg dans le Bade-Wurtemberg se trouve aujourd'hui une bibliothèque Vaudoise.



VALDESI E PROTESTANTI IN PIEMONTE TRA RESTAURAZIONE ED EMANCIPAZIONE

SIMONE BARAL

Universités de Turin et de Lyon III — LARHRA

SESSANT'ANNI FA veniva dato alle stampe il fortunato *Risorgimento e protestanti*¹, un'opera destinata a incidere a fondo nelle ricerche successive sulla storia dei protestantesimi in Italia. L'autore, Giorgio Spini, partiva dall'idea che la modernità fosse profondamente connessa con lo sviluppo del protestantesimo e tentava di rileggere la storia risorgimentale italiana (anche) come storia del diffondersi della religiosità riformata ed evangelica nella Penisola, insistendo con forza sulla necessità di porla nel contesto europeo.

Paradossalmente, proprio i meriti dell'opera di Spini, l'ampiezza e la profondità di *Risorgimento e protestanti*, hanno forse finito per trasformare il libro in una sorta di « manuale istituzionale » di storia dei protestantesimi nell'Italia ottocentesca, dalla quale gli studi successivi, seppur abbondanti, hanno faticato a distaccarsi sino ad anni recenti². Per quanto pensata in ottica nazionale e interdenominazionale, l'influenza del lavoro di Spini non avrebbe tardato a riverberarsi

1. Giorgio Spini, *Risorgimento e protestanti*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1956. L'opera ha goduto di due ulteriori edizioni: Id., *Risorgimento e protestanti* [2^a ed.], Milano, Il Saggiatore, 1989, e Id., *Risorgimento e protestanti* [3^a ed.], Torino, Claudiana, 1998 [rist. 2008].

2. Si seguono qui alcune delle valutazioni presenti nelle pubblicazioni in onore e in memoria di Giorgio Spini, in particolare Alessandro Galante Garrone, « Risorgimento e protestanti nella storiografia di G. Spini », *Bollettino della Società di Studi Valdesi* [d'ora in poi BSSV], n. 170, 1992, pp. 29-39, Artemio Enzo Baldini e Massimo Firpo (dir.), *Tradizione protestante e ricerca storica. L'impegno intellettuale di Giorgio Spini*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1998 e Susanna Peyronel et al., « Per Giorgio Spini », BSSV, n. 197, pp. 159-187, nonché le riflessioni in Filippo Maria Giordano, *L'individuo e la nazione. Federalismo protestante e origini del liberalismo italiano, 1787-1848*, Torino, Carocci editore, 2014, pp. 89 ss.; per una rassegna delle opere principali su questo tema posteriori al volume di Spini si faccia riferimento a quella proposta da Domenico Maselli in *ivi*, pp. 178-179 n.

anche nelle singole storiografie confessionali; lo si vede piuttosto bene nelle pagine dedicate al periodo risorgimentale della *Storia dei valdesi* edita Claudiana³, in cui molti dei temi cari a Spini trovano largo spazio, ancorché iscritti nel solco della tradizione storiografica valdese⁴. I punti nodali attorno ai quali si dipanava la narrazione della storia valdese tra Restaurazione ed emancipazione si possono riassumere nella stanchezza morale e religiosa delle chiese valdesi in attesa di essere « risvegliate », nella beneficenza straniera quale panacea per la risoluzione dei problemi politici, culturali e sociali, e nell'ostilità imperante delle autorità cattoliche e civili, impegnate nel vigilare affinché i valdesi rispettassero le leggi a loro imposte e, se possibile, tornassero nel grembo della madre Chiesa.

Nel corso degli ultimi vent'anni, la riflessione sulla storia e la storiografia dei protestantesimi italiani ottocenteschi ha potuto tornare sull'argomento in occasione dei festeggiamenti di alcuni anniversari di livello nazionale e locale. Si è trattato di iniziative che hanno permesso da un lato una riflessione interna alle diverse denominazioni — tanto sulla loro storia che sulla maniera in cui era stata sinora raccontata — dall'altro un confronto e una collaborazione più diretti con studiosi « esterni », ravvivando e mettendo in connessione ricerche che altrimenti avrebbero rischiato di rinchiudersi nell'autoreferenzialità. Il primo di questi momenti è stato il 1998, anniversario dello Statuto albertino e delle Lettere patenti con le quali vennero concesse le libertà civili e politiche a valdesi ed ebrei⁵. Proprio attraverso il confronto con la storia della minoranza ebraica sono stati messi in luce i momenti e le contraddizioni del processo di emancipazione e di laicizzazione dello Stato e della società⁶. L'altra occasione, anch'essa — e a maggior ragione — di rilievo nazionale, è stata il centocinquantenario dell'Unità d'Italia. Essa ha portato gli studiosi a interrogarsi sia sul ruolo del processo di unificazione per la nascita e la diffusione di un più ricco e complesso panorama religioso, sia

3. Augusto Armand-Hugon, *Storia dei Valdesi. II : Dall'adesione alla Riforma all'Emancipazione (1532-1848)*, Torino, Claudiana, 1974 e Valdo Vinay, *Storia dei Valdesi. III : Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978)*, Torino, Claudiana, 1989.

4. Da metà Ottocento, la presenza della storia nella cultura valdese ha rivestito una posizione spesso prominente di cui la *Société d'Histoire Vaudoise* nata nel 1881 e il *Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise* [d'ora in poi *BSHV*] sono espressione particolare. Per ciò che qui interessa occorre segnalare l'importanza degli articoli sulla storia valdese tra Rivoluzione francese e la Restaurazione pubblicati a puntate da Davide Jahier con un ricco apparato documentario: Davide Jahier, « La Restaurazione nelle Valli Valdesi », *BSHV*, nn. 30, 33-37, aa. 1912-1916, pp. 21-60, 5-64, 5-41, 5-76, 9-67, 9-55 e *Id.*, « Le Valli valdesi durante la Rivoluzione, la Repubblica e l'Impero francese », *BSHV*, nn. 52, 54, 60-62, 64-66, aa. 1928-1936, pp. 5-58, 39-78, 68-97, 5-34, 41-81, 48-81, 11-37, 5-20. Per un bilancio sulla storia della storiografia valdese, Gian Paolo Romagnani, *Verso una nuova storia dei valdesi? Questioni di storiografia a mo' di introduzione*, in Paolo Cozzo et al. (dir.), *Valdesi e protestanti a Torino (XVIII-XX secolo). Convegno per i 150 anni del Tempio valdese (1853-2003)*, Torino, Silvio Zamorani Editore, 2005, pp. 13-37.

5. Bruno Bellion et al., *Dalle Valli all'Italia: i valdesi nel Risorgimento, 1848-1998*, Torino, Claudiana, 1998; Gian Paolo Romagnani (dir.), *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due emancipazioni (1798-1848)*, Torino, Claudiana, 2001.

6. Micaela Procaccia e Mario Toscano (dir.), « Risorgimento e minoranze religiose », *Rassegna mensile di Israel*, n. 1, 1998, L. Violante et al., *1848-1998: il lungo cammino della libertà. Centocinquantenario anniversario del riconoscimento dei diritti civili e politici alle minoranze valdese ed ebraica*, Roma, Camera dei Deputati, 1998 e Alberto Cavaglion (dir.), *Minoranze religiose e diritti. Percorsi in cento anni di storia degli ebrei e dei valdesi (1848-1948)*, Milano, Franco Angeli, 2001.

sull’apporto che i protestantesimi hanno dato — in termini umani e di pensiero — alle discussioni e agli eventi che segnarono il periodo risorgimentale⁷.

Tutto quest’interesse storiografico, sicuramente utile per illuminare ulteriori percorsi di ricerca, ha però finito spesso per concentrare ulteriormente l’attenzione sul terzo quarto del secolo, confinando il cinquantennio valdese precedente in posizione subordinata, di semplice prodromo dell’età dell’evangelizzazione.

Se si tenta però di rimanere al di qua del ’48, senza incorrere nelle tentazioni teleologiche di cui la storiografia del Risorgimento è avvertita da tempo⁸, il periodo in questione appare invece molto più complesso, sfaccettato e meritorio di un’attenzione specifica. Senza alcuna pretesa di esaustività, si tenterà perciò di riprendere in considerazione proprio quei *tôpoi* storiografici, per soppesare il mutare di atteggiamenti dei vari attori in campo — spesso descritti come monolitici — e analizzarne l’intreccio di relazioni.

Valdesi e protestanti nell’età delle restaurazioni

« D’après l’usage de tout temps établi »⁹, il 12 maggio 1818, a Torre Pellice, il sinodo valdese si aprì alla presenza del conte Alessandro Crotti di Costigliole, intendente di Pinerolo e delegato dal Re di sorvegliare l’ « assembramento ». Alla Restaurazione politica dei sovrani sabaudi che portava con sé il ripristino degli antichi editti vessatori per i protestanti piemontesi si aggiungeva anche la modesta restaurazione dell’ordinamento ecclesiastico valdese, sovvertito anch’esso dalla politica concordataria napoleonica¹⁰. Infatti, dopo il primo e unico sinodo del periodo di dominazione francese, tenutosi nel 1801¹¹, con decreto del 25 luglio 1805 l’or-

7. Simone Maghenzani, « Il Protestantismo italiano nel Risorgimento. Influenze, miti, identità », *BSSV*, n. 210-211, 2012, i numerosi articoli in Alberto Melloni (dir.), *Cristiani d’Italia. Chiese, Società, Stato, 1861-2011*, Istituto della Enciclopedia Treccani, 2011, in particolare Paolo Ricca, « Minoranze cristiane nell’Italia unita », Silvana Nitti, « Il sogno protestante », Paolo Naso, « Il protestantesimo in Italia tra emigrazione ed emigrazione », Daniele Garrone, « Bibbie d’Italia. La traduzione dei testi biblici in italiano tra Otto e Novecento » e Lothar Vogel, « Comunità e pastori nel protestantesimo italiano » consultabili on-line www.treccani.it; Claudio Pasquet, « I valdesi e i protestanti italiani di fronte all’unità d’Italia, 150 anni fa, in La laicità nel Risorgimento italiano », *Quaderni laici*, n. 4/5, 2011, pp. 185-199. Una trattazione a parte meriterebbero le analisi della concessione delle libertà civili e politiche a valdesi ed ebrei nel 1848 : esse hanno infatti goduto di un interesse molto più ampio e multidisciplinare ; tra le più recenti si segnalano Francesco Spano, « La “rivoluzione discreta”. A centosessant’anni dalle “Lettere Patenti” », *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1, aprile 2009, pp. 219-232 e Silvia Cavicchioli, « L’emancipazione degli ebrei e dei valdesi nel Piemonte del Risorgimento », in *La laicità nel Risorgimento italiano, Quaderni laici*, n. 4/5, 2011.

8. Bruno Bongiovanni, « Canone e storia dell’Italia unita », in Bruno Bongiovanni et al., *Un canone per il terzo millennio. Testi e problemi per lo studio del Novecento tra teoria della letteratura, antropologia e storia*, Milano, Paravia Bruno Mondadori Editore, 2001, pp. 1-30.

9. Teofilo Pons, « Actes des synodes des Églises Vaudoises. 1692-1854 », *BSSV*, n. 88, 1948, p. 203.

10. Salvo dove diversamente specificato si può fare riferimento ai già citati lavori di Jahier, Spini e Armand-Hugon.

11. *Ivi*, pp. 197-202.

ganizzazione ecclesiastica valdese era stata smantellata e sostituita da tre concistoriali inglobati nella Chiesa Riformata di Francia¹².

A diciassette anni dall'ultimo sinodo, le tredici parrocchie tornavano quindi ufficialmente a essere indipendenti e rette secondo il loro caratteristico sistema presbiteriano-sinodale. Le comunità erano distribuite lungo le tre valli — Luserna (val Pellice), Perosa (val Chisone) e San Martino (val Germanasca) — e tra loro esistevano cospicue differenze non solo in termini di numero di fedeli, ma anche in rapporto alla distribuzione della popolazione cattolica, maggiormente presente nel fondovalle e quasi assente nelle località più interne. Oltre ai due già citati, nella prima metà del secolo si riunirono sei sinodi (1823, '28, '33, '39, '44 e '48), nei quali furono prese alcune decisioni di cui non sempre la storiografia ha colto l'importanza¹³. Dal punto di vista teologico ed ecclesiastico questi furono infatti anni di profondi ancorché gradualisti mutamenti, sospinti in larga parte dalle pressioni provenienti dalle diverse anime del Risveglio del protestantesimo europeo¹⁴. Descritta come latitudinaria e sociniana, la situazione religiosa delle Valli nei primi anni della Restaurazione si presentava sicuramente segnata dalla cultura illuminista di alcuni dei suoi ministri di culto¹⁵. Ciò nonostante, se ci sia affida al giudizio di alcuni pastori valdesi all'epoca in servizio all'estero, lo scenario appare meno appiattito e dotato di maggiore complessità :

« Mes impressions morales dans notre patrie ont été fort diverses. [...] On se plaint beaucoup des usures et de l'esprit litigieux de quelques personnes. [...] En général, on remarque parmi tous ces pasteurs un défaut de bienveillance et de charité qui afflige. Il reste encore du feu sacré chez les Vaudois : plusieurs familles écartées et inconnues rappellent les mœurs simples et profondément religieuses de leur ancêtres. Mais il serait grandement à désirer que leur clergé se recrutât d'hommes sérieux instruits, désintéressés, exemplaires »¹⁶.

Fu in questo contesto che andarono ad agire uomini e idee provenienti d'olttralpe, portatori di sensibilità teologiche e modelli di chiesa differenti e, per alcuni

12. André Encrevé, « Les protestants en France de la Révolution à l'Empire (1789-1814), » in Gian Paolo Romagnani (dir.), *La Bibbia...*, op. cit., pp. 42-48; Gian Paolo Romagnani, « Pierre Geymet uomo di governo, da pastore a funzionario », in *ivi*, pp. 181-210 e Patrick Cabanel, *Histoire des protestants de France (XVI^e-XXI^e siècles)*, Paris, Fayard, 2012, pp. 946-950.

13. Si deve in particolare a Bellion e Maselli l'attenzione per questo periodo altrimenti trascurato da autori teologicamente più attenti all'evangelismo risvegliato della seconda metà dell'Ottocento: Bruno Bellion, « Le chiese valdesi tra razionalismo e Risveglio », in Bruno Bellion et al., op. cit., pp. 47-69 e Domenico Maselli, « I valdesi tra Restaurazione e Risorgimento », in Simone Maghenzani (dir.), *Il Protestantismo...*, op. cit., pp. 47-65. Per gli atti sinodali, Teofilo Pons, op. cit., pp. 206-238.

14. Per una delimitazione generale del quadro europeo, Emile Guillaume Léonard, *Histoire général du protestantisme. III. Déclin et renouveau*, Paris, Presse Universitaire de France, 1964, pp. 144-207 e Massimo Rubboli, « Il “Risveglio” come fenomeno transatlantico », in Simone Maghenzani e Giuseppe Platone (dir.), *Riforma, Risorgimento e Risveglio. Il protestantesimo italiano tra radici storiche e questioni contemporanee*, Torino, Claudiana, 2011, pp. 57-76.

15. Si vedano in particolare gli studi sul pastore Jean Rodolphe Peyran in Gian Paolo Romagnani, *La Bibbia...*, op. cit., pp. 235-282.

16. Lettera di Paul Appia a Michel Pellegrin, Francfort s/M, *J'ai bien tardé à vous féliciter...*, 7 agosto 1823, in Archivio della Società di Studi Valdesi [d'ora in poi ASSV], Carte Famiglia Appia.

versi, concorrenti tra loro, giunti nelle valli valdesi alla ricerca della testimonianza di forme religiose antiche. Furono soprattutto due le posizioni che fecero breccia nel cuore dei valdesi più recettivi alle proposte di rinnovamento. Da un lato Félix Neff, esponente del *Réveil* svizzero, la cui visita alle valli valdesi nel 1825 portò alla nascita di alcuni gruppi di *mômiers*, convinti sostenitori di una religiosità più intima e meno legata agli aspetti esteriori della vita di chiesa tradizionale¹⁷. Di tutt'altro tono erano le influenze che giunsero dall'area anglosassone, soprattutto per via dell'ala *evangelicale* più vicina alla Chiesa Stabilita, portatrici, accanto a una rigido conservatorismo in ambito politico, di uno spiccato attivismo nei campi dell'educazione e dell'istruzione, dell'assistenza e dell'evangelizzazione¹⁸. Capofila, non tanto per i meriti teologici quanto per il peso materiale ed economico della sua azione a favore dei valdesi, fu il generale anglo-canadese Charles Beckwith¹⁹ che nel corso dei suoi lunghi soggiorni in Piemonte rivoluzionò il sistema educativo valdese e tentò in più di un'occasione di far evolvere la struttura ecclesiastica valdese in senso episcopale attraverso l'adozione della moderatura a vita²⁰.

Nonostante le pressioni, gli amministratori valdesi riuscirono per certi versi a operare una mediazione tra le diverse istanze rinnovatrici, rimanendo nella tradizionale cornice presbiteriana e mantenendo la propria autonomia. Il risultato si raggiunse coniugando un maggior accentramento amministrativo con il rinnovamento teologico del corpo pastorale che, a partire dalla fine degli anni '30 con l'arrivo dei primi studenti valdesi all'*Oratoire* di Ginevra²¹, sarebbe giunto a compimento nel 1855 con l'apertura della Facoltà di Teologia a Torre Pellice²². Principale promotore di tale processo fu Pierre Bert, moderatore dal 1823 al '28, ma già da alcuni anni attivo per la ripresa dei contatti e delle collaborazioni col protestantesimo europeo²³.

17. William Reginald Ward, *The Protestant Evangelical Awakening*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 160-199 e Timothy Stunt, *From Awakening to Secession. Radical Evangelicals in Switzerland and Britain 1815-35*, Edinburg, T&T Clark, 2000.

18. David William Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain. A history from the 1730s to the 1980s*, London-New York, Routledge, 1989, pp. 21-104.

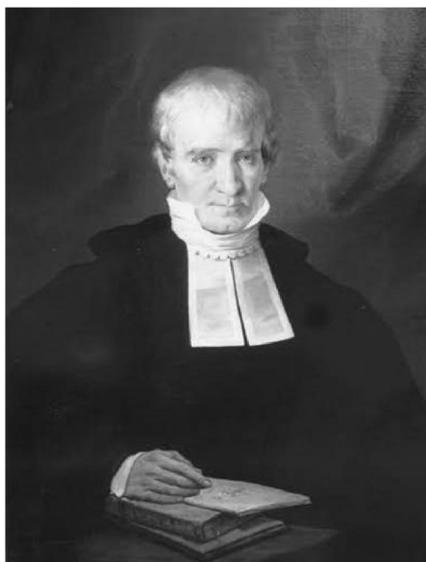
19. Associazione F. Lo Bue, « *O sarete missionari o non sarete nulla* ». *Charles Beckwith 1789-1989*, Tipografia Subalpina, 1991, e Franco Giampiccoli, *J. Charles Beckwith : il Generale dei valdesi (1782-1862)*, Torino, Claudiana, 2012. Di grande interesse sarebbe un raffronto tra le biografie di Beckwith scritte da due pastori valdesi che con lui furono a stretto contatto benché abbracciassero posizioni religiose antitetiche tra loro, e cioè Amédée. Bert, « Le général Beckwith et son œuvre chez les vaudois du Piémont », *Piété-Charité. Journal religieux*, 1863, ss. 1 e 2, pp. 93-102, 128-132, 152-160, 183-187, 263-269, 300-302, 381-388, 17-25, 47-54, e Jean Pierre Meille, *Le général Beckwith : sa vie et ses travaux parmi les Vaudois du Piémont*, Lausanne, G. Bridel, 1872.

20. Franco Giampiccoli, *op. cit.*, pp. 83-136.

21. È il caso ad esempio di Bartolomeo Tron e Paolo Geymonat, per i quali si rimanda alle schede del *Dizionario Biografico dei Protestanti in Italia* consultabile online <http://www.studivaldesi.org/dizionario>.

22. Daniele Garrone, « Per i centocinquanta anni della Facoltà valdese di Teologia », *Protestantesimo*, n. 3, 2005, pp. 185-197.

23. Domenico Maselli, « Storia della Società Biblica Valdese (1816-1829) », in Marco Fratini (dir.), *Libri, biblioteche e cultura nelle Valli valdesi in età moderna*, BSSV, n. 198, 2006, pp. 191-211.



F. Gonin, *Ritratto di Pierre Bert*, 1833

Sin dall'inizio della sua moderatura, Bert aveva inoltre agito per rendere più efficiente e razionale la struttura della Chiesa. In primo luogo la sua opera di ammodernamento ecclesiastico si era indirizzata alla cooptazione nella Tavola (l'organo esecutivo e di coordinamento delle chiese delle Valli) di personale laico; questa decisione permetteva l'ingresso nell'amministrazione di elementi più dinamici e motivati rispetto alla vecchia « classe » pastorale, mettendo così a tacere il malcontento che da decenni circolava in molti concistori circa un predominio dei pastori tanto a livello locale che negli organi centrali. Il dialogo e la collaborazione con l'elemento laicale delle Chiese avrebbe probabilmente svolto un ruolo importante sul lungo periodo nel limitare le tensioni congregazioniste di cui la predicazione risvegliata dei *mômiers* si faceva promotrice. Bert tentò anche di istituire maggiori controlli sull'amministrazione finanziaria delle Chiese, stabilendo verifiche più frequenti dei conti delle parrocchie²⁴ e proponendo l'unificazione delle casse in una tesoreria centrale²⁵.

E ancora principalmente all'iniziativa di Bert si dovette il processo di elaborazione della nuova disciplina valdese, dopo tre secoli di amministrazione basata sull'uso consuetudinario. Proposta da Bert nel sinodo del '28²⁶, discussa e approvata dall'assemblea successiva perché potesse essere vagliata anche dai singoli concistori²⁷, venne infine adottata — seppur con modifiche sostanziali — nel corso

24. Art. 7 degli atti del sinodo del 1823 :Teofilo Pons, *op. cit.*, pp. 208-209.

25. Art. 101 dei *Cent et un articles des Règlements ecclésiastiques pour les Églises évangéliques des vallées du Piémont, proposés au Synode tenu à la Tour les jours 16, 17 et 18 septembre 1828*, in ASTV, Serie V [Corrispondenza], vol. 45 [Règlements] e Art. 10 degli atti del sinodo del 1828, cf. Teofilo Pons, *op. cit.*, p. 214.

26. Art. 11 degli atti del sinodo del 1828 cf. *ibid.*

27. Art. 21 degli atti del sinodo del 1833 cf. *ivi*, p. 221.

del sinodo del '39²⁸. La lunga gestazione di questa disciplina era naturalmente frutto del particolare regime « repubblicano » delle comunità valdesi e avrebbe dato luogo a una « costituzione » molto più lunga di quanto previsto. Anche solo un confronto tra i primi articoli dei *Règlements* del '28 e della *Discipline* del '39 mostra bene i mutamenti intercorsi in quella decina d'anni e il grande lavoro di mediazione a cui erano giunte le diverse commissioni sinodali incaricate di provvedere alla stesura del nuovo testo. Il cambiamento più vistoso e foriero di conseguenze nel medio futuro consisteva nell'adozione dell'appellativo *Église Évangélique des Vallées Vaudoises du Piémont* al posto del precedente impiego del plurale *Églises*. Sinora infatti, per quanto formanti « un seul corps, ayant des intérêts communs, professant la même doctrine uniquement basée sur la parole de Dieu, contenue dans les Saintes Écritures, aspirant aux mêmes avantages spirituels, se nourrissant des mêmes espérances en Christ »²⁹, le comunità valdesi si erano mantenute formalmente autonome. Contemporaneamente a questo mutamento, riflesso dell'accentramento amministrativo che si stava imponendo in questi anni, nel secondo articolo si faceva esplicito richiamo alla confessione di fede del 1655³⁰, misura che, assieme alle nuove disposizioni per gli esami di consacrazione pastorale³¹, segnava un « irrigidimento » e un omologazione teologica in direzione risvegliata. A parte qualche dissenso interno, nell'immediato la moderazione dell'*élite* valdese spezzava i sogni di conversione anglicana di alcuni benefattori britannici, Beckwith *in primis*, « confinando » la loro influenza ai settori dell'istruzione e dell'assistenza e delegando loro lo sviluppo delle linee d'intervento e la fondazione di nuovi istituti. Le scelte del '39 avrebbero avuto non poche ripercussioni qualche anno più tardi, quando alle parrocchie storiche avrebbero cominciato ad aggiungersi le comunità nate nel frattempo, prima in Piemonte quindi nel resto della Penisola³².

Parallelamente alla storia sinora delineata, ne esistevano infatti altre più puntiformi, legate alle comunità di protestanti stranieri residenti nelle maggiori città del Regno, come Torino, Genova e Nizza³³. Composte in prevalenza da commercianti, militari, banchieri e industriali, questi gruppi erano spesso già presenti in epoca pre-rivoluzionaria e gravitavano attorno alle ambasciate dei rispettivi Paesi di origine³⁴. Il processo di istituzionalizzazione di queste comunità, analogamente

28. Art. 16 degli atti del sinodo del 1839 cf. *ivi*, p. 225.

29. *Les cent et un articles*, op. cit.

30. *Discipline de l'Église Évangélique des Vallées Vaudoises du Piémont telle qu'elle a été adoptée par le Synode tenu à St. Jean les jours 23, 25 et 25 Avril 1839*, in ASTV, Serie V [Corrispondenza], vol. 45 [Règlements].

31. Giorgio Tourn, « Studi, esami e consacrazione dei ministri valdesi », *Protestantesimo*, n. 70, 2015, pp. 35-56.

32. Giorgio Peyrot, *Sviluppo storico del concetto ecclesiologico insito nell'ordinamento giuridico valdese. Relazione sulla genesi della formula di definizione della « Chiesa » contenuta nel primo articolo della vigente costituzione ecclesiastica predisposta dall'ufficio legale della Tavola Valdese* (2^a ed.), Roma, Tipografia Ferraiolo, 1957 e Valdo Vinay, « Ecclesiologia Valdese ed Evangelizzazione », *Protestantesimo*, a. XIII, n. 1, 1958, pp. 35-47.

33. Sul caso nizzardo non mi soffermerò perché già presa in esame in questo stesso volume da S. Tombaccini-Villefranche.

34. Gian Paolo Romagnani, « Presenze protestanti a Torino fra Sei e Settecento », in Giuseppe Ricuprati (dir.), *Storia di Torino*, vol. V, *Dalla città razionale alla crisi dello Stato d'Antico Regime (1730-1798)*,

a quanto accadeva negli stessi anni negli altri Stati della Penisola³⁵, avvenne tramite la concessione di permessi o grazie alla chiusura di un occhio da parte delle autorità statali, spesso per venire incontro alle pressioni delle potenze protestanti. A Genova³⁶, ad esempio, la prima comunità straniera a riunirsi fu quella britannica nel '20 :

« His Sardinian Majesty's Government though unwilling avowedly to tolerate the Protestant Religion at Genoa, or to give a positive assent to a permanent Establishment, will however shut its eyes on our exercise of our church duties in any apartment or house held by an individual or a Society and converted to that purpose »³⁷.

I permessi ufficiali sarebbero comunque giunti solo tre anni più tardi grazie all'interessamento diretto dell'ambasciatore prussiano a Torino³⁸, Frederick Waldburg Truchsess, la cui azione avrebbe portato alla nascita di locali di culto privati anche a Firenze³⁹ e nella stessa capitale sabauda⁴⁰. A Torino, la comunità era dotata di alcune particolarità legate alla sua vicinanza alle valli valdesi e all'origine valligiana di parte dei suoi membri. Erano infatti numerosi gli imprenditori e banchieri valdesi che frequentavano il ristretto ambiente protestante di Torino, molti dei quali erano discesi in città nel periodo francese ed erano riusciti a ottenere particolari permessi dalle autorità per continuare a svolgere i propri uffici, spesso proprio in collaborazione protestanti stranieri. Se in età napoleonica il gruppo aveva potuto usufruire di pastori delle Valli che scendevano nella capitale a svolgere le funzioni culturali, coll'arrivo di Waldburg Truchsess la collaborazione con le comunità valdesi poté consolidarsi tramite la presenza stabile dal 1827 di un cappellano valdese per la *Commune protestante*, finanziato direttamente dai sovrani d'Inghilterra, Prussia e Paesi Bassi⁴¹. I primi decenni di vita della comunità torinese furono legati soprattutto a Amédée Bert, secondogenito del già incontrato Pierre, pastore

Torino, Einaudi, 2002, pp. 423-451 e Paola Bianchi, « Militari, banchieri, studenti. Presenze protestanti nella Torino de Settecento », in Paolo Cozzo et al. (dir.), *op. cit.*, pp. 39-63.

35. Cf. Valdo Vinay, *Storia dei valdesi...*, *op. cit.*, pp. 11-29. Si vedano inoltre gli interessanti *case studies* Daniela Luigia Caglioti, *Vite parallele. Una minoranza nell'Italia dell'Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 2006, M. Rovinello, « Il tricolore e la Bibbia. Protestanti francesi a Napoli fra Restaurazione e Unità », *Snodi, Pubblici e privati nella storia contemporanea*, n. 5, 2010, pp. 13-42 e Cinzia Martignone, « La Comunità Evangelica di Bergamo, 1807-1848 », *Archivio storico Lombardo*, n. 120, 1994, pp. 305-350.

36. Paul Bonanomi, « Quelques détails sur l'histoire sur la fondation de l'Église Protestante Réformée de Gênes », *BSHV*, n. 46, settembre 1924, pp. 5-19 e più recentemente Italo Pons, *Centocinquante anni sulle alture di Genova. Storia dell'Ospedale Evangelico Internazionale (1857-2007)*, Genova, Consiglio di Amministrazione dell'Ospedale Evangelico Internazionale, 2007, pp. 15-37 e Luca Codignola e Maria Elisabetta Tonizzi, « The Swiss Community in Genoa from the Old Regime to the late Nineteenth Century », *Journal of Modern Italian Studies*, XIII, n. 2, 2008, pp. 152-170.

37. Paul Bonanomi, *op. cit.*, p. 7.

38. *Ibidem*.

39. Tony André, *L'église évangélique réformée de Florence depuis son origine jusqu'à nos jours*, Florence, Librairie Claudienne, 1899.

40. Giuseppe Platone (dir.), *I valdesi a Torino. Nascita e storia di una comunità protestante*, Torino, Claudiana, 2003.

41. EL. Waldburg Truchsess a Pierre Bert, *Vous êtes déjà informé...*, Torino, 27 giugno 1827, ASTV, Istituti Ospedalieri Valdesi, Corrispondenza ricevuta.

dal 1832 al '64. Deciso difensore di una spiritualità pre-risvegliata, Bert era riuscito a condurre la comunità verso una buona coesione interna tra l'elemento valdese sempre più numeroso e il nucleo straniero⁴², e a far approvare nel '35 un regolamento di chiesa molto più chiaro e snello rispetto a quello che sarebbe entrato in vigore di lì a poco nelle valli⁴³. Tuttavia, ancor prima degli scontri tra valdesi e neo-convertiti italiani (che avrebbero portato alla nascita della Chiesa Libera Italiana⁴⁴) sarebbe stata proprio la componente straniera della comunità torinese a rivelare le difficoltà insite nel « nuovo corso » della Chiesa valdese. Fu infatti subito evidente come la recente centralizzazione della struttura ecclesiastica « stridesse » col desiderio di porsi quale avanguardia dell'evangelizzazione protestante del Regno. Quando la comunità torinese richiese di essere ammessa nel novero delle parrocchie valdesi, pur mantenendo un'autonomia in termini di organizzazione interna, i nodi vennero al pettine⁴⁵: ciò che sino a dieci anni prima avrebbe potuto essere un accordo tra comunità sostanzialmente paritarie, imponeva ora l'accettazione senza condizioni delle *regole* valdesi.

Dopo aspre discussioni la *Commune protestante* sarebbe infine entrata nell'alveo della Chiesa valdese nel '49 solo al netto della fuoriuscita di alcuni suoi membri stranieri e di un precedente ingombrante sulle modalità con cui per lungo tempo sarebbero stati impostati i rapporti tra parrocchie delle Valli e comunità della nuova diaspora italiana.

Il sostegno dell'internazionale protestante

Come si sarà cominciato a vedere, non è possibile parlare della presenza protestante nel Regno di Sardegna prescindendo dagli aiuti forniti da privati, comitati e regnanti stranieri che ne assicurarono la sopravvivenza o, nel caso valdese, una relativa prosperità. Principale veicolo dell'attenzione internazionale per le sorti di questi gruppi furono le ambasciate inglese, prussiana e olandese, i cui ministri plenipotenziari agivano non solo per via diplomatica ufficiale, ma anche attraverso contatti e amicizie personali con esponenti della corte sabauda. Ancora una volta occorre ricordare Waldburg Truchsess, al contempo molto vicino allo stesso re Carlo Alberto⁴⁶ e fin dal suo arrivo in Piemonte strenuo soccorritore della precaria situazione economica dei valdesi⁴⁷. Del resto, sin dall'adesione del movimento valdese alla Riforma erano cominciati a riversarsi aiuti per sorreggere la resistenza religiosa, poi strutturatisi nel corso del Seicento attraverso la creazione di appositi

42. Gabriella Ballesio, « Due comunità per una Chiesa? Divisioni sociali e divisioni di culto nella comunità valdese di Torino nel secondo Ottocento », in Paolo Cozzo et al. (dir.), *op. cit.*, pp. 129-140.

43. *Seduta dell'8 febbraio 1835*, in ASTV, Concistoro di Torino, Registro 34.

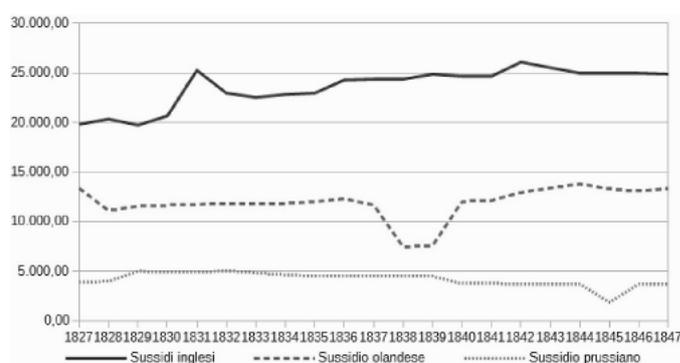
44. In particolare, Gabriella Ballesio, *op. cit.*; in generale sulla Chiesa Libera Italiana, Giorgio Spini, *l'Evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa cristiana libera in Italia, 1870-1904*, Torino, Claudiana, 1971.

45. Filippo Maria Giordano, *op. cit.*, p. 176n.

46. Gian Paolo Romagnani, « Carlo Alberto e i Valdesi », in B. Bellion (dir.), *op. cit.*, pp. 285-304.

47. Davide Jahier, « Il conte Waldburg-Truchsess », *BSSV*, n. 59, 1933, pp. 55-69.

comitati come quello delle chiese vallone d’Olanda⁴⁸ o di sussidi annuali come quelli inglesi⁴⁹. Dopo un rallentamento nel periodo rivoluzionario e imperiale, l’afflusso di fondi aveva ricominciato a investire le Valli, complice il rinnovato interesse, soprattutto in ambiente anglosassone, per l’origine e la storia delle comunità valdesi⁵⁰. Il momento di vero e proprio cambio di passo si ebbe però con il complesso piano di raccolta fondi per la fondazione di un ospedale a Torre Pellice, che portò alla costituzione di due nuovi comitati, a Londra e a Berlino, col compito di racimolare denaro in favore dei riformati piemontesi⁵¹.



Andamento (in Lire) dei soccorsi suddivisi per provenienza.

L’apporto delle diverse nazioni e denominazioni protestanti non si presentava uniforme : esso era largamente condizionato da fattori legati tanto a processi storici di lungo periodo che da questioni contingenti. Il sostegno olandese, come visto, aveva una lunga tradizione e vedeva le chiese vallone impegnate soprattutto nel campo dell’istruzione, la quale assorbiva, nel periodo preso in esame, circa il 50% dei fondi⁵². Gli aiuti olandesi erano inoltre gli unici che fornivano un sostentamento alle *bourses des pauvres*, i fondi a gestione concistoriale destinati ai membri poveri di ogni comunità a cui era esclusa la fruizione delle statali Congregazioni di Carità, di fatto amministrate dai parroci cattolici. Il fondo prussiano era invece destinato esclusivamente alle istituzioni ospedaliere⁵³, ancorché fossero numerose le

48. J. Arnal, « Le Comité Vaudois », *Bulletin de la Commission de l’Histoire des Églises Wallonnes*, IV, s. 8, 1936, pp. 5-40 e Id., « Un siècle d’activité. Le Comité Vaudois de 1735 à 1835 », *Bulletin de la Commission de l’Histoire des Églises Wallonnes*, IV, s. 9, 1937, pp. 5-40.

49. G. Vola, « Mais où sont les neiges d’antan : la colletta inglese del 1655 per i valdesi », *BSSV*, n. 155, 984, pp. 3-20 e n. 157, 1985, pp. 3-29.

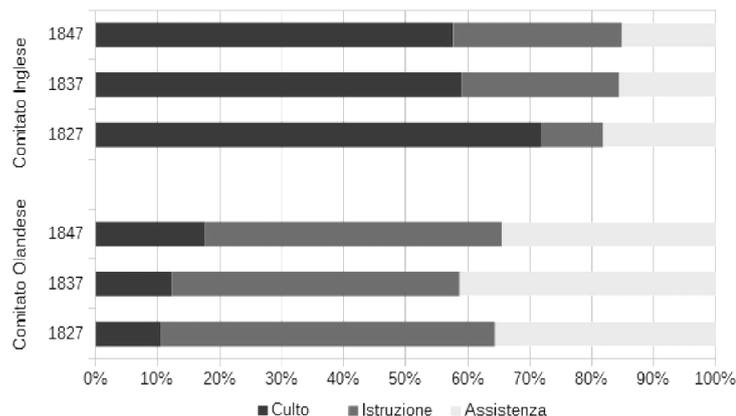
50. John Pinnington, « La scoperta dei Valdesi da parte degli Anglicani. The Waldensian Syndrome of the Evangelical Succession », *BSSV*, n. 120, 1969, p. 71.

51. Arturo Pascal, « Cenni storici sulla fondazione degli istituti ospedalieri valdesi nell’età risorgimentale (1822-1871) », in *Atti del secondo Congresso italiano di storia ospitaliera « L’assistenza ospitaliera nell’età del Risorgimento »*, Torino-St. Vincent, 7-9 giugno 1961, Cirié, Tip. G. Capella, 1962, pp. 199-210.

52. I dati per l’elaborazione dei grafici sono tratti da *Tableau des Sommes provenant de pays Étrangers & perçus par la Table Vaudoise pendant les années 1827 à 1837*, in ASTV, Copialettere, 1833-1839 e dai successivi rapporti annuali all’Intendenza di Pinerolo conservati in ASTV, Tavola Valdese, serie V [Corrispondenza], Lettere con l’Autorità Civile, 1839-1854.

53. Per questo motivo non compare nel secondo grafico.

elargizioni episodiche legate ai bisogni occasionali delle singole parrocchie. Quanto ai sussidi inglesi, anch'essi mantennero la storica funzione di sostentamento delle casse per gli stipendi pastorali; col tempo però cominciò a emergere una più spiccata vocazione per il settore dell'istruzione con un aumento di più del 300% dei fondi a esso destinati.



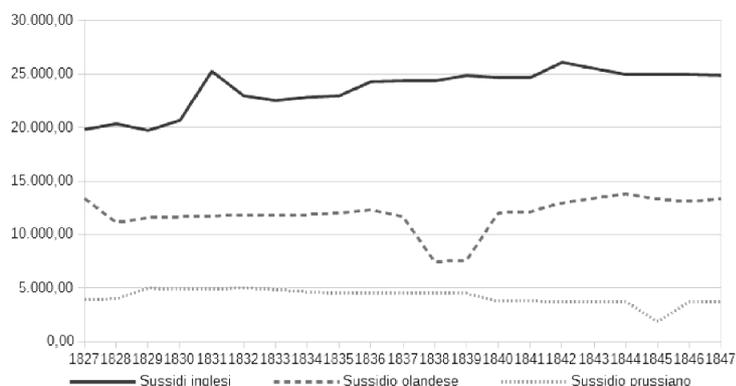
Suddivisione percentuale della destinazione dei fondi inglesi ed olandesi.

Questo tipo di rilevazione non tiene conto dei contributi ancor più consistenti devoluti dai benefattori stranieri per l'avviamento di singole iniziative: che si tratti dell'ingente dono dello zar utilizzato per la fondazione dell'ospedale di Torre Pellice e il nuovo tempio di Pomaretto o delle liberalità impiegate dal canonico anglicano Stephen Gilly e da Beckwith per la strutturazione di un capillare e completo sistema di istruzione, l'eccezionalità di questo tipo di soccorsi difficilmente potrà mai essere messo in serie per eventuali confronti. Eppure all'epoca questi doni avevano un peso probabilmente maggiore degli stessi sussidi, lasciando l'élite pastorale tutt'altro che indifferente agli investimenti esteri in « capitale umano » valdese. I campi d'interesse e d'azione dei diversi benefattori non tardarono a sovrapporsi e non sempre vi corrispose una convergenza di vedute: negli anni '30 il crescente protagonismo anglosassone avrebbe infatti finito per entrare in conflitto col Comitato vallone, il cui secolare piano d'istruzione non era più considerato adatto all'epoca⁵⁴. Allo stesso modo si sarebbero andati a creare dissapori tra Beckwith e Waldburg Truchsess sulla destinazione di alcuni terreni dell'ospedale che l'ambasciatore prussiano pretendeva continuassero a costituire una rendita a favore dei malati indigenti, mentre il militare britannico credeva fossero meglio impiegati per l'edificazione di istituti d'istruzione⁵⁵. In tale contesto i valdesi non sempre seppero destreggiarsi alla perfezione e non raramente alle divisioni fra benefattori corrisposero aspri dissapori tra gli stessi pastori⁵⁶.

54. Davide Jahier, « Histoire du Collège Vaudois », *BSHV*, nn. 19 e 20, 1902 e 1903, pp. 3-30 e 3-37.

55. *Ivi*, n. 20, p. 28.

56. Si veda ad esempio il parere piccato sulla destinazione dei terreni dell'ospedale del pastore Amédée Bert concordato coll'ambasciatore prussiano *Je lui envoie...*, 3 marzo 1834, in *ASSV*, Carte Famiglia Pierre Bert, Copialettere di Amedeo Bert, 1 [Rodoret et Val St. Martin 1833].



Andamento (in Lire) dei soccorsi suddivisi destinazione.

Ciò nonostante, tanto che lo si voglia vedere sotto l'aspetto filantropico che sotto quello missionario, il paternalismo straniero andò a modificare radicalmente l'assetto socioculturale dei valdesi. Tale aspetto era ancora più evidente per la popolazione cattolica delle Valli, la quale si vedeva da un lato esclusa dal godimento di tante attenzioni, dall'altro abbandonata sia da parte dello Stato che di una Chiesa più impegnata dall'ossessione di convertire gli eretici valdesi che di prendersi cura del benessere intellettuale e materiale dei propri fedeli, al punto che lo stesso vescovo di Pinerolo, in visita alle valli, era costretto ad ammettere che

« J'en ai apporté la conviction parfaite et douloureuse de la situation des catholiques de cette contrée, en face de tous les avantages dont y jouissent les protestants : l'humiliation et la pauvreté sont l'apanage des premiers, et ce n'est pas un des moindres motifs qui maintiennent les vaudois dans leur schisme ; ils abondent en ressources, et l'hôpital qu'on leur a accordé d'établir, fourni de tout sous les rapports humains, ne sert aux catholiques que pour mieux leur faire sentir leur misère »⁵⁷.

L'azione statale tra mediazioni e concessioni

Motivo di invidia per le popolazioni cattoliche delle valli e di minaccia per il clero romano, l'attenzione internazionale che i valdesi attiravano su di sé era per lo Stato sabaudo ragione di numerose e ingombranti ingerenze. Negli anni seguenti, del resto, la situazione sarebbe andata progressivamente a complicarsi, complice il montante fervore evangelico e missionario che contraddistinse tanto il fronte protestante che quello cattolico. Le autorità sabaude si trovarono così costrette in una morsa tra le ambascerie straniere e la curia vescovile piemontese — a cui dagli

57. Lettera di Pierre Jos Ev. di Pignerol a Monsieur le Comte, Pignerol, 14 marzo 1828, in Archivio di Stato di Torino [d'ora in poi AST], Materie ecclesiastiche, Luoghi pii e opere pie al di qua dei monti per paese, Mazzo 240 [Torre di Luserna].

anni trenta si andò aggiungendo anche l'opinione pubblica liberale⁵⁸ — finendo talvolta per ledere i propri interessi e le proprie prerogative.

Sin dai primi anni della Restaurazione lo Stato si era visto costretto a pagare di tasca sua parte degli stipendi dei pastori e negli anni successivi furono numerose le concessioni che, per lo meno sulla carta, vennero fatte ai valdesi. Si trattava principalmente di disposizioni riguardanti l'esercizio di professioni, il possesso di proprietà fuori dai limiti stabiliti, la ricezione di volumi religiosi dall'estero, la ristrutturazione e l'edificazione di luoghi di culto : aspetti sui quali, del resto, la letteratura valdese si è da tempo già abbondantemente spesa⁵⁹. Il più delle volte si trattava di provvedimenti « formali » presi su insistente pressione degli ambasciatori, ma la cui trasmissione e applicazione veniva ritardata o complicata a livello locale sotto espresso consiglio del clero. Ad ogni modo, a parte la recrudescenza dei rapporti tra Chiesa cattolica e popolazione valdese coincidente principalmente con l'episcopato pinerolese di André Charvaz (1834-1848)⁶⁰, l'atteggiamento delle autorità sabaude si mosse nell'ottica di limitare gli attriti con le potenze protestanti, evitando laddove possibile l'acutizzarsi degli scontri. Un caso emblematico fu quello relativo all'apertura dell'ospedale di Torre Pellice le cui pratiche procedettero senza particolari intoppi per « schivare la necessità, che spesso colà sorge, d'accogliere negli ospedali ordinarj persone di religione diversa »⁶¹, ma soprattutto « onde non si abbia poi da entrare in discussioni co' ministri de' Potentati, che intervenir sogliono in favor de' Valdesi »⁶². Altri problemi sorsero in occasione dell'Editto del 24 dicembre 1836, col quale Carlo Alberto aveva deciso di mettere mano alla riorganizzazione della legislazione sulle opere pie, allo scopo di rendere più chiaro e uniforme il controllo sul patrimonio e sull'azione degli enti di assistenza del Regno⁶³. L'Editto prevedeva infatti che a presiedere la Commissione

58. Adriano Viarengo, « I democratici subalpini e la libertà religiosa in età carloalbertina », in Paolo Cozzo et al. (dir.), *op. cit.*, pp. 65-76.

59. Una prima ricostruzione delle misure prese a favore e « contro » la popolazione valdese si può trovare già all'indomani dell'emancipazione in Amedeo Bert, *I valdesi ossia i cristiano-cattolici secondo la Chiesa primitiva abitanti le così dette valli di Piemonte*, Torino, 1849, pp. 246-317.

60. Jean-Dominique-Durand, Marius Hudry, Christian Sorrel (dir.), *Un Évêque entre la Savoie et l'Italie. Mgr André Charvaz (1793-1870), précepteur de Victor-Emmanuel II, évêque de Pignerol, archevêque de Gênes*, Chambéry, Université de Savoie, 1994, 252 p.

61. Sostituto Avvocato Generale Vacha, *Parere dell'Avvocato Generale sull'istituzione di un Ospedale Valdese*, 21 luglio 1822, cit. in Davide Jahier, « La Restaurazione nelle Valli Valdesi. Documenti », *BSHV*, n. 36, 1916, p. 36.

62. Avvocato Generale Dionisio a Segreteria per gli Affari Interni, 24 dicembre 1823, Archivio di Stato di Torino, Segreteria di Stato per gli Affari Interni del Regno di Sardegna, Corrispondenza varia, Mazzo 81.

63. Per riferimenti all'organizzazione dell'assistenza nel Piemonte ottocentesco voir Maura Piccialuti Caprioli, « Opere pie e beneficenza pubblica. Aspetti della legislazione piemontese da Carlo Alberto all'Unificazione », *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, n. 3, 1980, pp. 1-89, *Id.*, « Il “sistema della beneficenza pubblica” nel Piemonte preunitario », in Giorgio Politi et al. (dir.), *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna. Atti del convegno « Pauperismo e assistenza negli antichi stati italiani » (Cremona, 28-30 marzo 1980)*, pp. 477-487; Umberto Levra (dir.), *Il catasto della beneficenza. Ipa e ospedali in Piemonte : 1861-1985*, Torino, Regione Piemonte, 1985, *Id.*, *L'altro volto di Torino risorgimentale : 1814-1848*, Torino, Carocci editore, 1989, e, recentemente, Francesco Campobello, *Gli enti ecclesiastici nell'Italia liberale : strategie politiche e normativa tra « escalation » e tentativi di « riconciliazione »*, « Stato, Chiese e pluralismo confessionale », n. 15, 2015 consultabile on-line <http://www.statoechiese.it>

provinciale, così come da antico uso avveniva per le Congregazioni di carità, fosse un'autorità religiosa (cattolica, *ça va sans dire*), in questo caso il vescovo del capoluogo. L'eventualità mise subito in allarme i valdesi, i quali non tardarono a scrivere enfaticamente a Waldburg Truchsess, onde evitare che gli ospedali subissero l'

« inspection d'un Prélat qui certainement nous sera jamais favorable, et ne manquera pas de se prévaloir de cette inspection [...] pour l'étendre insensiblement à plusieurs autres objets, peut-être même à ceux touchant tout particulièrement à notre culte et à notre Religion. Car où s'arrêteront des personnages de ce caractère? Ont-ils un pied sur le seuil de la porte, ils seront bientôt au fond du sanctuaire. S'il est possible, tenons-les toujours loin, bien loin de nos demeures »⁶⁴.

Tanto il tono del lettera che le pressioni dell'ambasciatore prussiano dovettero colpire nel segno, perché venne rapidamente istituita per il controllo dei conti finanziari delle opere valdesi una Commissione Speciale *ad hoc* presieduta dall'Intendente al posto di Charvaz⁶⁵.

Ma se si tenta di guardare oltre i difficili rapporti tra le varie parti in causa, ci si accorge che era la sola esistenza nel territorio del Regno di un corpo non omogeneo a porre problemi all'azione statale. Il progressivo allargamento delle funzioni dello Stato andò infatti presto a confrontarsi con la realtà dei « comuni misti », ovvero quei comuni in cui la presenza protestante si poneva come numericamente problematica per la gestione amministrativa. Già da tempo era prevista una legislazione speciale per l'elezione dei sindaci di questi comuni, ma con la riorganizzazione delle Congregazioni di Carità la situazione si sarebbe dimostrata ingestibile a causa dell'estrema povertà o dell'assenza di popolazione cattolica, che rendeva molto difficile la formazione di una regolare amministrazione delle Congregazioni⁶⁶.

Sotto questo punto di vista, per lo Stato sabaudo la promulgazione nel '48 delle Lettere Patenti non avrebbe costituito unicamente una misura necessaria per tenersi al passo col liberalismo europeo, conformemente alle aspirazioni dell'opinione pubblica riformista. Essa avrebbe finito anche per configurarsi da un lato quale utile strumento per allentare le pressioni delle potenze protestanti (alcune delle quali rappresentavano importanti partner commerciali del Regno sardo e preziose alleate nello scacchiere europeo), dall'altro come prerequisito per un più razionale e omogeneo esercizio del potere statale.

Senza voler sovrastimare il ruolo delle comunità valdesi all'interno della storia più generale, appare però importante tornare a riconsiderare le loro vicende nell'età della Restaurazione, al fine di rischiarare e meglio delineare i mutui condizionamenti che, tanto a livello locale che internazionale, operarono tra i diversi attori, i quali sembrano così assumere contorni più sfaccettati e complessi.

64. Lettera di J.P. Bonjour a F.L. Waldburg Truchsess, *Dans le cours de janvier dernier...*, 22 marzo 1837, in ASTV, Copialettere Tavola Valdese, 1833-1839.

65. Dispensa firmata Carlo Alberto e controfirmata Pralormo, *Nello stabilirsi che Istituti di Carità Valdesi...*, Torino, 23 marzo 1839, in ASTV, Serie V [Corrispondenza], vol. 6 [1838-1839].

66. *Provincia di Pinerolo. Tabella delle Congregazioni di Carità che per difetto di un regolare corpo particolare d'Amministrazione, e per la modicità delle loro rendite...*, in AST, Materie ecclesiastiche, Luoghi pii e opere pie al di qua dei monti, Province in genere, Mazzo 24 [Provincia di Pinerolo].

ISRAÉLITES, ANGLICANS ET PROTESTANTS SOUS LA RESTAURATION : L'EXEMPLE NIÇOIS

SIMONETTA TOMBACCINI VILLEFRANQUE

Archives départementales des Alpes-Maritimes

SOLLICITÉS PAR LE MINISTRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES, désireux de connaître la politique adoptée dans le royaume sarde à l'égard du culte anglican — afin d'en informer son homologue de Naples qui l'avait contacté à ce propos — en avril 1827, les sénats de Piémont et de Nice s'empressèrent de lui fournir des éclaircissements. Pour le premier s'exprima l'avocat général Ferrari di Castelnovo, et d'une manière on ne peut plus claire : « La religion anglicane n'a jamais été tolérée, seulement à la suite de la médiation de la cour de France on toléra le culte de l'Église prétendue réformée dans les vallées de la province de Pignerol », affirmait-il. En fait, à côté du catholicisme, les princes de Savoie n'avaient autorisé aucune autre confession. Faisait exception le judaïsme, mais ses adeptes étaient contraints de résider dans les ghettos, ne pouvaient s'adonner publiquement à leurs rites, ni bâtir des synagogues. Dans ce tableau, marqué par l'uniformité, il y avait tout de même une note discordante : Ferrari rapportait que « des personnes sages » lui avaient indiqué, « comme une nouveauté inouïe » dans les États royaux, « la permission, récemment accordée aux Anglais, d'avoir un temple dans la ville de Nice ».

Au courant de la réalité niçoise, son confrère Passerin d'Entrèves se pencha sur la question plus longuement. Il était vrai que, sous l'Ancien Régime, des Britanniques avaient obtenu un emplacement, loin des habitations, pour y enterrer leurs morts. Cependant, une clause avait accompagné cette faveur : les cérémonies se dérouleraient « sans apparat ni pompes funèbres ». Revenus au lendemain de la Restauration, vers 1817-1818, ils avaient commencé à se rassembler dans une salle, où se tenaient prêches et prières, au vu et au su de tout le monde. Deux ans plus

tard, alléguant l'exigüité du vieux cimetière, leur vice-consul avait imploré l'autorisation d'acquérir un terrain dans le quartier de la Croix-de-Marbre et d'y construire un édifice, afin d'y célébrer les offices divins ; une supplique agréée par le roi en janvier 1821, sous certaines conditions qui, en vérité, avaient été honorées. Dans cet édifice une fois réalisé, les ressortissants d'outre-Manche se retrouvaient chaque dimanche. Or, d'après l'avocat fiscal général, des abus étaient survenus. D'abord, des protestants d'autres nations les avaient rejoints et des Niçois aussi, attirés par les aumônes que les hôtes prodiguaient. De plus, les obsèques donnaient lieu à un grand déploiement de faste, avec un nombreux concours de personnes, même autochtones, comme si le culte était reconnu. Enfin, à l'intérieur du bâtiment qui, en vertu des consignes, aurait dû être dépouillé trônait un orgue, dont les sons parvenaient aux passants et excitaient les campagnards, qui avaient ainsi la possibilité de s'imprégner de croyances contraires à la foi catholique. Morale, concluait Passerin d'Entrèves, ces excès « devraient être défendus »¹.

Les deux magistrats avaient saisi le nœud du problème : à Nice, les minorités confessionnelles n'étaient pas logées à la même enseigne que celles du Piémont. Depuis des décennies, le Comté avait bénéficié de mesures spécifiques que les souverains avaient édictées pour mieux exploiter les atouts du pays. Pour s'en rendre compte, il suffit de songer aux dispositions sur le port franc qui, à l'imitation de ce qui se passait ailleurs, avaient invité les marchands de toutes origines et religions à se fixer à Nice et à Villefranche, offrant une série de privilèges et franchises. Un statut préférentiel, amélioré par les patentes royales du 17 avril 1750, avait octroyé aux juifs en particulier un sauf-conduit d'une durée illimitée et, pour ceux qui établiraient des manufactures, la liberté d'habiter en dehors de la *Giudaria* et d'acheter des biens fonciers². La libéralité réservée aux Anglais n'était pas non plus gratuite : le royaume avait noué des relations commerciales suivies avec les sujets de Sa Gracieuse Majesté et quelques-uns parmi eux, se plaisant sous le soleil méditerranéen, participaient à l'essor économique de cette contrée sarde.

Une Restauration ponctuée de concessions

Ce fut effectivement cette finalité utilitaire que l'intendant général Crotti di Costigliole mit en exergue le 14 décembre 1820, lorsque le ministre de l'Intérieur lui demanda son avis sur la supplique du vice-consul Pierre Lacroix, porte-parole des familles anglaises séjournant à Nice. Meticuleux, avant de répondre, il avait visité le lieu désigné par les requérants et observé que, étant convenablement éloigné de l'église du faubourg, des habitations et de la route du Var (ou de France), il ne présentait aucun danger, ni pour la salubrité de l'air, ni pour le culte catholique. Par conséquent, il appuyait le projet d'aménager le cimetière et d'ériger une

1. Archivio di Stato di Torino (AS To), Materie ecclesiastiche, Eretici, cat. 38, mazzo 3, documents des 13, 17 et 30 avril 1827.

2. Archives départementales des Alpes-Maritimes (ADAM), 1 B 175, patentes du 17 avril 1750 ; quant à la possibilité d'implanter filatures de soie et établissements pour le commerce, 1 B 180, 181 et 265.

maisonnette pour « les réunions pieuses » de ces familles, puisque, ajoutait-il, il importait, dans l'intérêt du pays, de leur fournir ces commodités qu'elles pourraient trouver chez autrui en vue de les inciter à venir en grand nombre.

Il y avait là des informations de nature à persuader les dirigeants, qui nourrissaient néanmoins des scrupules d'ordre religieux. Pour les apaiser, il fallait rencontrer l'évêque Jean-Baptiste Colonna d'Istria et lui expliquer les tenants et les aboutissants de la décision, dans la tentative d'arracher une approbation ; une mission délicate que l'intendant accomplit, jouant de persuasion et politique, « sans me départir — écrira-t-il — des principes de la religion catholique, que je professe ouvertement et suivant le devoir de mon ministère d'administrateur, auquel il incombe de rechercher toujours le bien général et privé de ses administrés ». Animé par de tels sentiments, pour commencer, il lui exposa « les conditions absolues » exigées par le roi, à savoir la distance de l'habitat, l'anonymat du local et l'absence de signes susceptibles de donner l'idée d'un temple. Ensuite, il évoqua les raisons majeures qu'avait Victor Emmanuel I^{er} d'obliger un « puissant allié ». Car, non seulement il avait contribué à la reconstitution du royaume et à son agrandissement, par la cession de la Ligurie, mais il garantissait la protection sur les mers, « au point que même les puissances barbaresques respect[aient] le pavillon sarde, à l'instar de celui des Anglais ». Sans oublier, insistait Crotti, l'abondance de numéraire que ces derniers répandaient dans la cité, ce qui avantagait toutes les classes de la société, des riches propriétaires, qui de cette façon avaient les moyens de payer les contributions, aux indigents qu'ils sustentaient et habillaient. La pertinence de ces arguments n'échappa pas à l'évêque, lequel reconnut « l'utilité » et « l'absolue justice » de la concession que le gouvernement envisageait et même sa « sagesse », compte tenu des précautions qui l'accompagnaient ; toutefois, en sa qualité de prélat de l'Église romaine, il lui était impossible de la cautionner. Pour cela, loin de lui l'intention de « coopérer, avec un assentiment formel, à la tolérance d'un culte autre que le catholique ».

Peu ou prou rassuré, le 19 janvier 1821, le roi signa des patentes qui, fût-ce avec des limitations, autorisaient la pratique du rite anglican. Or, en avril, le vice-consul présenta une seconde requête. Le fait est que l'eau stagnait dans le site choisi, un inconvénient qui, entravant la réalisation du projet, avait poussé les promoteurs à regarder de l'autre côté de la route de France, vers la propriété du capitaine Todon, disposé, pour sa part, à leur vendre une parcelle. C'est pourquoi ils avaient sollicité la permission de parvenir à l'acquisition du nouveau terrain, tout en confirmant les stipulations énoncées auparavant. Ce changement, théoriquement insignifiant, arrêta pourtant la démarche, la bureaucratie exigeant de reprendre la procédure à zéro. D'où un supplément de formalités et de vérifications. D'où également la recommandation, pour l'intendant, de réitérer sa visite à l'évêché. Cette fois, le haut fonctionnaire s'y déroba, peu désireux d'encourir « le blâme et peut-être la mauvaise humeur » de Mgr Colonna d'Istria. Il préféra l'informer par l'intermédiaire du sénateur Hilarion de Cessole. Aucun résultat ne sortit de cet entretien : avec un zeste d'agacement, l'évêque rétorqua que « le gouvernement, ayant accordé le principal, pouvait accorder l'accessoire [...], mais, quant à lui, sa conscience lui

interdisait d'intervenir »³. Ce refus suffit à accélérer le dénouement de l'affaire ; en effet, cinq jours après, le 14 août 1821, un billet de Sa Majesté concédait aux Anglais de Nice la liberté de culte tant convoitée.

Malgré ce billet, les autorités ne baissaient pas la garde, redoutant le spectre du prosélytisme, d'autant que le comportement de quelques étrangers laissait planer des inquiétudes. Dans ce rôle de gardien, brillait l'avocat fiscal général, l'œil du maître au sein du Sénat. Ce fut donc lui qui, le 31 décembre 1824, dénonça les agissements d'un ministre protestant, suspecté de faire le prêche à des coreligionnaires, sans autorisation, et de convier sous son toit des garçons du pays, dans le but de leur inculquer des principes préjudiciables au catholicisme. Il le dénonçait, en appelant la cour souveraine à diligenter une enquête, qui relevait indéniablement de sa compétence, s'agissant, affirmait-il dans sa remontrance, d'un délit « visant à renverser une loi fondamentale de l'État, celle concernant la profession de la religion catholique ».

L'audition des témoins corrobora partiellement les ouï-dire. Il était exact que ce ministre, un nommé Roucheau, d'origine helvétique, résidant à la Croix-de-Marbre chez une dame anglaise qui l'avait engagé pour instruire ses enfants, réunissait tous les dimanches une vingtaine de Suisses — pâtisseries pour la plupart — et tous les après-midi des jours ouvrables enseignait les rudiments de la lecture et de l'écriture à une dizaine d'adolescents pauvres du quartier. Il leur apprend « les bons principes, c'est-à-dire à craindre Dieu, à le prier matin et soir, à obéir aux parents et à éradiquer les mauvais sentiments du cœur », relatait l'un des pères. Il ne commentait pas la Bible, mais distribuait des livres et parfois lâchait des phrases qui paraissaient pernicieuses aux yeux du curé du faubourg. Car il censurait l'intercession papale et la confession faite à un prêtre, inutile pour s'assurer le salut éternel selon lui, quand il n'exprimait pas le fond de sa pensée par des rires ou actes de « moquerie et désapprobation ». Le voulait-il, l'avocat fiscal général ne put accabler le pasteur Roucheau, les témoignages recueillis ne suffisant pas à prouver sa culpabilité. En définitive, le Sénat se contenta d'admonester le prévenu, lui défendant pour l'avenir de manifester son *credo* et de recevoir des jeunes catholiques « sous prétexte d'école ». Il réserva sa sévérité pour les Niçois, sommés de couper court à leurs fréquentations, « sous peine d'emprisonnement »⁴.

De toute évidence, la justice n'entendait pas transiger. Certes, le roi avait consenti une concession, mais l'entourant de conditions strictes, que les bénéficiaires avaient, par contre, tendance à bafouer. De ce fait, il incombait aux magistrats de redoubler de vigilance et de sévir, lorsqu'ils découvraient des irrégularités. Et dans cette besogne, ils pouvaient compter sur l'évêque qui supportait mal la présence d'étrangers, un peu trop cavaliers à son goût. C'est la raison pour laquelle,

3. AS To, Materie ecclesiastica, Eretici, cat. 38, mazzo 2, documents des 14 décembre 1820, 13 janvier et 9 août 1821 et ADAM, 2 FS 26, entérinement des patentes des 19 janvier et 14 août 1821. Pour les péripéties administratives liées à la naissance du temple anglican, examinées à partir d'archives privées, voir Robin Avillach, « L'église anglicane et la communauté britannique à Nice sous le régime sarde (1814-1860) », *Recherches régionales*, 2011, janvier-mars, pp. 87-94 et Judit Kiraly, « Holy Trinity Anglican Church. L'église anglicane de la Sainte-Trinité, rue de La Buffa », *Nice Historique*, 2012, octobre-décembre, pp. 352-371.

4. ADAM, 2 FS 533, procédure du 4 janvier 1825.

en septembre 1829, il adressa un mémoire à Turin, dans le dessein de fustiger la conduite de ces pasteurs qui tenaient prêches et offices divins à portes ouvertes, prétendant avoir impétré la faculté d'exercer leur culte *coram populo* ; une désinvolture qui, soulignait M^{gr} Colonna d'Istria, séduisait quelques fidèles et offensait les autres. Parmi ceux que l'on désignait sous le terme de « dissidents » ou d'« hérétiques », il critiquait notamment les méthodistes, adeptes d'une branche de l'anglicanisme, les considérant comme des « ennemis de toute société ordonnée [qui] perturb[aient], sous prétexte de culte protestant, la population et la dévi[aient] du culte catholique et par conséquent de l'obéissance au souverain ». Pour mettre fin à ces désordres, il n'y avait pour lui qu'une solution : arrêter la pratique publique du protestantisme. Ainsi, concluait-il, « la conscience de l'évêque sera tranquille et cessera toute occasion de scandale ». L'avocat fiscal général ne parlait pas autrement. Il avait déjà demandé au consul Lacroix de veiller à la fermeture des portes du temple, mais cette mesure lui semblait inadéquate à refréner les dérives. Il fallait bien davantage et, avant tout, rappeler que les patentes de 1821 avaient été accordées à seule fin de permettre à des familles anglaises de se réunir pour prier. Il n'était pas question donc de les interpréter généreusement ou de les étendre aux protestants d'autres pays ; ni d'autoriser les funérailles fastueuses, l'usage de l'orgue, voire l'assistance spirituelle à domicile.

Tels étaient les souhaits des instances judiciaires et ecclésiastiques du Comté ; or, au cœur de l'État, le ministre de l'Intérieur n'appréhendait pas la réalité avec la même rigueur. Au contraire, il jugeait la prédication « fort profitable pour la morale » et regardait avec faveur l'assistance spirituelle aux moribonds, lui paraissant « une dureté excessive que de s'opposer à cette extrême consolation ». Il admettait aussi les pompes déployées lors des obsèques, se bornant à prévoir des correctifs, bref il rectifiait presque toutes les propositions de l'avocat fiscal général et, qui plus est, avec l'acquiescement du souverain. Celui-ci, en guise de pièce à conviction, évoqua la tolérance que ses ancêtres avaient manifestée à l'égard des officiers et soldats des régiments suisses à leur service, à qui ils avaient assuré le confort d'un pasteur, en public et en privé. Le roi voulait bien corriger certains abus, mais avec modération et prudence. Pour cela, il chargea le Sénat d'agir « avec la plus grande réserve et sans publicité » et pas avant un semestre, le temps pour lui, sur le point de partir pour Nice, de savourer paisiblement son séjour⁵. En substance, Charles-Félix, si intraitable dans le domaine politique, se révélait tolérant en matière culturelle et, en tout cas, plus indulgent que les magistrats niçois. Était-ce sa formation, pur produit du XVIII^e siècle, qui le portait à traiter les problèmes religieux sans œillères ? Ou bien la volonté de ne pas froisser la Prusse, dont le plénipotentiaire jouait le rôle de protecteur des réformés ?

Sourcilieux vis-à-vis des protestants, les sénateurs l'étaient beaucoup moins envers les israélites, établis dans la cité. En fait, leur présence pluriséculaire, leur petit nombre — 64 familles et 295 personnes en 1808 —, le confinement dans la *Giuda-*

5. AS To, Materie ecclesiastica, Eretici, cat. 38, mazzo 3, documents des 30 septembre et 31 octobre 1829.

ria et le risque quasiment nul de prosélytisme avaient instauré un *modus vivendi*⁶. Et puis, hormis l'administration courante et la vie spirituelle, c'étaient les institutions de l'État qui régentaient la communauté : d'une part, le Sénat amendait et entérinait les statuts et veillait à préserver leur spécificité religieuse, d'autre part l'intendant général visait les budgets annuels, afin de les rendre exécutoires. Et ce qui était vrai avant la Révolution l'était encore sous la Restauration, puisque l'édit royal du 21 mai 1814, en ressuscitant les textes législatifs d'Ancien Régime, avait fait place nette de l'émancipation, acquise depuis la Révolution, et rétabli les discriminations de jadis. Pour preuves l'abolition de l'état civil et la remise en vigueur des registres de catholicité, confiés aux curés de paroisses, ce qui, concrètement, se traduisait par la marginalisation des non-catholiques. Dans ce contexte, les juifs n'étaient plus des sujets comme les autres, avec des droits et devoirs identiques, mais replongeaient dans une espèce de limbe. Et même si, à présent, le sauf-conduit n'était plus exigé, leur statut n'avait pas pour autant gagné en clarté, étant des régnicoles et des aubains à la fois, ou pour mieux dire des « *stranieri specialissimi* », « dépourvus de citoyenneté, soustraits au droit commun, mais attachés au prince par des liens de soumission »⁷. De ce statut découlait une kyrielle d'incapacités : ils ne pouvaient accéder à l'instruction et aux emplois publics, ni bénéficier de l'assistance judiciaire gratuite et des soins dispensés dans les hôpitaux. Ils étaient pareillement exonérés de la conscription militaire. Il leur restait une parité, dont ils se seraient probablement passés : les contributions fiscales.

En vérité, dans son édit du 21 mai, Victor-Emmanuel, s'il prônait le retour au passé, avait annoncé « ces variations qui après un plus mûr examen [lui] apparaîtraient comme adaptées aux temps et aux circonstances »⁸. En théorie, il y avait une marge de manœuvre que la commission provisoire israélite du Piémont, créée au lendemain de la restauration de la monarchie, exploita pour faire connaître les aspirations de ses membres, suggérant, par exemple, la suppression des ghettos, la faculté de pratiquer toutes les professions et d'acquérir des biens immobiliers, l'abolition de la rouelle, ce pan de tissu jaune qu'ils devaient afficher sur la poitrine.

Cette espérance ne fit pas long feu : le 1^{er} mars 1816, le roi promulguait des patentes qui lâchaient certes du lest, mais conservaient l'essentiel de la législation surannée du royaume. Effectivement, dans le but de donner aux juifs la possibilité de se procurer « les moyens d'une honnête subsistance par l'exercice des arts et métiers, en vue de les distraire des profits immodérés du négoce », il daignait les dispenser du port de la rouelle et les autoriser à embrasser n'importe quelle profession, pourvu, avait-on soin d'ajouter, qu'ils se plient aux règles prescrites par chaque art et métier. Or, comment pouvaient-ils s'y conformer quand ces arts et métiers étaient placés sous le patronage de saints, vénérés par les catholiques ? L'ambition réformatrice du monarque et de son entourage s'arrêtait là. Donc le

6. Sur la communauté hébraïque de Nice, Victor Emanuel, *Les Juifs à Nice, 1400-1860*, Nice, Malvano, 1905 et Honel Meiss, *À travers le ghetto. Coup d'œil rétrospectif sur l'Université israélite de Nice, 1648-1860*, édition du *Nice Historique*, Nice, 1923.

7. Mario D. Anfossi, *Gli Ebrei in Piemonte*, Bologne, A. Forni editore, 2001, p. 83.

8. *Raccolta degli atti del governo di S.M. il re di Sardegna dal 25 aprile a tutto dicembre 1814*, vol. 1^{er}, Torino, 1842, pp. 15-16.

quartier réservé subsistait, et il en était de même pour l'interdiction de posséder des propriétés ; de la sorte, ceux qui les avaient achetées avant 1814 se voyaient astreints à s'en défaire, dans un délai de cinq ans. Aucune sanction n'accompagnant cette directive, nul ne se soucia de l'appliquer, particulièrement à Nice, où certains avaient profité de la vente des biens nationaux pour se constituer un capital foncier et abandonner la *Giudaria*. Tout au plus, songèrent-ils à légaliser leur situation, comme Josué Colombo qui, installé dans l'ex-palais du comte Lascaris, en 1818 signa une transaction avec ses héritiers, moyennant 20 000 liras et 5600 à l'avocat Félix Raybaudi, pour adjoindre à son ensemble l'étage et les magasins que ce dernier détenait. C'était la preuve que les patentes du 1^{er} mars 1816 ne l'inquiétaient guère.

Cette négligence ne passa pas inaperçue. D'où, le 15 février 1822, de nouvelles patentes qui confirmaient la corvée, l'assortissant cette fois d'injonctions péremptoires. Puisque les juifs avaient deux mois de temps — délai à observer sous peine d'amendes — pour déclarer leurs biens au bureau de l'intendance, précisant les titres d'acquisition, les sommes déboursées, les dates et l'identité des vendeurs. Cela fait, ils devaient les aliéner avant le 1^{er} janvier 1824, sinon l'administration procéderait d'office aux enchères, à l'exception des logements du ghetto, cela va de soi. Unique concession, les résidents avaient la faculté d'acheter des bâtiments avoisinants, afin d'agrandir la clôture, si besoin était⁹. Ce renouvellement des mesures coercitives préoccupa les membres de la « nation hébraïque » de Nice, et singulièrement les nantis qui vivaient au milieu des populations chrétiennes, à l'instar du banquier Avigdor et des négociants Conqui et Colombo. Empruntant une méthode expérimentée dans les siècles, ils décidèrent de recourir au roi. Voilà donc une requête d'Avigdor, implorant d'être dispensé, de par sa qualité de consul de Prusse et sa probité religieuse, politique et commerciale. En 1815, au moment des Cent-Jours, n'avait-il pas prêté plusieurs milliers de liras au gouvernement, « pour un service pressant des troupes » ? N'offrait-il pas gracieusement l'huile pour les lampes des églises et n'employait-il pas des centaines de Niçois ? Sa « demande d'exemption entière et absolue » n'était dictée que « par le noble attachement à [son] pays natal et par [son] amour pour le bien public ». Il souhaitait un traitement privilégié, tout en esquissant une perspective redoutée par Turin. En clair, inférait-il, « entravé dans le développement de mon industrie, je serai forcé, en bon père de famille, de diminuer, restreindre mes affaires en tout genre et envoyer mes enfants là où ils pourront utiliser leur fortune ». Les suppliques de ses confrères étaient d'une teneur semblable, dépoussiérant de surcroît les dérogations prévues par les patentes du 17 avril 1750.

Ils invoquaient la bienveillance du souverain, forts de l'appui des autorités du pays. En effet, à en croire l'intendant Crotti, Avigdor ne pouvait être considéré comme un sujet du roi de Sardaigne, mais plutôt un ressortissant de celui de Prusse, en raison de son activité consulaire. Et pour le président du Sénat, les prérogatives détaillées dans les patentes de 1750 n'avaient rien perdu de leur signification, surtout à l'heure où il fallait protéger le port de Nice, confronté à la concurrence des

9. *Raccolta degli atti del governo di S. M. il re di Sardegna dall'anno 1814 a tutto il 1832*, Torino, 1843, vol. IV, pp. 283-284.

ports « *frequentatissimi* » de Gênes et Marseille ; des dîres confortés par le président du tribunal de préfecture qui, s’il déplorait l’attitude des juifs, « toujours méfiants par caractère », conseillait au secrétaire d’État aux Affaires intérieures de consentir à leurs vœux, utiles pour le commerce et de nature à encourager l’établissement de coreligionnaires étrangers¹⁰. Il est vrai que des juristes tatillons, à Turin, s’étaient ouvertement opposés à l’éventualité de ménager les juifs de Nice, de peur d’invalider le dispositif de la loi et de créer un précédent ; toutefois, des considérations économiques et diplomatiques finirent par peser dans la balance. Ainsi, « par une marque de sa clémence royale », Charles-Félix octroya-t-il au banquier Avigdor un sursis de trois ans, reconduit périodiquement jusqu’au 1^{er} juillet 1829. Une clémence dont bénéficièrent aussi Conqui et *liticonsorts*, admis à résider hors du ghetto et à conserver leurs propriétés. Sans doute était-il humiliant de quémander ce que, sous des cieux plus cléments, d’autres israélites avaient de droit ; il n’empêche que leur infériorité juridique les obligeait à user de soumission, voire de simulation.

Charles-Albert, de l’intransigeance à l’ouverture

Dans les années 1830, le nouveau roi Charles-Albert essaya de revenir sur cette attitude accommodante, porté par son caractère dévot et par le renouveau chrétien, propre à la Restauration. Peut-être, dans les derniers temps du règne de son devancier, y avait-il eu une tentative visant à durcir la politique concernant les juifs de Nice — une enquête minutieuse menée par l’intendant à l’instigation du gouvernement le laisserait supposer —, mais elle n’avait pas abouti¹¹. Ce fut en 1835 qu’une circulaire du secrétariat d’État aux Affaires intérieures remit à l’honneur les consignes des Constitutions, rappelant notamment la prohibition de la promiscuité entre catholiques et israélites. En clair, il fallait que les premiers, domiciliés dans le ghetto, s’en aillent et que les seconds, demeurant en dehors, y retournent et ce en l’espace d’un an. Et au cas où leur enclave s’avérerait insuffisante, son agrandissement était autorisé par l’incorporation des immeubles attenants. Le succès de cet objectif impliquait une parfaite connaissance des lieux et des populations. Pour cela, l’intendant de la division de Nice, responsable de la mise en œuvre de la circulaire, demanda aux syndics de l’université hébraïque de recenser leurs administrés, indiquant la résidence de chacun et aux édiles de la ville de dresser un plan de la *Giudaria*, avec des options destinées à l’élargir.

La réponse des syndics lui parvint d’emblée : une soixantaine de familles habitait la rue des Israélites et vingt et une à l’extérieur — elles étaient respectivement 72 et 24 en 1829 —. Il était évident que le rapatriement de ces dernières ne pourrait se faire sans l’extension du quartier, les ménages qui y vivaient étant déjà

10. AS To, Materie ecclesiastica, Ebrei, cat. 37, mazzo 4, documents des 27 avril et 23 octobre 1822, 19 juin et 19 septembre 1823.

11. À propos de l’enquête diligentée par l’intendant, ADAM, 1 FS 918, relation sur le ghetto de Nice du 14 mars 1829.

à l'étroit. À ce propos, le premier consul présenta deux propositions qui envisageaient des prolongements vers les îlots limitrophes, que l'intendant Fernex jugea cependant irréalisables. Car l'une, intégrant des voies adjacentes avec des vis-à-vis chrétiens, n'assurait pas l'isolement complet et l'autre, entraînant d'importants travaux d'aménagement, était trop onéreuse pour les riverains. Instruit par ces échecs, il songea à confectionner lui-même un canevas, cherchant à concilier la concentration des juifs avec l'imperméabilité de la clôture, la facilité d'accès pour les négociants et des dépenses convenables. Or, fût-il acceptable, ce projet exigeait, au préalable, l'accomplissement de conditions qui, par l'ampleur et le coût, excédaient les capacités des protagonistes locaux. Effectivement, il fallait résilier tous les baux souscrits par les chrétiens dans le ghetto et ceux signés par les juifs en ville, prévoir des indemnités pour les locataires contraints à évacuer leurs logements, imposer à la municipalité de démolir les bâtiments encombrants et procéder à la création d'une commission *ad hoc*, chargée de composer les litiges qui ne manqueraient pas de surgir. Il s'agissait de conditions qui, selon l'intendant, comportaient l'intervention du souverain. En définitive, adroitement, le chef de la division renvoyait la balle dans le camp du pouvoir central, pour qu'il assumât ses responsabilités.

Face à cette offensive, les membres de la « nation hébraïque » ne restèrent pas les bras croisés ; au contraire, quelques-uns décidèrent d'employer les moyens en leur possession, en vue de l'entraver. Parmi eux figurait le banquier Avigdor qui, fort de ses activités commerciales et consulaires, réussit assez facilement à impétrer une dispense. Quant à ses compagnons de mésaventure, ils n'étaient pas moins résolus, spécialement ceux qui, originaires de Provence, pouvaient compter sur la médiation du consul de France et faire appel à l'aide d'Adolphe Crémieux, avocat à la Cour de cassation de Paris. Celui-ci, en vérité, s'activa en leur faveur : « Je me suis pressé de me rendre au ministère des Affaires étrangères — leur communiquait-il en février 1836 —. On m'a donné l'assurance que le gouvernement français voulait faire respecter vos droits [...]. En France, la liberté des cultes est désormais un dogme impérissable aux yeux de la loi, il n'y a plus ni israélites ni catholiques, il n'y a que des citoyens français. [...]. Le consul français vous protégera et vous fera respecter comme tels ». Il est vrai que le consul Canclaux avait déjà sollicité sa hiérarchie au sujet des juifs de Nice, critiquant la perspective de rétablir le ghetto, « injuste ou ridicule » à son avis, et surtout en contradiction avec l'évolution du siècle¹². Ces démarches et pressions, au plus haut niveau, devaient se révéler décisives, Charles-Albert renonçant à exécuter son dessein dans le Comté. De ce fait, tandis qu'en Piémont, l'initiative se poursuivait, arrivant généralement à son terme, à Nice elle tomba à l'eau. À la fin de la décennie, un fonctionnaire sarde reconnut que, dans cette partie du royaume, les instructions royales avaient rencontré « des difficultés quasiment insurmontables »¹³.

Conciliant — à son corps défendant — dans le dossier de la « nation hébraïque », le roi de Sardaigne montra davantage de fermeté à l'égard des protestants qui, à la même époque, troublaient le sommeil du gouverneur De Candia et

12. ADAM, 1 Z 14 et 352, correspondance des 23 décembre 1835 et 19 février 1836.

13. AS To, Materie ecclesiastica, Ebrei, cat. 37, mazzo 9, document du 6 août 1839 et ADAM, 1 FS 918, correspondance des 9 et 16 août 1839.

de l'évêque Galvano. Le fait est qu'un pasteur de Genève, Jules-Léonard Buscarlet — âgé de 30 ans d'après l'enquête de police et venu à Nice depuis quelques mois pour soigner un souci de santé —, avait entrepris une intense activité parmi les étrangers francophones et tentait de recruter des adeptes chez les catholiques. Un pasteur méthodiste, relatait le ministre de l'Intérieur à son collègue des Affaires étrangères, Solaro della Margarita, et par là redoutable, puisque, ajoutait-il, « la secte des méthodistes est animée par un esprit de prosélytisme *pronunciatissimo* et les personnes qui la suivent appartiennent presque toutes à la mouvance radicale, une de celles qui à présent divisent l'Angleterre et qui, par ses idées *esageratissime*, s'oppose au gouvernement monarchique ». Circonstance aggravante, il prêchait dans le temple des Anglais, avec leur bénédiction et en français, dans l'intention d'attirer des gens du pays.

Dans ce contexte, il y avait urgence à intervenir. Pour cela, le 11 mars 1835, le ministre de l'Intérieur demanda à Mgr Galvano de conférer avec le président du Sénat et le gouverneur, afin de lui suggérer « les moyens les plus aptes » à contrecarrer le phénomène ; une invite que les trois personnalités accueillirent incontinent, consignait une série de mesures que le gouvernement se hâta de reprendre à son compte et de transmettre aux intéressés. En vertu de ces suggestions, tout d'abord ordre était donné d'interdire aux « dissidents » l'utilisation du temple des Anglicans, où les offices se tiendraient impérativement en anglais et pour les sujets de Sa Gracieuse Majesté, à l'exclusion de toute autre personne. En outre, uniquement un pasteur, pourvu de lettres délivrées par l'évêque de Londres et légalisées par les autorités britanniques, était habilité à officier. Il s'ensuivait que les Suisses n'avaient aucun lieu de culte, ni l'espoir d'en avoir, le roi se disant déterminé à proscrire l'établissement d'un édifice pour eux. Mais il lui semblait « excessivement dur » de les priver de la possibilité de prier. Ainsi, « par disposition de pure police locale », accorda-t-il l'ouverture d'une salle privée, où ceux qui professaient « la religion prétendue réformée » se réuniraient, à huis clos, bien entendu. Énième exigence empruntée aux recommandations des autorités niçoises : il fallait remettre une clé de la salle au gouverneur, pour qu'il vérifiât que nul ne portait atteinte à « la pureté des mœurs », « à la religion catholique et à la paix de l'État ». Quant à Buscarlet, s'il continuait à se démener, ne serait-ce que pour récolter des fonds pour élever un temple, il serait expulsé sur-le-champ. En fait, le monarque voyait dans la minorité protestante une menace politique. C'est pourquoi, comme il l'écrivait à l'évêque et au président du Sénat, il importait d'« empêcher que, sous prétexte de religion, les prétendus réformés puissent étendre leurs malsaines maximes en matière de gouvernement »¹⁴.

En dépit de la menace qui pesait sur sa tête, Buscarlet ne renonça pas à son apostolat. En effet, dès son arrivée, il s'était aperçu du dénuement spirituel dans lequel ses coreligionnaires étaient plongés et, plein de ferveur, avait commencé à leur assurer les prédications hebdomadaires, d'abord chez lui, place Saint-Dominique,

14. Archives historiques du diocèse de Nice, série ancienne, 20, document non daté et AS To, Materie ecclesiastiche, Eretici, cat. 38, mazzo 3, correspondance des 8 et 15 avril et du 22 juin 1835.

puis dans le local des Anglicans. Non content de cet acquis, il faisait du prosélytisme et toutes les occasions lui paraissaient bonnes pour sensibiliser les autochtones, fussent-elles surprenantes, tels les bains de mer. N’approcha-t-il pas l’étudiant Ange-Louis Raynaud sur la plage des Baumettes où, les préliminaires abrégés, il se mit à fustiger « le fanatisme et l’incongruité » des prêtres catholiques, à « ridiculiser » la confession et à lui vanter les études du culte protestant, dont les ministres « avaient même l’avantage de prendre femme » ? Il s’adonnait aussi aux œuvres charitables, apportant des secours matériels aux pauvres et distribuant des ouvrages religieux, secondé par des dames anglaises, qui aimaient à convier des adolescents chez elles, pour leur apprendre les rudiments du savoir. De plus, il visitait les malades dans les hôpitaux et parfois acquittait les frais d’hospitalisation des indigents. Il y avait là une générosité qui était source de malentendus, d’une part, pour certains patients catholiques, qui se sentaient obligés de refuser les sacrements, de peur de heurter le mécène et perdre ses bienfaits, d’autre part, pour les aumôniers, qui acceptaient mal une assiduité visant manifestement à les concurrencer. Au point que don Garaccio, le recteur de l’hôpital Sainte-Croix, après plusieurs incidents, prit la décision d’interdire l’accès au pasteur Buscarlet.

Tant de zèle ne semblait pas convaincre les Niçois, les uns ne comprenant pas le français, langue utilisée pour les prêches et l’enseignement, ou craignant de côtoyer des « messieurs distingués », les autres, ouailles indéfectibles de Rome, rejetant toute interprétation non orthodoxe. « Ce sont des sottises, notre croyance à nous est celle que nos curés nous enseignent », affirmaient des membres de la famille Maureu. D’aucuns se laissaient tenter néanmoins, notamment dans les faubourgs, dont celui de la Croix-de-Marbre, là où les riches hivernants avaient l’heur de séjourner. Le curé de l’endroit le reconnaissait volontiers : dans sa paroisse, la pratique religieuse avait baissé, sans doute, disait-il, à cause des « mauvaises maximes et des livres que les étrangers d’autres religions colportent ». Il citait d’ailleurs l’exemple d’un de ses paroissiens, le tisserand Joseph Maureu, qui désertait l’église, reprouvait les sacrements, comme étant « des inventions des prêtres » et, sur le pas de sa boutique — ouverte grâce à des philanthropes anglais, prétendait-on —, lisait « une bible [que l’on croyait] corrompue ».

Dans le quartier de Saint-Étienne, le desservant déplorait une situation similaire, par la présence de convertis qui semaient le trouble dans son troupeau. Car l’un d’eux, Jean-Baptiste ou Battiston Isnart, puisant son nouveau *credo* dans des livres reçus du sieur Darby, avait cessé de se rendre à l’église et boudait la compagnie des paysans des alentours, surtout les dimanches, préférant « sanctifier la fête ». Il est vrai, relativisait le curé, que la lecture de ces ouvrages ne saurait beaucoup lui profiter, en raison de son instruction élémentaire, s’agissant d’un rustaud, passant le plus clair de son temps à cultiver la terre, pour vivre. Et puis, même avant ses fréquentations avec les Britanniques, il se comportait bizarrement, « presque comme un athée », disant à qui voulait l’entendre que « tout arrivait selon les lois de la nature et en vertu du soleil »¹⁵. Il n’empêche que, le jour de l’Assomption de 1836, il se mit à haranguer ses compatriotes, sur une estrade près de l’édifice sacré,

15. ADAM, 2 FS 533, dossier de procédure du 23 septembre 1837.

les éclairant sur la Vierge, les saints et Jésus-Christ, conformément aux croyances qu’il venait d’embrasser. « Cette sortie [...] fit scandale, on s’attroupa, il y eut des cris, des huées, les carabiniers royaux accoururent, ils s’emparèrent de Ponson et le traînèrent en prison »¹⁶.

Inutile de dire que, face à ces initiatives, les dirigeants sardes ne pouvaient fermer les yeux, mais, pour l’heure, se gardaient de blâmer ou sanctionner les instigateurs, sachant que l’ambassadeur prussien n’hésiterait pas à s’interposer. Comme ils évitaient de repousser, de façon explicite, l’idée d’ériger un temple spécifique pour les protestants, que le pasteur genevois remettait sans relâche sur le tapis. Pourtant, Charles-Albert n’entendait nullement céder là-dessus et regrettait même la complaisance de son prédécesseur pour les Anglais. « Le roi actuel ne l’aurait jamais permis », rapportait Solaro della Margarita à De Candia en septembre 1836. Il refusait de pactiser avec les « hérétiques », tout en dissimulant sa pensée et incitant les ministres à suivre sa ligne de conduite. Pas question donc d’opposer un *non* formel à la requête de Buscarlet, préconisait le ministre Solaro au gouverneur de Nice, mieux valait invoquer « des obstacles, des prétextes évasifs ou dilatoires, en un mot faire en sorte qu’il rencontre assez de difficultés pour qu’il se dégoûte et renonce à ses intrigues et à son projet ». Une directive que son interlocuteur promit d’exécuter à la lettre : « Je mettrai tous les obstacles aux prétentions d’établir une tolérance des cultes anticatholiques dans cette ville, persuadé comme je suis de suivre en cela les justes intentions de notre digne et religieux souverain », lui répondit-il le 7 octobre¹⁷.

Si bien aiguillonné, De Candia ne tarda pas à dénicher un de ces prétextes, censés susciter de la lassitude. Le voilà donc à l’œuvre, intimant au pasteur l’ordre de prêcher, dorénavant, en allemand. On peut imaginer la surprise des membres de la minorité protestante, majoritairement francophones, décidés cependant à jouer la carte dont ils disposaient. D’où une supplique envoyée à Charles-Albert et, parallèlement, une intervention auprès de l’ambassadeur de Prusse qui s’empressa de transmettre leurs doléances à qui de droit. Cette démarche fut déterminante, Buscarlet obtenant en février 1837 l’autorisation de reprendre ses sermons en français. Il n’était pas pour autant au bout de ses peines, loin de là, puisque, le 23 juillet, le ministre de l’Intérieur lui signifia l’injonction de quitter immédiatement le royaume, ayant participé, précisa-t-il, « à des menées coupables », visant à propager des principes anticatholiques. Le même jour, le gouverneur de Nice informa le Sénat que, au cours de perquisitions, « des publications et écrits infâmes » avaient été découverts et leurs détenteurs emprisonnés dans le fort de Villefranche. Il l’avertissait en outre que Sa Majesté accordait la plus grande importance à la répression des projets préjudiciables à la religion de l’État. Le lendemain, comme

16. Édouard Corinaldi, *Histoire de l’Église évangélique de langue française à Nice de 1835 à 1875*, Nice, 1901, p. 10 : Corinaldi attribue cet épisode à un certain Ponson. Il s’agit, très probablement, de Jean-Baptiste Isnart, surnommé *Ponchon*, ainsi qu’il résulte d’un document conservé dans le dossier de l’enquête diligentée par le Sénat.

17. La correspondance échangée entre le gouverneur De Candia et le ministre Solaro della Margarita a été reproduite par Lidia Alberti Caffo, « Un episodio della propaganda protestante a Nizza marittima ai tempi di Carlo Alberto », *Fert*, 1934, septembre, pp. 211-22 ; Charles Delormeau, « Le protestantisme à Nice au XIX^e siècle » *Nice Historique*, 1991, octobre-décembre, pp. 143-157.

par hasard, la cour suprême engagea des poursuites à l'encontre de ces Niçois qui avaient recelé des ouvrages interdits. Le but de l'opération était clair : il s'agissait de démontrer la culpabilité de Buscarlet et justifier la mesure adoptée, quitte à l'atteindre par le biais de comparses.

Au cours des auditions, les témoins attestèrent en effet les efforts de prosélytisme du pasteur, insistant sur son « exaltation particulière ». Même le consul de Grande-Bretagne, bien qu'à mots couverts, accrédita la rumeur publique, peut-être pour dédouaner les Anglais qui, indiqua-t-il, chaque année confirmaient la résolution de « chercher à empêcher les tentatives de propager les croyances protestantes, telle étant l'intention du gouvernement britannique ». Apparemment, le Suisse avait agité le microcosme niçois. Pour leur part, les accusés, dont Battiston Isnart et Joseph Maureu, certifiaient que des hivernants, en rapport avec lui, leur avaient fourni des livres interdits, dans le dessein de les convertir. Repentis, ils avouaient avoir succombé aux séductions à cause de leur ignorance, promettant de vivre à l'avenir « comme [des] vrais catholiques romains ». Possédant un certain bagage culturel, le troisième prévenu, le cordonnier Pie Aragon, niait en revanche toutes les charges et se défendait adroitement. Il réitérait même son refus de « l'idolâtrie », dont il donnait une explication habile, entendant par là « que l'on ne doit adorer que Dieu et nullement les images et autres emblèmes, comme l'avait dit saint Paul dans ses prédications ».

Avec ces prémisses, leur condamnation était inéluctable. D'ailleurs, depuis Turin, le roi scrutait l'affaire et n'hésitait pas à jeter l'opprobre sur les trois contrevenants, dont « deux — consignait-il dans son journal — sont connus pour des êtres perdus de vices »¹⁸. Au bout de deux mois, le 23 septembre 1837, il mit un terme à la procédure, au moyen d'un billet royal, en vertu duquel Isnart et Maureu écopaient de six mois de prison, tandis que Pie Aragon était relaxé. Débuté par l'expulsion de Buscarlet, prononcée en haut lieu sur la base de simples indices, le procès se terminait ainsi par un acte qui frustrait l'autorité judiciaire, ni l'avocat fiscal général, ni l'avocat des pauvres n'ayant eu la possibilité de présenter leurs conclusions. Au fond, l'intervention du Sénat n'avait servi qu'à donner un vernis légal à une décision conçue d'avance et voulue pour débarrasser le terrain d'éléments supposés dangereux pour la sûreté de l'État. En vain, le Britannique Darby avait essayé d'ouvrir les yeux des sénateurs sur le compte de Battiston Isnart qui, assurait-il, n'avait pas sombré « dans l'abîme des affaires politiques ». C'était peine perdue : pour Charles-Albert, il était prouvé que « le principal foyer de la propagande mi-religieuse, mi-politique se trouvait à Nice ».

D'ailleurs, sa prévention envers les religionnaires ne devait pas s'apaiser de sitôt. Encore en juin 1839 — faisant suite au billet royal du 14 juillet 1838 —, le président du tribunal de préfecture de Nice Toesca incitait les notaires de la province à ne pas recevoir les actes de vente de biens immeubles concernant les protestants étrangers et régnicoles¹⁹. Pourtant, pendant que le souverain brimait les minorités confessionnelles, indirectement il œuvrait pour les intégrer dans la

18. Francesco Salata, *Carlo Alberto inedito*, Milano, 1931, pp. 336-337.

19. AS To, Materie ecclesiastiche, Eretici, cat. 38, mazzo 4, document du 14 octobre 1839.

vie publique. La volonté de parvenir à l'enregistrement des actes de naissance, mariage et décès de leurs membres, négligé jusqu'alors — compte tenu du rôle exercé par le clergé catholique — en est un symptôme éloquent. Il nourrissait cette ambition probablement depuis les premières années de son avènement, lorsqu'il avait mis en place une commission, chargée de la révision et codification de la législation. Dans ce but, en 1835, on avait cherché à connaître les mœurs pratiquées dans les provinces du royaume et invité les édiles locaux à donner leur avis. À ce propos, le premier consul de Nice, Caissotti de Roubion, avait exposé le fruit de ses observations, sans ambages :

« Vous n'ignorez pas — débutait son rapport — que, depuis 1814, par suite du rétablissement des lois du pays, le code français et en particulier la législation concernant l'état civil, ont été abolis et que l'autorité ecclésiastique, en la personne des curés des paroisses, s'est vu attribuer à nouveau, de façon exclusive, l'enregistrement des naissances (ou pour mieux dire des baptêmes), mariages et décès de tous les habitants [...]. Mais pour ce qui concerne les juifs, protestants et autres dissidents, il n'y a plus d'acte légal de qui que ce soit ».

Par conséquent, le cas échéant, pour pallier cette lacune, il fallait recourir à des attestations judiciaires, un pis-aller qui, avouait Caissotti, « peut être la source de très graves inconvénients ». Des inconvénients qui gênaient également la formation des listes alphabétiques pour la conscription militaire, les registres paroissiaux laissant plutôt à désirer quant à la régularité et précision. Prudent, le premier consul ne suggérait aucun moyen apte à résoudre le problème des non-catholiques, l'expérience acquise à la tête de la municipalité le persuadant que, pour l'heure, il n'y en avait pas « de certain et de légal ». Il se bornait à souligner avec force détail les déficiences du système en vigueur, ce qui, pour le législateur, était déjà un renseignement non négligeable²⁰.

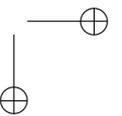
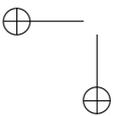
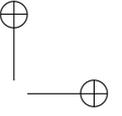
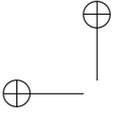
Effectivement, les patentes royales du 20 juin 1837 introduisaient des nouveautés en ce domaine, le roi constatant que les registres de catholicité remplissaient un double objectif, religieux et civil à la fois. C'est pourquoi, dorénavant, les curés des paroisses catholiques devaient utiliser des registres, imprimés en italien, des baptêmes, mariages et sépultures, identiques pour tout le royaume, en deux exemplaires, dont l'un serait remis au tribunal de préfecture, chaque fin d'année. En prônant l'uniformité et un contrôle judiciaire constant, le pouvoir révélait que les indications sur l'incurie et l'à-peu-près avaient été entendues. Les cultes tolérés n'étaient pas oubliés. Au contraire, l'article 39 des patentes faisait obligation à leurs ministres de tenir les mêmes registres et de respecter les mêmes règles²¹. De la sorte, quoique de façon détournée et involontaire, ces cultes intégraient la chose publique. Il est vrai que le Code civil, promulgué pareillement en 1837, affirmait, dans son article 1^{er} du titre préliminaire, que la religion catholique apostolique

20. ADAM, 1 FS 424 et Léo Imbert, « L'état civil des juifs, protestants et étrangers à Nice sous la Restauration sarde », *Nice Historique*, 1937, novembre-décembre, pp. 167-178.

21. *Atti del governo di S.M. il re di Sardegna, 1837*, vol. 5, pp. 235-254.

romaine était l'unique religion de l'État, dont le roi se glorifiait d'en « être le protecteur » et que les autres cultes étaient simplement tolérés, « selon les usages et les règlements spéciaux qui les concernaient ». Il n'empêche qu'à partir du moment où l'État leur dictait une conduite à suivre, grignotant par là une fraction de leur autonomie, inévitablement il les reconnaissait comme partie intégrante de la société.

Peut-on voir, dans cette ingérence, les balbutiements d'un processus qui, au terme d'une décennie, aboutira à l'émancipation ?



UNE INSTITUTION RELIGIEUSE TRÈS POLITIQUE : LE SÉMINAIRE DE CHAMBÉRY SOUS LE PREMIER EMPIRE

FRANCK ROUBEAU

Lycée Jean Moulin d'Albertville

« **R** IEN NE SE RENOUVELLE DANS L'ÉGLISE, rien ne remplace la foule des mourants. Je vais faire une ordination de trois hommes âgés, bien plus propres à faire des sacristains que des chefs de paroisse. Qui ne serait pas détourné d'entrer dans l'Église à l'aspect du dénuement des malheureux prêtres ? »¹.

Cette situation de friche cléricale, décrite par Mgr Osmond, évêque de Nancy, dans un courrier au ministre Portalis en 1805, se retrouve dans la Savoie impériale, plutôt bien connue dans sa physionomie générale², mais dont certains aspects religieux méritent encore d'être explorés. On connaît mal en effet, dans le détail en tout cas, la reconstruction concordataire du diocèse de Chambéry. On peut néanmoins dire qu'elle fut longue à réparer les dégâts occasionnés par la décennie révolutionnaire et la prolonger jusqu'au milieu de la décennie 1820, quand ressuscita l'ancien découpage territorial diocésain. Parmi les chantiers urgents de cette reconstruction figuraient le recrutement et la formation initiale du clergé.

En effet, de manière discontinue entre 1793 et 1801, avec des pics et des pauses dans son agressivité, la politique religieuse de la Révolution provoqua son interruption et l'anéantissement de ses moyens d'exercice. Il y eut, en amont, la fin des petites écoles paroissiales dans lesquelles l'équipe pastorale (curé, vicaire, parfois

1. Cité par Marcel Launay, *Les Séminaires français aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Cerf, 2003, p. 26.

2. André Palluel-Guillard, « Savoie », dans Jean Tulard (dir.), *Dictionnaire Napoléon*, Paris, Fayard, 1999 (rééd.), t. 2, pp. 734-735 et *L'Aigle et la Croix. Genève et la Savoie (1798-1815)*, Bière, Cabédita, 1999.

maître d'école) pouvait détecter, selon l'expression du temps, les futurs jeunes « lévites ». Puis, en aval, la suppression des séminaires diocésains, par évaporation de l'encadrement (exil, clandestinité, mort naturelle ou provoquée par les conditions de détention sur l'île de Ré, disparition dans le « civil ») comme par réaffectation des bâtiments, devenus selon l'endroit des casernements, des hôpitaux, des ateliers, et parfois tout cela successivement. La paix religieuse revint avec le concordat de 1801, dont l'article 11 précisait : « Les évêques pourront avoir un chapitre dans leur cathédrale et un séminaire pour leur diocèse »³. C'est ce second point, relativement documenté, à la fois par des archives et par quelques études ecclésiastiques du XIX^e siècle, mi-érudites, mi-apologétiques, que nous nous proposons d'éclairer, en montrant que le séminaire diocésain renaissant de Chambéry, à partir de 1804, fut à la fois ce qu'il devait être, une « fabrique » de curés, et ce qu'il n'aurait pas dû, pour l'empereur en tout cas, un foyer de contestation, feutrée mais irréductible.

La renaissance du séminaire diocésain à Chambéry

Comment, et d'abord dans quel contexte, le grand séminaire fut-il reconstitué ? Assis sur les deux départements du Mont-Blanc et du Léman, le grand diocèse de Chambéry et Genève comptait 422 000 habitants en 1801. Il agrégeait, en pleine continuité avec l'œuvre révolutionnaire, quatre diocèses d'Ancien Régime : Tarentaise, Maurienne, Genève (Annecy) et Chambéry. Au cours de l'été 1803, c'était l'urgence des urgences, son territoire fut réorganisé et le culte restauré. Sans cela, la renaissance d'un séminaire aurait été impossible. À la manœuvre se trouvaient les nouveaux vicaires généraux, Bigex pour la Savoie (au sens actuel), Thiollaz pour la Haute-Savoie. Comme ils avaient l'un et l'autre dirigé le culte clandestin, ils connaissaient et le terrain et les ressources humaines disponibles. Leurs négociations avec le préfet aboutirent à 627 paroisses⁴. Malgré 31 suppressions, c'était encore beaucoup⁵. Trop assurément, pour un seul prélat tenu de visiter régulièrement ses ouailles, eu égard à la topographie et au climat savoyards. Pourtant, ils parvinrent à y affecter le personnel nécessaire, dans un contexte de pénurie. Prioritairement, et logiquement, tous les prêtres clandestins furent « casés », souvent là où ils missionnaient les mois précédents. Secondairement, une poignée des curés de l'éphémère Église constitutionnelle, dûment réconciliés avec Rome, dans une proportion qui resterait à établir scientifiquement⁶, fut « recyclée ». Exemple notoire, quoique isolé : le vieil évêque constitutionnel Panisset se vit confier la cure de Tresserve, où il décéda d'ailleurs en 1809 dans l'affliction générale⁷. En

3. Bernard Ardura, *Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte 15 juillet 1801*, Paris, Cerf, 2001, p. 75.

4. Christian Sorrel (dir.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine : la Savoie*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 11.

5. Et encore la Savoie fut-elle peu touchée, le préfet Verneilh en voulait 450 ! À l'échelle nationale, Jean Laspougeas avance un taux de suppression de 20%, dans Jean Tulard (dir.), *Dictionnaire Napoléon*, op. cit., p. 475.

6. Dans une lettre du 14 mars 1803 adressée à Portalis, Mgr de Mérinville cite une proportion de 1/60^e de constitutionnels dans le nouveau clergé savoyard : Cardinal Alexis Billiet, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du diocèse de Chambéry*, Chambéry, Puthod, 1865, pp. 394-395.

7. Christian Sorrel (dir.), *Dictionnaire du monde religieux*, op. cit., pp. 318-319.

cela, Bigex et Thiollaz observèrent moins qu'*a minima* les préconisations napoléoniennes d'amalgamer les deux clergés, non seulement pour des raisons politiques, mais aussi pour des raisons pratiques qu'il ne faut pas méconnaître. Cette première génération du corps pastoral concordataire, dans l'exercice quotidien de son ministère, allait s'appliquer à détecter la relève, en réponse à une circulaire de l'évêque du 1^{er} février 1803 demandant de signaler, s'il s'en trouvait dans leur paroisse, des élèves ecclésiastiques (sous-entendu d'avant 1792), et, le cas échéant, de fournir leur nom, les ordres déjà reçus, un avis sur leur conduite pendant la « tourmente » et leur milieu social⁸. Dès lors, conséquence de cette restauration paroissiale, le catéchisme, activité idoine pour détecter des vocations, put être de nouveau enseigné. Il fallait donc être à même d'accueillir les aspirants à la prêtrise dans un séminaire diocésain.

Ce grand séminaire ouvrit à Chambéry en octobre 1804, dans des conditions précaires, avec pour supérieur l'abbé Benoît Guillet. Qui était-il, ce père fondateur de la nouvelle pépinière ecclésiastique savoyarde, qui sera l'objet en 1844 d'une étude biographique encore fort utile, y compris dans sa gangue hagiographique⁹ ? Né en Savoie en 1759, ordonné prêtre en 1782, il n'eut pas charge d'âme, mais il enseigna au grand séminaire de Chambéry sous l'Ancien Régime. Refusant le serment en 1793, il s'exila à Turin. Il repassa les Alpes en 1795 comme missionnaire clandestin. En 1798, il fut arrêté puis déporté sur l'île de Ré. Il s'en évada en 1800 et revint à Chambéry où, dans la paroisse de Saint-Ombre, il créa une sorte d'école presbytérale et prépara, dans la clandestinité, une quinzaine de candidats au sacerdoce¹⁰. Outre ce parcours sans tache pendant les années révolutionnaires, il avait un mode de vie d'une très grande simplicité, propre à édifier ses contemporains. Mgr de Mérinville le chargea en 1803, sans doute sur proposition des vicaires généraux, de reconstruire au propre comme au figuré l'établissement de formation diocésain. Quand il rendit son âme à Dieu en 1812, à l'issue d'une maladie pulmonaire et d'une sainte agonie, au milieu du chagrin et de l'admiration de ses élèves, la mission était accomplie. Mais comment y parvint-il ?

Il lui fallut relever le triple défi auquel étaient confrontés au même moment ses confrères de France et de Navarre : trouver un bâtiment, obtenir des financements pour fonctionner (l'article 11 du concordat dégageant l'État d'y participer) et constituer une équipe pédagogique. Pour le bâtiment, toute l'année 1803 fut nécessaire à obtenir le ci-devant couvent des Cordeliers, que le préfet comme la municipalité ne voulaient pas laisser « filer », arguant d'arguments divers et variés (il est trop grand, on pourrait y mettre une école). À titre de comparaison¹¹, trois années de tractations furent nécessaires à l'archevêque de Bordeaux pour y parvenir, et huit ans à l'évêque de Troyes ! Obtenu en décembre, l'édifice nécessitait de

8. Cardinal Alexis Billiet, *Mémoires pour servir...*, *op. cit.*, p. 394.

9. Jean-Marie Depommier, *Vie de M. Benoît Guillet, premier supérieur du séminaire de Chambéry*, Chambéry, Puthod, 1844 ; voir aussi Christian Sorrel, (dir.), *Dictionnaire du monde religieux*, *op. cit.*, pp. 234-235.

10. On trouve des initiatives analogues, à la fin de la décennie 1790, à Bellevaux (abbé Rey), Saint-Roch puis Sallanches (abbé Ducrey). Autre exemple : le préceptorat exercé aux Chapelles en Tarentaise par l'abbé Péronnier pour le futur cardinal Billiet.

11. Marcel Launay, *Les Séminaires français...*, *op. cit.*, p. 43.

très importants travaux de réfection, ne disposant plus, par exemple, de chambres individuelles. Et qui dit travaux dit financement. Guillet arriva à collecter des fonds, bénéficiant de largesses anonymes et de la mise en place d'une « cueillette » — une campagne de dons impulsée par une lettre pastorale du 29 octobre 1804 —, et qui se poursuivra pendant une quinzaine d'années. Fin 1804, l'édifice était en mesure d'accueillir des pensionnaires¹². L'année suivante, l'abbé reçut un legs de 180 000 francs de Joseph-Nicolas de Comnène, riche Chambérien descendant de *basileis* byzantins. Cet argent permit aussi de faire vivre une école préparatoire au séminaire, appelée Saint-Louis du Mont, qui fermera en 1812 au profit du collège impérial. Enfin, Guillet rassembla une première équipe pédagogique : lui-même enseignait la philosophie, Dubouloz la théologie et Picolet la morale. D'autres arrivèrent ensuite, comme le futur cardinal Billiet en 1806. La modestie de l'effectif professoral est conforme à ce que l'on retrouvait dans les autres diocèses¹³ : quatre professeurs à Strasbourg en 1807 par exemple, chiffre identique à celui des différents grands séminaires bretons au milieu du XIX^e siècle ! Parallèlement, en amont, renaissait un réseau d'écoles paroissiales et de petits séminaires à Annecy, Rumilly, La Roche, Evian, Mélan, Moûtiers, Saint-Pierre d'Albigny, Saint-Jean-de-Maurienne et Pont-de-Beauvoisin.

Le grand séminaire de Chambéry se mit à remplir sa mission *crescendo* et tourna véritablement à plein régime après 1810, la condition ecclésiastique offrant à un nouveau public plus rural, pour d'aucuns plus rustique, la perspective d'une autre vie, d'un traitement régulier, sinon avantageux, et l'exemption de la conscription à l'heure des boucheries héroïques et hivernales du *Bulletin de la Grande Armée*. C'est de là que sortirent les bataillons de prêtres du *Buon Governo* : 670 jusqu'en 1825¹⁴. Les quelques rares « exemplaires » d'avant 1810 étaient de profil atypique : « vieux » séminaristes d'avant 1793, adolescents complices du missionnaire clandestin et dont l'ardente vocation avait grandi sous la menace des révolutionnaires et la perspective du martyr. On pense ici naturellement à Alexis Billiet¹⁵, futur archevêque et cardinal : né en 1783, il avait assisté les missionnaires de la région de Bourg-Saint-Maurice et reçu assez d'instruction pour impressionner les abbés Guillet et Dubouloz quand il se présenta à eux à Chambéry, au point qu'ils en firent un professeur avant son ordination en 1807. Après 1810, on trouvera des profils plus formatés : cinq années de séminaire et âge canonique à l'ordination. Parmi eux, un exemple éminent : Louis Rendu (ordonné en 1814), futur évêque d'Annecy. Dans leurs multiples différences, ces prêtres frais émoulus avaient un point commun : une instinctive méfiance envers les autorités civiles françaises, tant celles qui s'étaient succédées depuis 1792 que la dernière en date, incarnée par un gé-

12. 80 selon Jean-Marie Depommier, *Vie de M. Benoît Guillet...*, *op. cit.*, p. 54 ; ce qui semble beaucoup, mais le bâtiment était grand.

13. Marcel Launay, *Les Séminaires français...*, *op. cit.*, p. 45.

14. Christian Sorrel (dir.), *Histoire de la Savoie. Images et récit*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2006, p. 279.

15. Christian Sorrel (dir.), *Dictionnaire du monde religieux*, *op. cit.*, pp. 75-76 ; Franck Roubeau, « Mgr Billiet, archevêque de Chambéry, et la Révolution », dans Bruno Berthier et Christian Sorrel, *1860. L'Église catholique, la Savoie, la France*, Bourg-Saint-Maurice, 2011, pp. 59-72.

néral Premier Consul dont rien ne disait qu'il ne serait pas, à son tour, une nouvel avatar de l'irrégion.

De la réserve méfiante à l'hostilité larvée à Napoléon

Qu'un grand séminaire ait pu bruire des débats politico-religieux du moment n'est pas pour étonner. Même amoindris, les échos de la fureur du monde y pénétraient, malgré l'idée que le Royaume n'est pas de ce monde. Pourquoi y aurait-il eu une clôture dès lors qu'il s'agissait de former des séculiers, appelés à vivre au milieu de la société ? Plus encore, dans le cadre concordataire, ce clergé paroissial fonctionnarisé était au service de l'État et présidait aux « cérémonies de l'information »¹⁶, où s'entremêlaient liturgie et événements politico-dynastiques, en faisant entonner aux fidèles des *Te Deum* et en lisant les *Bulletins de la Grande Armée*. Être des courroies de transmission dociles entre le pouvoir et la population, à qui il fallait prêcher l'obéissance aux autorités naturelles, l'État et l'Église, voilà à quoi on devait préparer les futurs prêtres. En tout cas aussi longtemps que l'État ne s'en prenait pas à l'Église... Or, c'est ce qui avait été précisément le cas durant la décennie révolutionnaire. Et à ce moment-là, ceux qui désormais étaient en charge du diocèse avaient désobéi en inventant le culte réfractaire, s'exposant alors aux affres de la vie clandestine, aux violences de la répression policière et à l'admiration d'une écrasante partie de la population, bouleversée de ne plus pouvoir accéder au minimum spirituel vital. C'est pourquoi, quoique soulagé par la paix concordataire, le corps ecclésiastique savoyard ne pouvait se départir d'une certaine méfiance vis-à-vis du nouveau régime. Entendons-nous bien : jamais l'insoumission ne fut prêchée en tant que telle au grand séminaire chambérien ! Cependant, à mesure des épisodes de la politique religieuse de l'empereur, les jeunes « roseaux pensants » apprirent, au contact de leurs aînés en religion, à ne pas obéir *perinde ac cadaver* au pouvoir civil. Comment en arriva-t-on à ce que Chambéry abrite en son séminaire un foyer d'hostilité larvée à Napoléon, discret mais réel ? Il y eut pour cela la part des hommes et la part des événements.

La part des hommes : qui étaient ceux qui infusèrent au séminaire cet état d'esprit ? Écartons d'emblée les deux évêques successifs, choisis parce qu'étrangers au diocèse et ne s'étant pas impliqués dans la résistance religieuse à la Révolution. Mgr des Monstiers de Méruville¹⁷ s'usa sans conviction à Chambéry entre janvier 1803 et février 1805, entre le marteau et l'enclume, trop conciliant selon son clergé, trop exigeant selon son préfet. Mgr Dessolle¹⁸ dura avec discrétion, son caractère et sa santé ne lui permettant pas de « piloter » personnellement son diocèse, qu'il sous-traita aux vicaires généraux. Notons néanmoins qu'il soutiendra Pie VII contre Napoléon, allant jusqu'à vouloir se démettre, ce qui n'était pas rien. Sans

16. Michèle Fogel, *Les Cérémonies de l'information dans la France du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1989.

17. Christian Sorrel (dir.), *Dictionnaire du monde religieux*, op. cit., pp. 158-159.

18. *Ibid.*, pp. 160-161.

avoir imprimé une marque particulière, ces deux prélats accompagnèrent la reconstruction concordataire et affichèrent, au moins jusqu'en 1810 pour le second, les signes extérieurs d'une parfaite entente avec le pouvoir, faisant chanter autant de *Te Deum* et de *Veni Creator* que prescrits. Focalisons plutôt notre attention sur d'autres ecclésiastiques, gravitant autour de la jeune pépinière, apparaissant comme des « soldats » de l'Église et, à partir de 1814, de la dynastie piémontaise. Quoique peu nombreux, ils en imposaient. Il s'agissait des deux vicaires généraux, Claude-François de Thiollaz¹⁹ et François-Marie Bigex²⁰, des chanoines Aubriot de la Palme²¹, André de Maistre²², Jacques-François Dubouloz, qui était aussi professeur au séminaire, du supérieur Benoît Guillet et du secrétaire de l'évêque, l'abbé Pierre-Joseph Rey²³. Sans entrer ici dans un portrait de groupe, signalons néanmoins quelques traits saillants. Ils étaient Savoyards, nés, formés (presque tous docteurs) et ordonnés sous l'Ancien Régime (*in extremis* pour Rey, réfugié à Lausanne), unis par le refus du serment en 1793, l'exil puis l'engagement, à des postes divers, dans le culte clandestin (Thiollaz, Bigex, Aubriot, Maistre, Dubouloz comme chefs, Guillet et Rey comme missionnaires), l'arrestation puis la détention à l'île de Ré, d'où d'ailleurs ils s'évadèrent pour revenir sur le terrain (Thiollaz, Dubouloz, Guillet). C'étaient des personnalités locales connues et reconnues, pour leurs « faits d'armes » dans la résistance à la Révolution, pour la position qu'ils occupaient dans le diocèse réorganisé, pour leurs qualités et caractères (fort dissemblables, entre la superbe d'un Thiollaz et l'humilité d'un Guillet), pour certains par le prestige d'un lignage (Maistre, Thiollaz). Il est fort probable qu'ils représentaient pour les séminaristes ce que le clergé pouvait produire de meilleur. L'exemplarité de ce groupe allait durer longtemps puisque, en 1865 encore, dans la préface de son livre sur la Révolution en Savoie, le cardinal Billiet, qui les avait côtoyés, désirait que les événements qu'il rapportait « apprennent aux jeunes ecclésiastiques combien il faut de prudence et de fermeté pour se conduire honorablement dans les temps de persécution »²⁴.

Quant à la part des événements, elle tient dans ces vers de Victor Hugo : « Ce siècle avait deux ans ! Rome remplaçait Sparte / Déjà Napoléon perçait sous Bonaparte / Et du premier consul, déjà, par maint endroit / Le front de l'empereur brisait le masque étroit »²⁵. Comme les autres, les Savoyards et leur clergé s'étaient satisfaits du rétablissement de la paix religieuse. Mais les guerres incessantes, avec leurs prélèvements humains et matériels et leurs conséquences économiques, puis la politique religieuse et pontificale de « l'Ogre » commencèrent à lasser²⁶. Le clergé diocésain bascula dans l'obstruction à partir de 1806, d'abord autour de la question du catéchisme impérial. La manie napoléonienne d'unifier et de contrôler qui s'exprimait dans cette entreprise heurta à double titre en Savoie : d'une part, parce

19. *Ibid.*, pp. 385-387.

20. *Ibid.*, pp. 73-74.

21. *Ibid.*, pp. 51-52.

22. *Ibid.*, pp. 277-278.

23. *Ibid.*, pp. 359-361.

24. Cardinal Alexis Billiet, *Mémoires pour servir...*, *op. cit.*, p. VII.

25. Victor Hugo, *Les Feuilles d'automne*, 1831.

26. Jacques-Olivier Boudon, *Napoléon et les cultes*, Paris, Fayard, 2002.

que chacun des quatre diocèses avait eu autrefois son propre catéchisme, d'autre part à cause de la soumission qu'il prescrivait à l'empereur. C'est ce qu'avait clamé l'abbé Rey lors de la tournée pastorale de Mgr Dessolle de 1809 : « Nous sommes chrétiens et catholiques depuis quinze siècles. Nous devons tout à la religion, nous espérons tout d'elle [...], bien décidés à ne recevoir jamais des catéchismes que des mains de la Religion et non de la philosophie »²⁷. En finissant, ce catéchisme impérial ne fut mis en circulation qu'en 1808, ce qui d'ailleurs ne signifie pas qu'il fut utilisé dans sa partie la plus politique. Et il semble qu'à l'instigation de Thiollaz, on recommanda aux séminaristes le catéchisme de Mgr Biord de 1765. Ensuite, en mars 1810, en plein accord avec Mgr Dessolle, le supérieur Guillet refusa de faire enseigner les Quatre Articles de 1682, s'opposant ainsi à l'instruction donnée par le ministre des cultes Bigot de Préameneu. Enfin, et surtout, en 1811, le séminaire fut choisi comme lieu d'assignation à résidence de l'abbé Pierre-Joseph Rey, impliqué dans les méandres de l'affaire des cardinaux noirs et dans les réseaux de soutien à Pie VII. Là, les séminaristes assistèrent aux premières loges à cette « ténébreuse affaire », dans laquelle le pouvoir impérial dilapida définitivement ce qui pouvait lui rester de crédit auprès du clergé de Savoie.

L'affaire Pierre-Joseph Rey (1811)

Qui était cet abbé Rey ? Né en 1770 de parents paysans modestes convaincus par leur curé que leur fils était doué, il partit étudier chez les Barnabites de Thonon, puis arriva au grand séminaire d'Annecy en 1790. Il s'exila au début de 1793 pour ne pas subir les premières mesures révolutionnaires et reçut l'ordination à Fribourg le 25 avril. Prêtre sans paroisse, il gagna le Piémont pour deux années. En 1795, il revint participer au culte réfractaire, à Bellevaux. L'énergie de sa jeunesse lui permit d'y déployer une activité tous azimuts : outre le strict service sacramentel, il processionnait, catéchisait, animait une école presbytérale (qui préfigura la renaissance du petit séminaire de Mélan) et même un pèlerinage au sommet du Niffion, à Notre-Dame des Neiges²⁸. La reconstruction concordataire l'envoya en 1803 à Chambéry comme vicaire de la cathédrale.

Outre ce cursus idéal, l'abbé Rey disposait de trois atouts. Il avait d'abord la confiance de l'équipe dirigeante du diocèse, celle d'un Mgr Dessolle qui, sexagénaire, l'enveloppa d'une véritable affection une fois qu'il en eut fait son secrétaire, comme celle des vicaires généraux, chanoines et celle du supérieur du séminaire. Il jouissait ensuite d'un véritable talent oratoire, qu'il déployait régulièrement depuis la chaire de la cathédrale, attirant vite, au Carême comme à l'Avent, un « grand concours de peuple ». Plus tard, sous la Restauration, il sera un prédicateur très

27. Henri Baud (dir.), *Le diocèse de Genève-Annecy*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 198.

28. *L'Ami de la Religion et du Roi*, n° 3584, 23 avril 1842, p. 147 et, plus globalement, Christian Sorrel, « Les sanctuaires contemporains entre ancrage régional et enjeux nationaux : les mutations du pèlerinage dans les diocèses de Savoie », dans *Mélanges de l'École française de Rome — Italie et méditerranée*, t. 117, 2005, pp. 565-600.

sollicité. Son point fort ? Il savait captiver avec clarté, sur tous les sujets qu’il abordait, les humbles comme les savants. Mgr Mathieu, archevêque de Besançon, lui rendant un hommage funèbre en 1842, en gardait un vif souvenir : « Malgré son élévation qui ravissait les nues, tout était accessible aux intelligences ordinaires : un pauvre homme, une simple femme pouvaient le goûter comme les plus beaux génies »²⁹. Outre, classiquement, de moraliser son auditoire — son biographe, le chanoine Ruffin, rapporte des sermons enflammés contre les toilettes féminines —, il ne manquait jamais de flétrir le choléra de l’esprit qu’étaient les idées à l’œuvre sous la Révolution et qui menaçaient encore et toujours la société. Enfin, il savait parler à la jeunesse, dont il n’était pas si éloigné en âge à l’inverse de beaucoup de ses confrères — il avait 35 ans en 1805 —, fort d’une expérience enseignante dans son école presbytérale de Bellevaux. Cet avantageux cocktail allait lui conférer dans la Chambéry impériale une incontestable renommée, une indéniable influence et, le moment venu, l’attention suspicieuse des mouchards de Fouché et Savary.

À cela s’ajoute, c’était dans l’esprit du temps, un goût prononcé pour l’appartenance à des associations et des réseaux plus ou moins secrets dans lesquels on cultivait, autour d’une cause, l’amitié et la dévotion. La chose n’était pas nouvelle, dans la ligne des Aa apparaissant au XVII^e siècle³⁰. En réaction aux ravages de la révolution déchristianisatrice, dénoncés avec vigueur par l’abbé Barruel, les tenants de l’ordre ancien se réapproprièrent cette forme de sociabilité politico-religieuse pour entretenir leur hostilité à un Napoléon qui, pourtant, n’avait pas démérité avec son concordat, mais qui eut la mauvaise idée, à partir de 1808 de s’en prendre au pape, à ses territoires, à ses cardinaux et bientôt à sa liberté. À Chambéry, Rey créa en 1804 une Société des Amis qui recrutait surtout des garçons de bonnes familles de 16 à 30 ans et dont l’objectif était de les détourner des tentations du monde en leur inculquant la vertu : ce que son nécrologue appelle un « sainte culture »³¹. Bien que les archives soient muettes à ce sujet, il semble que le succès, directement imputable au charisme de l’abbé, ait été indéniable. Cette société, proprement savoyarde mais qui finira par mordre en Piémont, et qui n’avait rien de secrète, Rey l’affilia à la Congrégation³², activée à Paris en 1801 par l’ex-jésuite Jean-Baptiste Bordier-Delpuits³³, et qui avait des ramifications en province, notamment à Lyon. Or, très souvent, des membres de cette Congrégation, à l’instar de Matthieu de Montmorency³⁴, se retrouvaient dans une véritable organisation secrète anti-impériale, les Chevaliers de la Foi³⁵. Et il s’avère que Rey et Montmorency avaient tissé des liens dans les années 1806-1809, ce dernier invitant alors l’abbé à coucher par écrit les

29. *L’Ami de la Religion et du Roi*, n° 3611, 25 juin 1842, p. 585.

30. L’abréviation, qui renvoie à « assemblée », garde un caractère mystérieux.

31. *L’Ami de la Religion et du Roi*, n° 3584, 23 avril 1842, p. 149.

32. Jacques-Olivier Boudon, « Congrégation », dans Jean Tulard (dir.), *Dictionnaire Napoléon*, op. cit., t. 1, p. 487.

33. Christian Sorrel, « Bordier-Delpuits », dans Jean-Clément Martin (dir.), *Dictionnaire de la Contre-Révolution*, Paris, Perrin, 2011, p. 105.

34. Jean Tulard, « Matthieu de Montmorency-Laval », dans Jean Tulard (dir.), *Dictionnaire Napoléon*, op. cit., t. 2, p. 342.

35. Hélène Becquet, « Les Chevaliers de la Foi », dans Jean-Clément Martin (dir.), *Dictionnaire... op. cit.*, pp. 160-161.

ferveurs populaires dont il avait été témoin lors des tournées pastorales de Mgr Des-solle en Savoie du Nord³⁶. La porosité était donc grande entre la réunion pieuse, la causerie contestataire et la machination contre Napoléon. Rey rejoignit l’opposition dans le cadre de cette nébuleuse politico-dévotionnelle. De quelle manière ?

D’abord, il copia et diffusa localement la bulle *Quam memorandum* du 10 juin 1809, interdite dans l’Empire et pour cause, puisque excommuniant l’empereur. Ensuite, il prit fait et cause pour Pie VII³⁷, qu’il avait rencontré personnellement à l’occasion de l’étape chambérienne du voyage pour le sacre impérial. Cette entrevue avait sans doute été d’une exceptionnelle intensité. Il avait écrit son impression dans une lettre citée par le chanoine Ruffin : « En voyant Pie VII, un Turc deviendrait catholique. Je l’ai vu, de bien près, longtemps et à mon aise. Oh ! Quel homme que le Vicaire du Christ »³⁸. La captivité de Savone lui paraissait dès lors intolérable et, lorsqu’au printemps 1811, un confrère congréganiste lyonnais, Berthault du Coin, lui demanda d’acheminer une correspondance entre les cardinaux noirs, pour qui d’ailleurs il avait appelé en chaire et organisé une quête, et le souverain pontife, il n’eut aucune hésitation. Sauf que les agents de l’Empire le surveillaient déjà et qu’il fut arrêté³⁹.

Sur sollicitation de l’évêque, et avec l’accord du préfet du Mont-Blanc Finot⁴⁰, le fougueux abbé fut détenu au grand séminaire. Dans les premiers jours, on l’internait en chambre. Les interrogatoires, menés par le conseiller d’État Pelet de la Lozère⁴¹, ne donnèrent rien. Dans l’attente de l’avancement de l’enquête, on l’autorisa à déambuler, sans toutefois en pouvoir sortir, dans le grand séminaire. Afin de l’occuper, l’évêque le chargea de prononcer quotidiennement devant les élèves une conférence. Or, entre les élèves et Rey, d’intenses liens existaient. En effet, au vu du succès de la Société des Amis laïque, Guillet lui avait demandé d’assurer leur direction spirituelle. Là encore, l’entreprise avait été couronnée de succès : « Cette association eut une heureuse influence sur le séminaire dont elle fortifia la discipline »⁴². C’est dire que son arrestation ne laissa personne indifférent :

« [Il] fit alors chaque matin aux séminaristes une instruction en forme de méditation sur les prérogatives du Saint-Siège, sur la primauté d’honneur et de juridiction des pontifes romains et sur les devoirs des évêques, des prêtres et des fidèles envers les successeurs de Saint Pierre. Les événements d’alors exigeaient que les esprits fussent bien pénétrés de ces principes sur lesquels repose la société chrétienne. L’union intime et pratique avec le chef suprême de l’Église et l’union

36. Abbé Pierre-Joseph Rey, *Lettres à un ami sur les visites de l’évêque de Chambéry-Annecy dans quelques parties de son diocèse en 1809*, 1809.

37. Philippe Boutry, « Pie VII », dans Philippe Levillain (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 2003, pp. 1334-1342.

38. Abbé Jacques Ruffin, *Vie de Pierre-Joseph Rey évêque d’Annecy*, Paris, 1858, p. 54.

39. Le chanoine Ruffin (p. 70) rapporte qu’au moment de la saisie de ses papiers, l’abbé Rey eut le temps d’éliminer des documents qui compromettaient gravement le vicaire général Thiollaz.

40. Jean Tulard, « Finot », dans Jean Tulard (dir.), *Dictionnaire Napoléon*, op. cit., t. 1, p. 803.

41. *Ibid.*, « Pelet de la Lozère », *ibid.*, t. 2, pp. 486-487.

42. Abbé Jacques Ruffin, *Vie de Pierre-Joseph Rey...*, op. cit., p. 52.

avec Dieu par l'oraison mentale furent les deux sujets qu'il traita chacun pendant un mois »⁴³.

Ce que fut le détail de ces leçons d'ultramontanisme, il n'est pas possible aujourd'hui de le dire. Ce qui est néanmoins certain, c'est l'impact qu'elles eurent, par leur immédiate et brûlante actualité, délivrée par quelqu'un qui prêchait d'exemple et dont rien ne disait qu'il n'aurait pas été saisi le soir même et jeté dans quelque château d'If ou, pire, dans les douves du château de Vincennes. Ces leçons imprimèrent donc les mémoires, selon ce qu'en rapporte sobrement l'abbé Dépommier : « Il parla ainsi pendant deux mois sans lasser ses jeunes auditeurs »⁴⁴. Une année passa, et il fut possible à Rey de reprendre normalement ses activités au secrétariat de l'évêque. Outre ces quelques mois de semi-liberté, cette affaire lui coûta l'accession au chapitre, refusée par les autorités civiles en 1812. Le véritable dénouement de cette histoire ? En 1815, le vicaire général Thiollaz et Rey furent à la manœuvre pour que la Savoie retourne sous souveraineté piémontaise. La chose faite, l'abbé put poursuivre une belle carrière ecclésiastique, qui aboutira à l'épiscopat, à Pignerol en 1824, puis à Annecy en 1832.

Que retirèrent les futurs prêtres de leur passage dans un grand séminaire de Chambéry qui ne fut pas qu'une simple « école d'application » pour aspirants curés, mais bien un de ces « espaces de refus »⁴⁵ à l'Empire ? Ils devinrent le clergé de la Restauration, qu'on connaît mal dans l'exercice du ministère paroissial, puisqu'il n'a jamais été étudié en tant que tel, mais qui se signala notoirement et rapidement comme « gardien du temple » de l'ordre reconstitué par le congrès de Vienne, à l'heure de la victoire idéologique du grand Savoyard du moment, Joseph de Maistre, avec lequel, on ne sera pas surpris, l'abbé Pierre-Joseph Rey entretenait, cette fois-ci au grand jour, amitié et correspondance. Un clergé, décrit en 1831 par un tanneur haut-savoyard saint-simonien, comme « superbe, cruel et fanatique »⁴⁶. Un clergé formé dans l'hostilité à la France de Napoléon, alors en plein divorce avec Pie VII, et qui diligentera le retour de la Savoie au Piémont en 1815. Un clergé, pourtant, qui accompagnera en 1860, sur ses vieux jours, le retour, cette fois définitif, à la France, celle d'un Napoléon III en pleine lune de miel avec Pie IX.

43. *Ibid.*, pp. 71-72.

44. Abbé Jean-Marie Depommier, *Vie de M. Benoît Guillet...*, *op. cit.*, p. 81.

45. Aurélien Lignereux, *L'Empire des Français 1799-1815*, Paris, Seuil, 2014, p. 150.

46. Cité par Christian Sorrel (dir.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine...*, *op. cit.*, p. 14.

LA RECONSTRUCTION DES ORDRES RÉGULIERS DANS LE PIÉMONT DE VICTOR-EMMANUEL I^{er} ¹

ANDREA PENNINI

Université de Turin

EN CE QUI CONCERNE LA RESTAURATION des États de Savoie, la production d'histoire juridique est importante, mais elle n'est pas complètement exhaustive². En effet, les publications se concentrent sur les premières années du gouvernement « restauré ». Les études monographiques sur les règnes de Victor-Emmanuel I^{er} et Charles-Félix sont quantitativement inférieures par rapport à d'autres souverains de Savoie. De plus, si, à l'intérieur de l'historiographie des institutions savoyardes, nous considérons la reconstruction de la « géographie céleste des rois des Sardaigne »³ entre 1814 et 1848, on ne peut que noter une grave lacune. Souvent, en effet, l'affirmation aux tons enflammés de Francesco Ruffini a été considérée comme suffisante :

« Caduto il breve dominio napoleonico, venne dalla cieca reazione abolito quanto sapesse di francese e ristorato lo stato di cose precedente ; con questo peggioramento però, che l'elemento ecclesiastico spadroneggiante fu ora il gesuitico »⁴.

1. Le texte qui est présenté ici est le résultat de recherches menées dans le cadre du projet « CRESO — Orders and Civil Society in Piedmont (1560-1860) » soutenu par le Politecnico de Turin, l'Université des études de Turin et l'Université des études du Piémont Oriental Amedeo Avogadro. Traduction de Federica Cerrina.

2. En effet, encore aujourd'hui, apparaissent fondamentaux les actes du colloque de 1991, *Ombre e luci della Restaurazione. Trasformazioni e continuità istituzionali nei territori del Regno di Sardegna : atti del Convegno, Torino, 21-24 ottobre 1991*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1997.

3. La notion de « géographie céleste » est empruntée au célèbre ouvrage de Paolo Cozzo sur la dimension religieuse dans les États de Savoie du premier âge moderne : Paolo Cozzo, *La geografia celeste dei duchi di Savoia. Religione, devozioni e sacralità in uno Stato di età moderna. Secoli XVI-XVII*, Bologna, il Mulino, 2006.

4. Francesco Ruffini, *Lineamenti storici delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa in Italia*, Torino, Botta, 1891, p. 36 ; *Id.*, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, Bologna, Il Mulino 1976, p. 276.

L'affirmation du juriste turinois, extraite, du reste, du livre et du contexte culturel où elle est née, est aseptiquement appliquée, et non pas totalement à tort, à la tension idéologique à laquelle est soumise l'action du gouvernement restauré de Victor-Emmanuel I^{er}. Cependant, comme il arrive souvent, la pratique du gouvernement s'écarte des principes théoriques lorsqu'elle se confronte à la réalité. Un cas emblématique est celui de la reconstitution des ordres religieux dans le royaume de Sardaigne au lendemain de la chute de Napoléon. En effet, la volonté souveraine de rétablir la situation antérieure à l'invasion française contraste avec les lignes politiques directrices du Saint-Siège, rarement en convergence avec Turin. À cela s'ajoutent la crise interne aux ordres particuliers, qui étaient réduits à quelques membres vingt ans avant la suppression, et — en dernier lieu — les difficultés à réunir des fonds et des espaces conformes à la reconstruction, étant donné que les caisses de l'État sont vides et que beaucoup d'établissements, d'anciens couvents et des monastères ont été convertis à d'autres usages, voire abandonnés. Cette distance entre les intentions de la classe dirigeante sarde et les circonstances auxquelles elle doit faire face génère un contexte polychrome, riche en nuances et en contradictions.

En partant de ces prémisses générales, les pages qui suivent évoquent synthétiquement le processus de reconstruction à Turin des ordres réguliers durant la première restauration de Victor-Emmanuel I^{er} (1814-1815) : quels sont les fondements idéologiques, la législation et la pratique qui font agir la cour de Turin dans le rétablissement des maisons religieuses (que ce soit au sens physique ou au sens abstrait) ? La tâche a été facilitée par l'utilisation d'un fond archivistique très intéressant, mais pas encore tout à fait inventorié, de même que la Catégorie XLVII (Conseil et commissions ecclésiastiques) des « matières ecclésiastiques » conservée dans la section « Cour » des Archives d'État de Turin. Les quatre premiers « *mazzi* » de cette catégorie illustrent l'important travail réalisé à la commission ecclésiastique instituée par le « *regio biglietto* » de Victor-Emmanuel I^{er} le 16 novembre 1814, chargée de reconstruire le tissu ecclésiastique, régulier et séculier, des États restaurés de Savoie.

La réglementation française

Pour mieux comprendre la reconstruction des réguliers sous la Restauration, il est nécessaire de revenir brièvement en arrière et de se rappeler synthétiquement les mesures législatives adoptées par le gouvernement français pendant les années d'occupation des anciens États de terre ferme du roi de Sardaigne.

La deuxième moitié du XVIII^e siècle voit une déchéance globale des ordres réguliers dans toute l'Europe, et le royaume sarde⁵ ne fait pas exception. Ce phénomène, associé à l'approche différente du phénomène religieux qui caractérise les Lumières et l'affirmation du juridictionnalisme des monarchies catholiques, a généré

5. Un exemple intéressant de cette évolution dans Frédéric Meyer, « Religiosi fuorilegge : i regolari di fronte alla giustizia in Savoia nel secolo XVIII », *Quaderni Storici*, n° 119, 2005, pp. 519-553.

une aversion toujours plus forte envers les réguliers. Parmi les exemples de cette tendance, notons la suppression de la Compagnie de Jésus décrétée par la bulle *Dominus ac Redemptor* le 21 juillet 1773⁶ et la politique ecclésiastique de Joseph II mise en œuvre entre 1780 et 1790, connue sous le nom de « joséphisme », visant à redimensionner l'autorité de l'Église de l'Empire des Habsbourg⁷. Malgré les dérives juridictionnalistes de la seconde moitié du XVIII^e siècle, la vraie césure avec le passé arrivera seulement pendant la Révolution française.

L'Assemblée nationale constituante du 20 août 1789 élit une commission pour discuter des affaires ecclésiastiques (*Comité ecclésiastique*). L'œuvre la plus connue de cette assemblée est certainement la Constitution civile du clergé, approuvée le 12 juillet 1790, mais la même commission avait précédemment discuté du sort des ordres religieux déjà durement éprouvés par l'abolition du régime féodal (4 août 1789) et la nationalisation des biens ecclésiastiques (2 novembre). Les lignes directrices de la discussion sont exprimées clairement par un de ses membres, Jérôme Pétion de Villeneuve :

« C'est un principe constant que tous les corps étant faits par la société, la société peut les détruire s'ils sont inutiles, s'ils sont nuisibles. Voyons si les religieux sont utiles, s'ils ne sont pas nuisibles. Autrefois, les religieux priaient et travaillaient ; aujourd'hui, ils ne travaillent plus ; ce sont des bras ravis à l'agriculture, des richesses enlevées à la société »⁸.

Le destin des ordres réguliers est scellé : le 13 février 1790, par décret de l'Assemblée constituante, les vœux monastiques ne sont plus reconnus par l'État et les ordres réguliers non dédiés à l'enseignement et aux œuvres de charité sont supprimés. Deux ans plus tard, le 18 août 1792, l'Assemblée nationale législative sup-

6. Pour ce qui concerne le royaume de Sardaigne, la suppression de la Compagnie de Jésus a été adoptée par l'*exequatur* du 25 septembre 1773. Toutefois, déjà pendant le règne de Victor-Amédée II — en vertu des Constitutions Royales de l'Université de Turin du 1729 —, les jésuites furent exclus des fonctions éducatives des États de Savoie, en donnant ainsi naissance à une « longue suppression ». Pietro Stella, « La bolla “*Unigenitus*” e i nuovi orientamenti religiosi e politici in Piemonte sotto Vittorio Amedeo II dal 1713 al 1730 », *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, n. 15, 1961, p. 274 ; Alberto Lupano, « La “soppressione lunga” dalle Costituzioni universitarie del 1720 a quelle del 1772 », in Bruno Signorelli, Pietro Uscello, *La Compagnia di Gesù nella Provincia di Torino dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto. Atti del Convegno*, Torino, Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti, 1998, pp. 145-160 ; Bruno Signorelli, « I gesuiti sabaudi durante la soppressione (1773-1814) », in Paolo Bianchini (dir.), *Morte e risurrezione di un Ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814)*, Milano, Vita e Pensiero, 2006, pp. 109-110.

7. À la suite de la législation des Habsbourg, le gouvernement sarde cherche à supprimer certains ordres de matrice bénédictine-cistercienne et, en 1783, impose la taxation des deux tiers des biens exonérés. Toujours dans la perspective d'une rationalisation de matrice joséphiste se situe l'enquête du 1790 sur les couvents et les monastères voulue par Victor-Amédée III : Archivio di Stato di Torino, *Sezione Corte, Materie Ecclesiastiche, Regolari in Genere*, m. 2 (da riordinare), *Nota de' Conventi e Monasteri dello Stato*, 1790-1791 e 1793. Bruno Signorelli, « L'inchiesta del 1790 sui conventi e monasteri degli Stati Sardi di terraferma : il caso di Alessandria », *Rivista di Storia Arte Archeologia per le province di Alessandria e Asti*, 1993, pp. 129-167.

8. Réimpression de *L'Ancient Moniteur. Seule histoire authentique et inaltérée de la Révolution Française depuis la réunion des États-Généraux jusqu'au Consulat (mai 1789-novembre 1799)*, tome III, Paris, Plon, p. 355.

prime les instituts religieux ayant survécu et les congrégations séculières⁹. Ce sont là les premières suppressions générales des institutions religieuses de l'Église après les faits liés à la Réforme protestante, et elles représentent le modèle de référence exporté par Napoléon dans toute l'Europe avec la Grande Armée¹⁰.

Le premier État italien à subir les influences de la législation française est le royaume de Piémont (pour sa partie de terre ferme). Ici, en effet, entre 1798 et 1799, le gouvernement provisoire établi au lendemain de l'expulsion de Victor-Emmanuel IV fait fermer les séminaires, supprime la chaire de théologie de l'Université de Turin, élimine la reconnaissance civile des vœux religieux et abolit quelques privilèges ecclésiastiques¹¹. La brève parenthèse austro-russe révoque toutes les mesures transalpines, mais, en juin 1800, la Commission exécutive procède déjà à une réduction sensible des établissements de religieux des deux sexes¹². Toutefois, on ne verra la suppression générale des instituts religieux piémontais qu'avec l'annexion définitive à la France. Les dispositions du 28 thermidor de l'an X publiées avec le décret sur l'Administration générale le 13 fructidor suivant suppriment les congrégations régulières dans les six départements qui composent la XXVII^e division militaire (Dora, Eridano, Marengo, Sesia, Stura e Tanaro). En parallèle, on établit un recensement des biens, qui seront acquis par la Nation, et un « état des religieux et religieuses pour chacune maison ». Ces derniers devront laisser un mois plus tard leur propre couvent et, s'ils appartiennent à la République française, pourront continuer à vivre dans les frontières nationales en recevant une pension annuelle (600 francs pour les personnes de plus de soixante ans, 50 pour les autres), alors que les étrangers doivent quitter le pays en recevant une indemnité de départ de 150 francs. Pourtant, le titre du décret de suppression indique que les Sœurs de la charité et tous les individus liés à un institut dédié à l'assistance ou à l'instruction publique sont exclus de l'application du texte. Les églises conventuelles servant de paroisse ont également survécu. Il est prévu en outre qu'au passage des cols (Simplon, Petit-Saint-Bernard, Montcenis, Montgenèvre et Col de Tende) soient construits des hospices similaires à celui du Grand-Saint-Bernard où l'on pourra loger des religieux. Pour les femmes, il faut choisir « six des maisons plus vastes et bien gardées » en leur permettant une vie communautaire avec pour

9. L. von Pastor, « La Storia dei Papi dalla fine del Medioevo. Compilata con i sussidi dell'Archivio Segreto pontificio e di molti altri archivi », vol. XVI, tome III, *Storia dei papi nel periodo dell'assolutismo dall'elezione di Benedetto XIV sino alla morte di Pio VI (1740-1799). Pio VI (1775-1799)*, Roma, Desclée, 1934, pp. 464-470.

10. Carlo Amedeo Naselli, *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose. Contributo alla storia religiosa del primo Ottocento italiano*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1986, pp. 5-10.

11. Andrea Pennini, « La religione nello Stato. Aspetti della normativa in materia ecclesiastica dal Regno di Sardegna all'Unità d'Italia », in Lucetta Scaraffia (dir.), *I cattolici che hanno fatto l'Italia. Religiosi e cattolici piemontesi di fronte all'Unità d'Italia*, Torino, Lindau, 2011, pp. 12-13.

12. Francesco Lemmi écrit : « Su 286 conventi e 99 monasteri che erano nel Piemonte, la Commissione esecutiva sopprime 53 dei primi e 7 dei secondi, per avvantaggiare dei loro beni le finanze nazionali ; ma assegnò ai frati secolarizzati una piccola porzione di terreno del valore di circa tremila lire ciascuno ». Vittorio Fiorini, Francesco Lemmi, « Periodo Napoleonico dal 1799 al 1814 », in *Storia Politica d'Italia. Scritta da una Società di Professori*, Milano, Vallardi, 1938, p. 551.

obligation d'éduquer les jeunes filles¹³. En dernier lieu, pour les religieux qui ont dépassés les soixante ans, on prévoit « quatre des couvents plus vastes » pour leur retraite¹⁴.

À partir de ce qui a été prévu par la réglementation étatique, Pie VII accorde à tous les réguliers des deux sexes « qu'ils feront leur ordinaire, la pétition, l'amnistie perpétuelle de leur sécularisation »¹⁵. Dans la mesure où on estimait que l'annexion à la France et le juridictionnalisme de Napoléon étaient des données incontestables¹⁶, beaucoup de réguliers « supprimés » n'estimaient pas indispensable de demander l'indemnité de sécularisation offerte par le pape. Aux temps de la Restauration, cela fera l'objet d'une négociation difficile entre l'État de Savoie, le pape, les congrégations et les religieux¹⁷.

Renouer la chaîne des temps

Restauration, rétablissement, reconstruction sont des termes qui, même en ayant des accents et des nuances sémantiques différentes, dans un champ historico-politique renvoient tous plus ou moins à une signification univoque synthétisable en ces termes : « se rétablir après une période d'absence des autorités politiques qui ont régi par tradition un pays déterminé »¹⁸. À partir de cette définition encyclopédique, nous pouvons tracer deux phases distinctes, c'est-à-dire un « avant » et un « après » qui s'opposent dans une zone géo-temporelle précise. Toutefois,

13. La destination des religieuses est fixée par le décret du 21 vendémiaire de l'an XI : « Il monastero di s. Chiara situato in Torino dipartimento del Po. Quello di s. Caterina situato in Casale dipartimento di Marengo. Quello del Gesù situato in Asti dipartimento del Tanaro. Quelli di s. Margherita e dell'Annunziata situati in Vercelli dipartimento della Sesia. E quello di s. Michele situato in Ivrea dipartimento della Dora. Sono riservati unitamente alle case, corti, giardini dipendenti, per servire di ritiro alle già monache, che si daranno alla istruzione delle giovani figlie ».

14. Le texte du décret de suppression et des autres décrets accessoires sont publiés dans *Nuova legislazione del Piemonte ossia la collezione delle leggi, e decreti pubblicati dopo Carlo Emanuele IV*, vol. II, Ivrea, Ludovico Franco Stampatore, 1807, pp. 337-343.

15. Archivio di Stato di Torino, *Sezione Corte, Materie Ecclesiastiche*, Giunte e commissioni ecclesiastiche, m. 1 (da inventariare), *Copia di lettera dell'Eminentissimo Cardinale Antonielli Gran Penitenziere al Cardinale Martiniana Vescovo di Vercelli in data del 2 8bre 1802*.

16. Bien avant l'invasion et l'annexion française du Piémont, le comte Joseph de Maistre avait conscience que l'histoire européenne était à un tournant. Le 9 décembre 1793, il écrit au baron Vignet des Étoles : « Secondo il mio modo di pensare, il progetto di rimetter il lago di Ginevra in bottiglie è molto meno folle di quello di ristabilire le cose proprio sulle stesse basi in cui si trovavano prima della rivoluzione ». Lettre citée dans Guido Verucci, « La restaurazione », in Luigi Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. IV *Letà moderna*, tomo II, Torino, Utet 1975, p. 873.

17. Le sujet a pris de l'ampleur spécialement en ce qui concerne le droit de tester et d'hériter qu'en tant que réguliers, ils n'avaient pas ; mais, après la suppression, ils l'obtiennent « *de facto* » et « *de jure* » avec la sécularisation. La Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires donnera son opinion sur la question en novembre 1817. Les procès-verbaux de la LXXII et de la LXXIII session sont contenus dans Lambruschini (dir.), *Raccolta dei rapporti delle sessioni tenute nell'anno 1817 dalla S. Congregazione deputata sugli affari ecclesiastici del mondo cattolico*, tomo IV, vol II, Roma, Congregatio Extraordinaria Praeposita Negotiis Ecclesiasticis Orbis Catholici 1817, pp. 167-199.

18. « Restauration » dans le dictionnaire italien Treccani (<http://www.treccani.it/vocabolario/restaurazione/>).

avec la Restauration, la tradition historiographique a indiqué une phase précise de l'histoire européenne. En effet, avec ce terme, nous nous référons communément au processus de rétablissement de l'Ancien Régime engagé sur le vieux continent à la fin de l'expérience napoléonienne et avec le Congrès de Vienne. C'est l'époque de l'équilibre des puissances, qui réussit à s'affirmer sur le continent grâce à l'ordre austro-russo-prussien¹⁹, mais cela n'aboutit pas sur les mers, où la Grande-Bretagne consacre son empire mondial. Ce sont des années durant lesquelles s'affirme le principe de légitimité, qui, en réaffirmant le pouvoir de la dynastie par « la grâce de Dieu », ramène sur les trônes d'Europe les souverains déchus ou leurs descendants. La religion est indispensable pour le rétablissement d'un ordre qui existait précédemment, d'autant que les mouvements des Lumières et les mouvements révolutionnaires avaient tendu à la combattre ou à la cantonner dans la sphère du privé. L'alliance entre le trône et l'autel est dès lors renouvelée²⁰ :

« Le trône de Saint-Louis sans la religion de Saint-Louis est une supposition absurde ; la légitimité politique amène de force la légitimité religieuse. On ne peut reconstruire l'ordre social qu'en le fondant sur les mœurs, et on ne rétablit les mœurs qu'en rétablissant la religion »²¹.

Ce passage de François-René de Chateaubriand se réfère au royaume de France de Louis XVIII, mais le concept sous-jacent peut facilement être généralisé et appliqué à d'autres réalités contemporaines, y compris dans le royaume de Sardaigne.

En 1806, Victor-Emmanuel I^{er}, devenu roi suite à l'abdication de son frère Charles-Emmanuel IV, s'établit en Sardaigne, après diverses pérégrinations. Comme ses ancêtres, même s'il se trouvait enfermé dans l'île méditerranéenne, il continuait à projeter un élargissement de son royaume à Gênes et à la Lombardie en ne tenant pas compte que l'Empire français était à son apogée²². La victoire de la VI^e coalition et l'exil à l'île d'Elbe de Napoléon relancent la dynastie de Savoie qui entend prendre place parmi les vainqueurs, même si elle n'a participé à aucun conflit armé. Toutefois, la perspective de réinstallation des souverains « légitimes » sur

19. Pour reprendre les mots de Paola Casana et de Narciso Nada, pour ce qui concerne la Restauration, « la prima immagine che ne emerge è quella di un'epoca dominata dalla figura del principe di Metternich tutto teso, da un lato, a difendere (sul piano dei rapporti fra le Grandi Potenze), la configurazione geopolitica dell'Europa quale essa era stata fissata dal Congresso di Vienna, e dall'altra (per quanto riguarda la politica interna dei singoli stati) a difendere e rafforzare i restaurati regimi conservatori ad a svolgere un'azione di appoggio alle forze della reazione là dove non era stato possibile restaurare dei regimi di carattere assoluto ». Paola Casana, Narciso Nada, *Letà della Restaurazione. Reazione e rivoluzione in Europa 1814-1830*, Torino, Loescher, 1981, p. 9.

20. À cet égard, Pietro Amodeo écrivait au milieu du XX^e siècle : « S'identificò la storia della civiltà con la storia della religione, e si scorse una forza provvidenziale non solo nelle monarchie, ma sin nel carnefice, che non potrebbe sorgere e operare nella sua sinistra funzione se non lo suscitasse, a tutela della giustizia, Iddio : tanto è lungi dall'essere operatore e costruttore di storia l'arbitrio individuale e il raziocinio logico » Pietro Amodeo, *Letà del Risorgimento italiano*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1955 p. 233.

21. François-René de Chateaubriand, *Œuvres complètes*, tome V : *Mélanges Politiques — Opinion et discours — Polémique*, Paris, Lefèvre Libraire-éditeur, 1836, p. 524.

22. Francesco Lemmi, *La Restaurazione dello stato sardo nel 1814-1815*, Torino, Tip. Vincenzo Bona, 1938, pp. 1-3.

les anciens trônes conduit Victor-Emmanuel I^{er} à vouloir arriver le plus tôt possible dans sa capitale, Turin. La Sardaigne étant rapidement abandonnée, le souverain de Savoie débarque à Gênes le 9 mai 1814, et, en quelques jours (le 14), avant même de reprendre possession des terres de son oncle, il promulgue un manifeste pour ses sujets de Terre ferme dans lequel il commence à démanteler les réformes de Napoléon²³. Parmi les questions abordées, il affirme :

« Fra le prime nostre cure sarà quella di sollevarvi dall'esorbitanza dei pesi, che su di voi gravitano attualmente ; di promuovere il rifiorimento dell'agricoltura e del commercio, e di restituire, ciò che più interessa la nostra sensibilità, l'antico lustro alla nostra santa religione »²⁴.

Le 20 mai, sous les yeux intrigués des Turinois, Victor-Emmanuel I^{er} arrive à Turin en passant sur le pont du Pô²⁵ construit par Napoléon, et que plus tard, il désirera démolir²⁶. Le jour suivant son entrée solennelle, le souverain « abolit d'un trait de plume tout le système français »²⁷. En effet, sont rétablies les *Constitutions Royales de Sa Majesté* instituées en 1770, ainsi que tous les autres actes et décrets royaux promulgués jusqu'au 23 juin 1800. En ce qui concerne les rapports entre l'État et l'Église, il s'agit donc d'un retour au régime concordataire du XVIII^e siècle et à la réintroduction du droit canonique dans les matières ecclésiastiques. En revanche, malgré le fait que les propositions exprimées par Victor-Emmanuel I^{er} semblent claires, les questions inhérentes à la religion restent en marge par rapport au contexte plus large qu'est la reconstruction des États de Savoie. Ce n'est donc pas par hasard, si, au début de juin, Romualdo Valenti, agent du Saint-Siège à Turin, écrit :

« Non si è per anche qui data la minima disposizione per sistemare gli affari Ecclesiastici, e provvedere agli Individui di questo stato dell'uno e dell'altro sesso, ed è sorprendente, che non si pensi ancora ad una qualche almeno provvisoria sussistenza per essi, tanto più che da quasi un'anno non esigono queste povere persone un soldo delle loro pensioni. Egli è vero, che vi sono molti e gravissimi affari sul tapeto, ma

23. À propos des événements, nous pouvons faire référence à Narciso Nada, « Il Piemonte Sabauda dal 1814 al 1861 », in Paola Notario, Narciso Nada (dir.), *Il Piemonte Sabauda. Dal periodo napoleonico al Risorgimento*, in Giuseppe Galasso (a cura di), *Storia d'Italia*, vol. VIII, tome 2, Torino, Utet, 1993, pp. 95-156.

24. Décret de Victor Emmanuel I^{er}, 4 mai 1814, à Gênes. *Raccolta di Regi Editti, Proclami, Manifesti, ed altri provvedimenti de' Magistrati ed Uffizi*, vol. I, Torino, Davico e Picco, pp. 15-16.

25. Massimo d'Azeglio, observateur direct et attentif des événements, écrit : « Il 20 maggio finalmente arrivò questo re tanto annunziato e benedetto. Io mi trovavo in parata in piazza Castello, ed ho presente benissimo il gruppo del re col suo stato maggiore. Vestiti all'uso antico colla cipria, il codino e certi cappelli alla Federico II, tutt'insieme erano figure abbastanza buffe ; che però a me, come a tutti, parvero bellissime ed in piena regola ; ed i soliti *cris mille fois répétés* accolsero questo buon principe in modo, da toglierli ogni dubbio sull'affetto e le simpatie dei suoi fedelissimi Torinesi ». Massimo D'Azeglio, *I Miei ricordi*, vol. I, Firenze, Barbera, 1867, p. 181.

26. Enrico Genta, *Dalla Restaurazione al Risorgimento. Diritto, diplomazia, personaggi*, Torino, Giapichelli, 2012, p. 57.

27. Emanuele Pes di Villamarina, *La Révolution piémontaise de 1821 e altri scritti*, Torino, Centro Studi Piemontesi, 1972, p. 25.

l'entità di questo non la cede a tanti, trattandosi di tanti individui rispettabili e bisognosi, che hanno fame e che avrebbero desiderato almeno che si fosse imitato il provvido esempio dato dal S. Padre »²⁸.

L'enquête de l'automne 1814

Pour pallier cette condition précaire des religieux et rétablir, dans la mesure du possible, les ordres réguliers au Piémont, Victor-Emmanuel I^{er}, grâce à son Secrétariat d'État pour les Affaires intérieures, publie, les premiers jours de septembre, une circulaire visant à charger les intendants — par l'intermédiaire de leurs secrétaires — de dresser un inventaire des biens de l'Église. Le travail de ces personnes devra se concentrer sur deux objectifs exprimés directement dans la circulaire. En premier lieu, elles devront informer :

« di tutti li beni, ed effetti, capitali, e redditi d'ogni natura, inventuti ed esistenti in codesto territorio, spettanti prima dell'anno 1798 alle sopresse Corporazioni Religiose dell'uno, e dell'altro sesso, Ecclesiastiche, Laicali, Ordini militari, Abazie, Capitoli, Parrocchie, e Benefizj »²⁹.

En deuxième lieu, elles devront établir une liste de tous les couvents et des monastères existants en 1797, en indiquant explicitement quelle est leur condition, leur destination et si les bâtiments sont disponibles, aliénés ou s'ils peuvent être réaffectés.

La circulaire lance une enquête qui marque le point de départ pour la reconstruction des ordres réguliers au Piémont. Dans l'enquête, on intègre aussi la province de Novare, bien qu'elle ait eu une histoire différente par rapport au reste du Piémont à l'époque napoléonienne et que les intentions autrichiennes soient de la réunir au Milanais, tandis que la Savoie en est exclue, dans la mesure où, dans le traité de Paris, elle faisait encore partie du nouveau royaume de France.

Les données parviennent à Turin sur une période de trois mois³⁰ et, même si la circulaire était plutôt claire et si on avait envoyé des clarifications ultérieures à chaque intendance, les documents parvenus au Secrétariat ne sont pas très homogènes. En effet, certains rapports sont plutôt sommaires et expéditifs, comme celui presque inexistant d'Aoste, tandis que la majorité suit le modèle bureaucratique d'origine française, et d'autres encore — comme Turin — préfèrent un modèle descriptif.

Pour éviter de trop entrer dans le détail, nous n'avons retenu qu'un seul exemple, celui concernant l'intendance de Verceil. Le choix est dû à deux raisons :

28. Lettre du 2 juin 1814. Archivio Segreto Vaticano, *Segreteria di Stato*, Esteri, rubrica 257, busta 510.

29. Archivio di Stato di Torino, *Sezione Corte*, Materie Ecclesiastiche, Giunte e Commissioni Ecclesiastiche, mazzo 2 (da inventariare).

30. La première intendance qui fournit les données le 23 septembre est Acqui. Les dernières ne traitent pas les requêtes du Secrétariat de l'Intérieur avant la première moitié de décembre.

premièrement, le lien avec le territoire, du moment que l'unité d'appartenance de l'auteur est celle de la ville de Sant'Eusebio ; deuxièmement, parce que la documentation de la province de Verceil est parmi toutes l'une des plus soignées. Selon ce qu'écrivit l'intendant Giovanni Battista Picco dans sa lettre de réponse, la circulaire arrive à Verceil le 19 septembre 1814. Le 5 décembre suivant, ce même fonctionnaire envoie à Turin les données collectées et classées selon les instructions. La documentation envoyée au Secrétariat d'État est divisée en deux parties :

« Il primo di questi stati contiene tutti li Conventi, e Monasteri indistintamente con l'indicazione se appartengono ancora al Governo, oppure se siano stati venduti, ed in questo caso quale destinazione abbiano essi ricevuta. Nel secondo stato non sono indicati, che li Conventi, e Monasteri i quali o nono sono stati venduti, oppure sono stati semplicemente concessi dal Cessato Governo ad uso delle scuole »³¹.

Dans la seule ville de Verceil, seize monastères ou couvents sont recensés, soit de l'un soit de l'autre sexe, auxquels il faut ajouter les vingt instituts de la province, parmi lesquels quatorze masculins et six féminins (six à Trino ; deux à Crescentino, Fontaneto, Gattinara et Livorno ; un à Bianzé, Buronzo, Masserano, Moncrivello et Santhià). En considérant ces données selon une subdivision par ordres religieux, on peut séparer les deux réalités urbaines plus importantes (Verceil et Trino) du reste. À la veille des suppressions, en effet, dans les lieux de moindre importance, il n'y avait qu'un groupe de Franciscains dans ses différentes formes (à exception des Augustins à Buronzo et Livorno et des Ursulines à Bianzé et Fontaneto Po). À Trino, au contraire, il y avait trois instituts masculins et trois féminins : les Carmélites, les Dominicains et les Franciscains. Dans le chef-lieu, la géographie ecclésiastique semble avoir été plus variée ; il y avait en effet trois couvents d'Augustins (deux d'hommes et un de femmes), quatre de la famille des Franciscains (trois masculins et un féminin), deux Dominicains (un par sexe), deux monastères de Bénédictines, un de Visitandines et un de Bernardines. De plus, il y avait une maison des Chanoines du Latran, une de Carmélites et une de Barnabites³².

Selon le travail réalisé par l'intendant Picco dans la ville de Verceil, huit bâtiments ont été vendus³³ et, le plus souvent, ils ont été transformés en maisons privées, tandis que huit relèvent encore de la propriété du domaine. Parmi ceux-ci, le couvent Saint-Bernard, auparavant siège des Augustins, fut transformé en un tribunal de première instance ; le couvent de Sainte-Marguerite fut transformé en une des six retraites pour sœurs voulues par le gouvernement ; le monastère des Visitandines (Visitation) fut changé en établissement d'enseignement ; celui

31. Archivio di Stato di Torino, *Sezione Corte, Materie Ecclesiastiche, Giunte e Commissioni Ecclesiastiche*, mazzo 2 (da inventariare).

32. Nous pouvons constater cela également dans le long travail de Paola Notario sur la vente des biens nationaux du Piémont napoléonien. Paola Notario, *La vendita dei beni nazionali in Piemonte nel periodo napoleonico (1800-1814)*, Milano, Banca Commerciale Italiana, 1980, pp. 287-308.

33. Saint-Marc (Augustins), Notre Dame de l'Assomption (Capucins), Saint-Paul (Dominicains) en partie archives municipales, Saint-François (Mineurs conventuels) en partie devenu hôpital militaire, Vierge Marie de Bethléem (Mineurs observants) devenu cimetière, Sainte Annonciade (Augustines), Sainte-Agathe (Bénédictines) et enfin Saint-Pierre (Bénédictines).

de Saint-Christophe des Barnabites devint le siège de l'intendance. L'édifice monumental de Saint-André (auparavant siège des Chanoines du Latran), le couvent des Carmélites (Vierge Marie des Grâces), celui de Sainte-Claire, des Franciscaines et en dernier lieu, celui du Saint-Esprit des Bernardines sont devenus des édifices militaires. *Extra moenia*, presque tous les bâtiments ont été vendus, à l'exception du couvent de *Maria Vergine Assunta* et *Sancto Filippo Neri* de Crescentino (anciens Oratoriens), celui de la Vierge Marie des Grâces de Livorno (Augustins), les couvents franciscains de Moncrivello et de Santhià, et le couvent des Dominicains de Sainte-Catherine à Trino.

La Commission ecclésiastique

Pendant que les travaux étaient en pleine réalisation au sein de chaque intendance, pour offrir à la cour de Turin un aperçu de la géographie ecclésiastique le plus complet possible, Victor-Emmanuel I^{er} décide de rétablir le Conseil des Matières Ecclésiastiques³⁴, typique du XVIII^e siècle. À la suite des nouvelles tendances universalistes de l'Église catholique et du parallélisme entre restauration politique et restauration religieuse³⁵, dans le *regio viglietto* institué par la commission ecclésiastique, écrit à la main à Stupinigi le 16 novembre 1814, le souverain de Savoie affirme :

« Nulla standoci maggiormente a cuore, quanto il ristabilimento di tutti gli oggetti, che hanno rapporto alla Religione, i quali negli ultimi tempi furono pur troppo alterati, e sconvolti, abbiamo rivolte le nostre cure, onde poterne riparare gli scorsi discorsi »³⁶.

Les questions dont cette commission ecclésiastique renouvelée (composée de douze membres³⁷) devra s'occuper sont : la restauration des diocèses existant avant la réforme napoléonienne³⁸ ; le rétablissement des séminaires et des paroisses supprimés ; la reconstitution des chapitres des cathédrales ; la réintégration des bénéfices ecclésiastiques ; le rétablissement de couvents et des monastères pour

34. Maria Teresa Silvestrini, *La politica della religione. Il governo ecclesiastico sabauda del XVIII secolo*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 103-111.

35. Fabio Franceschi, *La condizione degli enti ecclesiastici in Italia nelle vicende politico-giuridiche del XIX secolo*, Napoli, Jovene, 2007, pp. 49-54.

36. Archivio di Stato di Torino, *Sezione Corte*, Materie Ecclesiastiche, Giunte e Commissioni Ecclesiastiche, mazzo 1 (da inventariare), *Copia del Regio Viglietto 16 novembre 1814*.

37. La commission est composée du comte Gioacchino Adami de Cavagliano (président), de Carlo Cerruti de Castiglione Falletto, premier Président du Senat de Piémont, de Francesco Brea de Rivera, contrôleur général des Finances, de Pio Girolamo Vidua de Conzano, Secrétaire d'État pour les Affaires Intérieures, de Guglielmo Borgarelli, avocat général de S.M., de Giuseppe Massimino Ceva de S. Michele, président du Conseil des Finances, du sénateur Gaspare Michele Gloria, d'Emanuele Gonetti, vicaire général de Turin, du théologien Felice Botta, confesseur du roi, du père Vincenzo Maria Alloati, professeur à l'Université Royale, de l'avocat du collège Refrancore et enfin de l'Econome général de' Benefizj.

38. Tomaso Chiuso, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai giorni nostri*, vol. II, Torino, Giulio Speirani, 1887.

les réguliers ; la création de communautés de prêtres séculiers et, enfin, la restauration des œuvres pies, des confréries et de l'Ordre des Saints Maurice et Lazare. Afin que le travail soit effectué au plus vite, dans le même « *viglietto* », le souverain divise la commission en deux sections. La première doit s'occuper des quatre premiers points, c'est-à-dire — *grosso modo* — des questions inhérentes au « clergé séculier » ; la deuxième se focalise sur les réguliers et sur les communautés séculières et laïques.

La seconde sous-commission se réunit pour la première fois le 30 novembre 1814 et continuera pendant presque un an à se réunir une fois par semaine. Entre temps, les intendances ont achevé les enquêtes de contrôle sur l'état des édifices et, à l'automne, certains ordres religieux ont déjà demandé à reprendre possession de leurs patrimoines mobiliers et immobiliers. Pour conclure, et faire une synthèse du travail de cette II^e section, nous pouvons tenter de répondre à deux questions : où rétablir les maisons des religieux ? quels sujets peuvent en faire partie ?

Le « *modus operandi* » est illustré le 5 février 1815 par une réunion de la commission ecclésiastique en sections conjointes. En ce qui concerne les religieux qui peuvent rentrer dans les cloîtres et dans les couvents, il est nécessaire que les postulants soient évalués à la fois par le père général de l'ordre concerné (par un visiteur général), mais aussi par un membre de l'administration publique afin que soient choisis seulement

« que “soggetti” il di cui fermo contegno punte non venne alterato dalle scorse funeste vicende, onde sperare a ragione che la condotta di quelli nuovamente richiamati all'osservanza dei loro religiosi statuti riesca di pubblica esemplare edificazione, ed imprima nell'animo dei sudditi di S.M. il più costante fervore, e la più profonda venerazione per la cattolica Religione »³⁹.

De plus, vu le nombre limité de réguliers pour chaque ordre, la commission demande aux pères généraux et à l'administration de regrouper le plus possible les religieux d'un même ordre.

Le choix du lieu où rétablir les maisons des religieux et des religieuses apparaît plus complexe. Dans ce cas, il est nécessaire de souligner que la commission, tout en s'en tenant à une vision idéaliste, agit de manière pragmatique ou — terme cher aux historiens du droit de la Restauration — selon un schéma éclectique⁴⁰. En effet, si d'une part, on demande la réintégration des revenus et des pensions accordés aux ecclésiastiques par l'ancien édit royal du 13 octobre 1798, de l'autre, on juge indispensable, afin de dresser un projet global de réintégration des ordres réguliers dans le système ecclésiastique des États de Savoie, de tenir compte de la situation spécifique de toutes les unités (couvent ou monastère) révélée par l'enquête de l'automne précédent. Ce n'est donc pas un hasard si la commission souligne explicitement que :

39. Archivio di Stato di Torino, *Sezione Corte, Materie Ecclesiastiche, Giunte e Commissioni Ecclesiastiche*, mazzo 1 (da inventariare), *Verbali della Commissione Ecclesiastica*.

40. Enrico Genta, « Eclettismo giuridico della Restaurazione », in *Rivista di Storia del Diritto Italiano*, n. LX, 1987, pp. 285-309.

« Crede pure cosa utile e vantaggiosa il ricorrere per ottenere la facoltà di concorrere alla manutenzione di una Casa Religiosa sprovvista di mezzi, o riconosciuti insufficienti, coi fondi eccedenti il bisogno alla sussistenza di quella, cui la sorte ha conservato nella sua massima parte i di lei redditi, come si può facilmente riconoscere dalla stato generale del reddito totale di ciascun istituto »⁴¹.

En outre, la commission attend la formation d’au moins une maison par siège épiscopal et par « grande commune », presentant en outre la nécessité que « soient rétablis un couvent pour l’observance, et un autre pour le noviciat pour chaque institut régulier ». En ce qui concerne les ordres mendiants, la commission semble être plutôt claire : à l’exception des villes plus peuplées, on ne devrait pas rouvrir plus d’un couvent par municipalité. La raison n’est pas due cependant à un réflexe implicite de josphisme : en demandant de vivre de la charité comme des mendiants dans un lieu déterminé, on court le risque de voir « diminuer leurs aides d’urgences [qui peuvent leur être allouées], qui sont liées à la charité chrétienne ».

Projet de rétablissement des maisons religieuses

Au printemps 1815, la commission ecclésiastique, qui était la même que celle des Cent-Jours, après avoir évalué les demandes envoyées par les ordres⁴², et suite à ce qui s’est passé dans l’État pontifical et dans les autres États italiens⁴³, présente à Victor-Emmanuel I^{er} un projet organique de « Rétablissement des Maisons Religieuses pour hommes et femmes ». Face à 120 suppliques d’instituts réguliers⁴⁴, le texte prévoit la réouverture et la dotation de 36 maisons aux religieux de sexe masculin⁴⁵, y compris 8 maisons d’Oratoriens et 5 de Dominicains, et de 28 couvents ou monastères pour femmes, outre, on présume, la constitution de 21 maisons de « mendiants ». Dans ce cas également, comme cela a eu lieu pour l’enquête de l’année précédente, retenons exclusivement la province de Verceil, renvoyant aux annexes documentaires le projet dans son ensemble.

La restauration des réguliers dans les terres autour de Verceil semble plus lente par rapport à d’autres régions du Piémont. Le collège des Jésuites, étant définitivement perdu dans ce premier projet, la commission ecclésiastique décide la dotation

41. Archivio di Stato di Torino, *Sezione Corte, Materie Ecclesiastiche, Giunte e Commissioni Ecclesiastiche*, mazzo 1 (da inventariare), *Verballi della Commissione Ecclesiastica*.

42. *Ibid.*

43. Pour un regard synthétique, mais complet, il faut se référer à Guido Verucci, « Chiesa e società nell’Italia della Restaurazione », in Aa. Vv., *La Restaurazione in Italia strutture ed ideologie. Atti del XLVII congresso di Storia del Risorgimento Italiano*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, 1976, pp. 147-211. De manière plus approfondie, Cosimo Semeraro, *Restaurazione, Chiesa e Società. La « seconda ricupera » e la rinascita degli ordini religiosi nello Stato Pontificio (Marche e Legazioni 1815-1823)*, Roma, Las, 1982.

44. Archivio di Stato di Torino, *Sezione Corte, Materie Ecclesiastiche, Giunte e Commissioni Ecclesiastiche*, mazzo 3 (da inventariare). *Progetto di ristabilimento di Case per Maschij e Progetto per lo ristabilimento e dotazione delle Monache*, 1815.

45. Y compris huit maisons d’Oratoriens, cinq de Dominicains, trois de Bénédictines et trois de Somasques.

de quatre maisons, toutes dans la ville de Verceil. Au début, figurent « *I Somaschi per l'orfanotrofio dipendenti dai medesimi* » avec une dotation pareille à celle de la précédente administration (2000 francs). Ensuite, on décide l'institution d'un couvent de Dominicains dans les locaux de Saint-Dominique ou, au choix, dans ceux de Saint-Christophe. La dotation de ces derniers sera garantie par les revenus des fermes réparties dans la province et par les revenus des biens propriétés de l'ordre de la commune de Trino, où l'on ne prévoit pas la réouverture du couvent. Toujours dans le cadre de la famille de l'ordre des Prêcheurs, on décide de rétablir un couvent féminin, à établir dans le bâtiment de Sainte-Claire ou dans celui de Sainte-Marguerite (bâtiment dédié à la fonction de retraite pour les religieux « supprimés »). La dotation de cet institut est de 11 049 francs auxquels on doit ajouter 3000 francs supplémentaires « en annualité de revenu ». Enfin, la commission choisit le bâtiment de Saint-André pour implanter un couvent des Mineurs Observants⁴⁶.

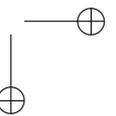
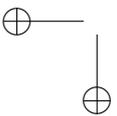
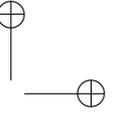
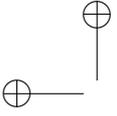
Le projet proposé par la commission sera globalement ignoré, toutefois les travaux de la commission continueront encore longtemps, et le retour des réguliers sera ambivalent. D'une part, en effet, certains ordres peinent à trouver de nouvelles vocations et certains d'entre eux ne rentreront pas dans les États des Savoie⁴⁷ ; de l'autre — au contraire —, l'on assiste à la montée en puissance de nouveaux ordres réguliers et séculiers qui donnent un élan au monde ecclésiastique subalpin⁴⁸. Ce phénomène d'expansion persistera jusqu'à la moitié du siècle, lorsque seront modifiés les principes idéologiques du rapport de l'État avec les réguliers — non plus soutiens d'une souveraineté réacquise, mais obstacles à la nouvelle bourgeoisie dominante. Le législateur sarde commencera alors une politique néo-juridictionaliste en faveur, au moins partiellement, du clergé séculier par une nouvelle suppression des réguliers en 1855⁴⁹.

46. Archivio di Stato di Torino, *Sezione Corte, Materie Ecclesiastiche, Giunte e Commissioni Ecclesiastiche*, mazzo 3 (da inventariare). *Progetto di ristabilimento di Case per Maschij e Progetto per lo ristabilimento e dotazione delle Monache*, 1815.

47. Les Théatins, les Trinitaires, les Minimes et les Grands Carmes n'en faisant pas non plus partie.

48. « Malgré la persistance du monachisme dans les pays épargnés par les armées de la Révolution, malgré la réapparition de certains Ordres à l'époque napoléonienne, on peut dire que la vie régulière n'existe pratiquement plus au début du XIX^e siècle. Or, dans les années qui suivent la chute de l'Empire, on assiste à un brusque mouvement de renaissance, tel que l'Histoire n'en a pas connu d'équivalent par son ampleur et par sa complexité, et qui se poursuit pendant plus d'un demi-siècle ». Henry Marc-Bonnet, *Histoire des Ordres Religieux*, Paris, PUF, 1955, p. 118.

49. Gian Domenico Tiepolo (dir.), *Leggi ecclesiastiche*, Torino, Utet, 1881. Synthétique, mais utile : Faustino De Gregorio, *La legislazione sardo-piemontese e la reazione cattolica (1848-1861). Con particolare riferimento al dibattito parlamentare*, Soveria Mannelli, Rubettino, 1999.



**L'ÉDUCATION JÉSUISTE COMME *INSTRUMENTUM REGNI*
PENDANT LA RESTAURATION AU PIÉMONT.
LE CAS DU COLLÈGE-INTERNAT DE NOVARE SOUS LA
DIRECTION DE LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO (1818-1822)**

CINZIA SULAS

Université La Sapienza, Rome

LA PRÉSENTE ÉTUDE propose d'évoquer les premiers pas de la carrière ecclésiastique et administrative du jeune jésuite Prospero Luigi Taparelli d'Azeglio dans le royaume de Piémont-Sardaigne entre 1818 et 1822, période de double restauration : celle de la monarchie savoyarde et celle de la Compagnie de Jésus. Cette double restauration ouvre un champ de recherche très vaste, mais l'analyse sera limitée à des questions assez précises, qui vont former comme les fils de la chaîne de ce bref essai : pourquoi le gouvernement sabaudo-piémontais a-t-il décidé de confier la direction du « *Collegio-Convitto* » et des écoles aux Jésuites ? Comment, selon quelle stratégie et par quels moyens, Taparelli a-t-il géré les relations entre la Compagnie, d'un côté, et le gouvernement et la population, de l'autre ? Quels sont les points critiques dans la genèse de cette alliance entre Royaume de Sardaigne et Compagnie de Jésus tournant autour de la réorganisation de l'instruction publique entre 1814 et 1822 ?

Nous allons essayer de répondre à ces questions en utilisant principalement des documents d'archives et précisément des correspondances de Taparelli et de quelques autres pères jésuites à Novara avec le père Général à Rome et avec les autorités publiques du Piémont (le censeur des écoles et des universités). Mais avant de tisser, sur cette chaîne de questions, la trame des réponses, il est nécessaire de présenter la figure de Luigi Taparelli en deux paragraphes introductifs : un bref compte rendu bibliographique donnant une idée générale des diverses interprétations qu'on a données jusqu'à aujourd'hui de son œuvre et de sa pensée ; ensuite

un bref aperçu sur le milieu culturel et spirituel de la famille Taparelli d’Azeglio entre les dernières années du XVIII^e siècle et 1814. Sur le fond de ce milieu, le troisième paragraphe analysera l’introduction dans le monde ecclésiastique et politico-administratif de Luigi Taparelli. Un approfondissement de cette période, quelque peu ignorée, sinon méconnue, par les spécialistes de Taparelli, permet d’observer de près et dans une perspective tout à fait singulière les dynamiques plus vastes, à la fois d’alliance et de conflit, de la « nouvelle » Compagnie¹ par rapport aux pouvoirs civils et religieux qui avaient décidé et réalisé à la fois sa suppression et son rétablissement.

Introduction bibliographique

Luigi Taparelli d’Azeglio naquit à Turin en 1793, fils de deux nobles piémontais, Cesare Taparelli d’Azeglio et Cristina Morozzo, et mourut à Rome en 1862. Sous le nom de Luigi, il devint membre de la Compagnie de Jésus en 1814, l’année même de sa restauration. Après son entrée dans la Compagnie, il obtint d’importants charges politico-administratives, et son action a laissé des traces importantes aussi bien dans la reconstruction de l’histoire de la Compagnie de Jésus à son nouveau début (il fut parmi les fondateurs de la revue jésuite *Civiltà cattolica*) que dans le *Risorgimento* italien.

Sur le plan de l’histoire de la pensée, non moins que sur celui de la vie publique, Taparelli a traversé, et dans une certaine mesure marqué, les changements des rapports entre pouvoirs civils et religieux pendant l’époque de la Restauration et à l’aube du *Risorgimento* ; en témoigne notamment l’itinéraire éditorial de son œuvre principale, le *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, publiée la première fois entre 1840 et 1843², traduite en plusieurs langues, corrigée et augmentée trois fois par l’auteur et rééditée à plusieurs reprises jusqu’à 1949³. L’écho de la pensée de Taparelli se retrouve dans différents contextes du magistère pontifical : Léon XIII, au cours d’une audience accordée au *Collegio Germanico*, rappela qu’il avait été lui-même élève de Taparelli au Collège romain⁴ ; Pie XI recommanda à plusieurs reprises l’étude de ses œuvres : une première fois

1. À l’occasion du bicentenaire de la reconstitution de la Compagnie, plusieurs colloques et publications ont été consacrés au sujet ; nous nous limitons à citer ici les trois lectures qui ont le plus marqué nos réflexions historiographiques et méthodologiques : Robert Danieluk, « La reprise d’une mémoire brisée », *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 75 (2006), pp. 269-308 ; Martin M. Morales, « La ricostituzione della Compagnia di Gesù. Una riflessione storiografica », *La Civiltà Cattolica*, n. 3941, 6 septembre 2014, pp. 375-389 ; Pierre-Antoine Fabre, Patrick Goujon, *Suppression et rétablissement de la Compagnie de Jésus (1773-1814)*, Namur, Lessius, 2014. Les trois textes présentent des réflexions sur le passage de la suppression à la restauration et sur la lecture historique, interne et externe à la Compagnie elle-même, passage marqué par le binôme continuité-rupture.

2. Luigi Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, 5 vol., Palermo, Muratori, 1840-1843.

3. Pour les différentes éditions et traductions du *Saggio*, Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. VII, Louvain, Ed. de la Bibliothèque S.J., 1960, pp. 1862-1866.

4. Robert Jacquin, *Taparelli*, Paris, Lethielleux, 1943, p. 291, n. 113.

en 1927, pendant un discours aux dirigeants de la Fédération Universitaire Catholique, en donnant ainsi l'élan à la *Civiltà Cattolica* pour rééditer l'*Essai* en 1928 ; une deuxième fois en 1929, dans l'encyclique *Divini illius magistri* sur l'éducation chrétienne de la jeunesse⁵. Enfin, le pape Paul VI en 1968, durant une audience générale dédiée au thème de l'exercice de l'autorité ecclésiastique comme service, cita le même ouvrage comme référence importante à ce sujet⁶.

Mais au-delà de ces références explicites et ponctuelles, la figure et l'œuvre de Taparelli, après sa mort, ont été intégrées dans la catégorie très floue du néothomisme⁷ : surtout après *Aeterni patris*, l'encyclique de 1879 par laquelle Léon XIII sanctionna et promut officiellement le « retour » à la philosophie thomiste, Taparelli fut identifié comme l'un des pères du néothomisme italien, et à ce titre souvent cité dans les débats sur le droit naturel et dans l'histoire de la philosophie. L'inclusion de Taparelli dans le néothomisme demeure aujourd'hui une opinion répandue et majoritaire chez les auteurs qui se sont intéressés plus ou moins directement à lui⁸ ; cependant, il me semble que personne n'a cherché à expliquer la référence et l'attachement de Taparelli au thomisme, les présupposés intellectuels et historiques qui l'ont poussé à choisir le thomisme — ou plutôt, pour utiliser sa propre terminologie, le « péripatétisme » — comme la philosophie la plus adaptée à son temps, et à laquelle il aurait voulu conformer l'enseignement public comme l'enseignement jésuite ; présupposés qu'il est aujourd'hui plus facile d'identifier grâce aux études des trente dernières années sur l'hétérogénéité du néothomisme (qui apparaît ainsi comme une catégorie assez floue, géographiquement et chronologiquement dispersée), sur les conditions socio-politiques du développement des pensées philosophiques nationales⁹ et sur la situation spécifique des membres de la Compagnie de Jésus entre suppression et reconstitution de l'Ordre¹⁰. Il n'est pas possible d'analyser ici le lien entre Taparelli et le néothomisme, mais le sujet sera tout de même esquissé dans la mesure où les documents que nous allons analyser l'imposeront.

Un autre contexte bibliographique, plus éloigné des buts de notre travail, est celui de l'histoire des idées, qui s'est intéressée à Taparelli surtout pour ses réflexions

5. *L'Osservatore Romano*, 23 dicembre 1927 ; *Discorsi di Pio XI*, vol. I 1922-1928, Torino, S.E.I., 1960, pp. 742-748.

6. *L'Osservatore romano*, 10 ottobre 1968.

7. Pour l'histoire du néothomisme et de la néoscholastique, catégories historiographiques très floues et non réductibles à un modèle unique : E. Coreth et al., *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19 und 20 Jahrhunderts*, 3 vol., Graz-Wien-Köln, Styria, 1987-1990 ; *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*, éd. Ruedi Imbach et Alfonso Maierù, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1991 ; *Identità nazionali e valori universali nella moderna filosofia*, éd. G. Piaia et Riccardo Pozzo, Padova, Cleup, 2008, 281 p.

8. Parmi les nombreux articles qui lient explicitement le parcours intellectuel de Taparelli à la naissance du néothomisme, l'ouvrage le plus récent qui récapitule la bibliographie sur ce sujet est celui de Gianpaolo Dianin, *Luigi Taparelli D'Azeglio (1793-1862). Il significato della sua opera al tempo del rinnovamento neoscolastico per l'evoluzione della teologia morale*, Roma, Pontificio Seminario Lombardo, 2000.

9. Ci-dessus, n. 7.

10. Ci-dessus, n. 1.

dans les champs du droit¹¹ et de l'économie¹², et qui fait référence à son œuvre de publiciste et de polémiste dans la *Civiltà Cattolica* et aux dernières éditions de l'*Essai*. Enfin, un troisième ensemble bibliographique est constitué par la littérature historiographique sur le *Risorgimento*¹³, et plus généralement sur les rapports entre Église et État italien : de l'époque des accords du Latran (1929), en passant par celle du « compromis historique » entre le Parti communiste italien et le parti de la Démocratie chrétienne durant les années 1960-1970¹⁴, jusqu'à la critique historique plus « positiviste » des années 1980¹⁵, Taparelli a été décrit des manières les plus diverses, de « de Maistre italien »¹⁶ jusqu'à « libéral modéré »¹⁷. Souvent interprétée par rapprochement ou par contraste avec celle de célèbres catholiques libéraux¹⁸, la pensée de Taparelli a été vue tantôt comme intransigeantisme et tra-

11. Pour ne citer que les plus classiques, Giovanni Ambrosetti, « Diritto come potere e diritto come ordine nel pensiero del Taparelli », in *Miscellanea Taparelli. Raccolta di studi in onore di Luigi Taparelli D'Azeglio S.J. nel primo centenario della morte*, Roma, Pontificia Università Gregoriana e *Civiltà Cattolica*, 1964, pp. 1-26 ; Marcel Prelot « Taparelli d'Azeglio et la renaissance du droit naturel au XIX^e siècle », in *Le Droit naturel*, Paris, P.U.F., 1959, pp. 191-204. Sur le même thème mais d'une perspective d'histoire du magistère catholique, Daniele Menozzi, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Bologna, Il Mulino, 2012. Pour ce qui concerne le droit international, A. Brucculeri, « Un precursore italiano della società delle nazioni », in *Civiltà Cattolica*, (1926) I, pp. 395-405 ; II, pp. 28-37, 121-131 ; Robert Jacquin, « L'ordre international d'après Taparelli », in *Contribution des théologiens au droit international moderne*, Paris, Pedone, 1939 ; Luciano Pereña, « La autoridad internacional en Taparelli », in *Miscellanea Taparelli, op. cit.*, pp. 405-432.

12. Thomas Behr, « Luigi Taparelli and a Catholic Economics » in *Journal of Markets & Morality* 14 (2011), pp. 607-6011 ; *id.*, « Luigi Taparelli and Social Justice : Rediscovering the Origins of a ' Concept », in *Social Justice in Context* 1 (2005) : 3-16 ; *id.*, « Luigi Taparelli's Natural-Law Approach to Social Economics », in *Journal des Économistes et des Études Humaines* 13, (2003), pp. 213-33 ; *id.*, « Luigi Taparelli D'Azeglio, SJ (1793-1862) and the Development of Scholastic Natural-Law Thought as a Science of Society and Politics », in *Journal of Markets & Morality* 6 (2003), pp. 99-115 ; S. Solari, D. Corrado, « Social Justice and Economic Order According to Natural Law », in *Journal of Markets & Morality* 14 (2009), pp. 47-62.

13. Pour s'orienter parmi les plus importantes interprétations du *Risorgimento* : Walter Maturi, *Interpretazioni del Risorgimento*, Torino, Einaudi, 1962, 808 pp.

14. F. Rodano, « Risorgimento e democrazia », *La rivista trimestrale*, 1 (1962), pp. 63-130 et 163-195 ; G. De Rosa, *I gesuiti in Sicilia e la rivoluzione del '48*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1963 ; un tout autre point de vue chez Cantoni qui édite à nouveau certains articles de Taparelli, *La libertà tirannia – Saggi sul liberismo risorgimentale*, Roma, Edizioni di Restaurazione Spirituale, 1960, 87 p., et qui rejoint l'interprétation du *Risorgimento* donnée par Augusto Del Noce, « Per una interpretazione del Risorgimento », *Humanitas*, 16 (1961), I, pp. 16-40 ; *id.*, « Interpretazioni revisionistiche e interpretazione "storica" del Risorgimento », *Civitas*, 12 (1961), pp. 15-34.

15. Francesco Traniello, « La polemica Gioberti-Taparelli sull'idea di nazione e sul rapporto tra religione e nazionalità », in *Popolo, nazione e storia nella cultura italiana e ungherese dal 1789 al 1850*, éd. V. Branca et S. Graciotti, Firenze, Leo S. Olschki, 1985, pp. 295-316.

16. Volt, « Il de Maistre italiano », *Critica fascista*, anno II, 1924, p. 445 ; W. Prosperetti, « Intorno al pensiero politico del P. Luigi Taparelli d'Azeglio », *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, anno XV, 1935, pp. 506-527.

17. Pietro Pirri, *Carteggi del p. Luigi Taparelli d'Azeglio della Compagnia di Gesù*, Torino, Bocca, 1932, p. 22.

18. Eugenio Di Carlo, *Una polemica tra V. Gioberti e P. L. Taparelli intorno alla nazionalità*, Palermo, Tip. Nazionale, 1919 ; *id.*, *Un carteggio inedito del P. L. Taparelli D'Azeglio coi fratelli Massimo e Roberto*, Roma, A.R.E., 1926 ; *id.*, *Uno scambio di lettere tra P. Balbo e P. L. Taparelli d'Azeglio*, Torino-Milano, Paravia, 1925 ; *id.*, « Tre lettere inedite del padre Luigi Taparelli D'Azeglio al V. Gioberti », *Rivista di filosofia*, anno XIII, n. 4 (1921) ; M. Krienke, « Rosmini anticipatore della svolta personalistica nell'etica sociale cristiana. Contemporaneamente un contributo alla determinazione del rapporto tra Rosmini e

ditionalisme catholique, tantôt comme libéralisme modéré. Ces fortes oscillations signalent la complexité et la difficulté d'interprétation de cet auteur, qui engendre en même temps des lectures divergentes et souvent contradictoires.

En réalité, l'itinéraire intellectuel de Taparelli a connu des nombreux changements et passages à travers les différents mouvements politiques et intellectuels qui agitaient l'Italie et la France ; mais il faudrait justement les étudier en tant que *passages*, c'est-à-dire comme des processus de changement et non en ne considérant que l'une des extrémités du trajet accompli, en biffant ainsi les conditions profondes de ces résultats.

Profil chrono-historique de la famille Taparelli d'Azeglio

Les pérégrinations de la famille piémontaise Taparelli d'Azeglio suivirent les événements de la grande histoire française et italienne : entre 1800 et 1802, la défaite de Marengo et l'annexion consécutive du Piémont à la France décidèrent Cesare Taparelli d'Azeglio, le père de Prospero, à partir avec sa famille en exil volontaire à Florence¹⁹ ; en 1807, un décret de Napoléon ordonnant le rapatriement forcé des Piémontais réfugiés hors de l'Empire les obligea pourtant à revenir à Turin²⁰. Le choix de l'exil volontaire avait été motivé chez Cesare²¹, membre de l'aristocratie militaire piémontaise, par ses sentiments d'attachement à sa patrie et à son propre honneur²² et par son obéissance à l'Église et au souverain.

Ce profond sens de l'honneur était inscrit dans une structure sociale et spirituelle précise qui s'exprimait dans la participation de Cesare à l'*Amitié chrétienne*²³, une association élitiste d'ecclésiastiques et de laïcs fondée en 1778 par un ancien jésuite, Nicolas-Joseph-Albert von Diessbach²⁴, qui eut un rôle très important en ce qui concerne la survivance de l'« identité jésuite »²⁵ pendant la suppression de

Taparelli sull'etica del diritto », *Synaxis*, n. 30/2 (2012), pp. 118-127.

19. Massimo d'Azeglio, *I miei ricordi*, vol. I, Firenze, Barbera, 1867, pp. 74-75.

20. Robert Jacquin, « Sul rimpatrio d'illustri piemontesi fuorusciti sotto l'Impero napoleonico », *Rassegna italiana*, novembre 1936, pp. 882-886.

21. Guido Verucci, « Cesare Taparelli d'Azeglio », in *I Cattolici e il liberalismo dalle « amicizie cristiane » al modernismo*, Padova, Liviana, 1968, pp. 52-62.

22. Un portrait de Cesare d'Azeglio est donné par sa femme dans un manuscrit publié par Adolfo Omodeo, *Aspetti del cattolicesimo della Restaurazione*, Torino, Einaudi, 1946, pp. 181-207 ; une autre source importante est le fils cadet, Massimo d'Azeglio, *I miei ricordi*, op. cit.

23. Sur l'histoire et la structure de cette association, Candido Bona, « *Le amicizie* ». *Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Torino, Deputazione Subalpina di storia patria, 1962 ; P. B. Lanteri, *Scritti e documenti d'archivio*, I-IV, Roma-Fossano, Esperienze, 2002.

24. Pietro Stella, « Diessbach, Nikolaus Joseph Albert », *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 39, Roma, Treccani, 1991, pp. 791-794.

25. La mise en question de la catégorie historique d'« identité jésuite » pendant la suppression a été abordée par Anne-Sophie Gallo, « Réflexions et jalons pour une histoire de l'« identité jésuite » pendant la suppression de la Compagnie de Jésus (1762-1814) », in *Europa Moderna. Revue d'histoire et d'iconologie*, n. 3 (2012), pp. 101-124. Plus spécifiquement sur le contexte piémontais, B. Signorelli, « I gesuiti sabaudi durante la soppressione », in *Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strate-*

l'ordre. Il s'imposa aussi par ses écrits qui ont beaucoup contribué à énoncer l'idée que l'affirmation du « libre examen » introduit par la Réforme de Luther était à l'origine de toutes les dégénéralions révolutionnaires modernes, idée destinée à se développer et à devenir un lieu commun de la culture catholique antiprotestante et de l'interprétation historique de la pensée politique contre-révolutionnaire de la Restauration²⁶.

Les *Lois de l'Amitié* proclamaient « un attachement inviolable pour le Saint-Siège, une soumission parfaite envers notre Évêque, et une fidélité entière envers notre Souverain »²⁷ et s'opposaient ainsi à la législation ecclésiastique napoléonienne, qui imposait à l'Église, sur le plan de la doctrine, un gallicanisme et un jansénisme forcés²⁸ et, sur le plan de l'organisation²⁹, une décentralisation du gouvernement institutionnel et spirituel du Saint-Siège par rapport aux diocèses, et en général établissait un lien très étroit entre pouvoir civil et Église en subordonnant la seconde au premier.

Mais l'expérience de l'exil, encore que douloureuse et économiquement désavantageuse pour la famille, ne coïncida pas avec un total isolement. Au contraire, le passage des frontières incita Cesare d'Azeglio à adhérer parfaitement aux buts de *l'Amitié* : « faire circuler fortement et de toutes parts la sainte doctrine de Jésus Christ notre Seigneur surtout par les bons livres »³⁰ en amplifiant l'influence

gie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814), Milano, Vita e Pensiero, 2006, pp. 108-131 ; voir aussi, dans le même ouvrage, l'essai de M. Inglot, « L'accademia di Polock (1812-1820), ateneo della Compagnia di Gesù superstite in Russia », où l'auteur souligne le rôle d'intermédiaire de Joseph de Maistre, ambassadeur du roi de Sardaigne à la cour impériale de Russie, et ensuite fondateur avec Cesare d'Azeglio de *l'Amitié catholique* à Turin en 1817.

26. Sur le rôle de l'œuvre de Diessbach dans la généalogie des erreurs modernes, Giovanni Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, op. cit., p. 26, n. 9 ; Daniele Menozzi, *Intorno alle origini del mito della cristianità, Cristianesimo nella storia*, n. 5 (1984), p. 520. Pour une vision plus ample de la littérature sur Luther, qui est une source majeure de Diessbach : Lorenzo Perrone (s.d.), *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, en particulier Giovanni Miccoli, *Nota introduttiva*, pp. X et XV-XVI, et Daniele Menozzi, *La figura di Lutero nella cultura italiana del Settecento*, pp. 139-166.

27. Candido Bona, op. cit., p. 486.

28. Daniele Menozzi, *La chiesa, la rivoluzione e l'impero*, in *Storia della società italiana. L'Italia giacobina e napoleonica*, Milano, Teti, 1985. En ce qui concerne l'histoire du jansénisme en Italie, Mario Rosa, *Il giansenismo nell'Italia del Settecento : dalla riforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria*, Roma, Carrocci, 2014.

29. Daniele Menozzi, *L'organizzazione della chiesa italiana in età napoleonica, Cristianesimo nella storia*, n. 14/1 (1993), pp. 69-97.

30. Pio Bruno Lanteri, cit., vol. I, p. 1702. Matériellement, il s'agissait de construire un réseau de bibliothèques et d'imprimeries dans les villes les plus vivantes, intellectuellement et politiquement, de l'Europe de l'époque (Turin, Vienne, Milan, Paris) pour répandre les idéaux spirituels et politiques des amis chrétiens, qui pourraient être reconstruits aussi à partir des livres qu'ils sélectionnaient et faisaient circuler : les œuvres les plus représentatives vont des écrits fondateurs de la Compagnie de Jésus, tels que les *Exercices spirituels* ou les *Constitutions*, à la littérature spirituelle et politique non seulement des anciens jésuites mais aussi d'autres auteurs religieux et laïcs, représentatifs de la Réforme catholique et au-delà (François de Sales, Alphonse de Liguori, Thérèse d'Ávila, Louis de Bonald, Félicité de Lamennais, Carl Ludwig Haller). Roberto de Mattei, *La biblioteca delle amicizie. Repertorio critico della cultura cattolica nell'epoca della Rivoluzione 1770-1830*. Pour le contexte culturel large, voir Patrizia Delpiano, *Il governo della lettura : Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 213-289.

à travers la fondation d'un des premières périodiques catholiques italiens du XIX^e siècle, l'*Ape*³¹, qui diffusait, en les traduisant, les écrits des traditionalistes européens, français en particulier, et en développait les thèmes fondamentaux, telles la nécessité sociale de la religion, la généalogie des erreurs modernes, l'infaillibilité pontificale, sur la base des différentes exigences politiques.

Pendant cette période, Prospero, avec son frère Roberto, étudia à Sienne, dans le Collège des Tolomei, dirigé par les Piaristes et fréquenté par les enfants de l'aristocratie savoyarde hostile au régime napoléonien. Quoique Prospero ait eu sa première instruction loin du ferment intellectuel et spirituel de Florence, ce très bref aperçu de la figure imposante du père dans l'entourage supranational des *Amicités* nous était nécessaire pour comprendre le milieu socio-intellectuel dans lequel Prospero entrerait une fois revenu à Turin en 1807, où son père prit lui-même en charge l'éducation de son fils³².

En 1809, un autre décret impérial troubla la famille : Prospero fut recruté comme élève à l'École de Saint-Cyr et ensuite de Saint-Germain³³, mais son père mit en branle toutes ses relations diplomatiques pour éviter un dévouement aussi outré envers l'usurpateur. L'archevêque de Turin³⁴, Giacinto della Torre (1757-1814), fut l'intermédiaire principal de l'affaire : il envoya, par le truchement du ministre de Cultes, Bigot de Prémeneu, une lettre à l'empereur en lui demandant de l'exempter de cette obligation en raison de sa vocation ecclésiastique éprouvée et finalement, en 1810, Napoléon accorda la dispense.

Après coup, Taparelli attribua la découverte de cette vocation ecclésiastique à un événement précis³⁵, à peu près contemporain de son recrutement militaire : le sacrement de la pénitence qu'il reçut au terme d'une retraite spirituelle dirigée par le théologien Maria Fortunato Guala dans la campagne piémontaise de Lanzo, où les « amis » chrétiens avaient édifié un sanctuaire consacré à saint Ignace de Loyola et une maison pour les retraites spirituelles. Cette explication rétrospective, quelle que soit sa véridicité factuelle, nous ramène à l'ambiance spirituelle qui enveloppait le quotidien de Prospero et de ses frères, bien qu'avec des résultats fort différents³⁶. En 1811, Prospero reçut les ordres mineurs³⁷ et commença à étudier la théologie auprès de l'Oratoire de saint Philippe Néri et à fréquenter l'Académie ecclésiastique³⁸, où ses maîtres furent Lanteri et Guala, qui enseignaient la théologie morale, inspirée de la morale d'Alphonse de Liguori, et qui incitaient les jeunes

31. Alessandro Galante Garrone, « I giornali della restaurazione 1815-1847 », in *La stampa italiana del Risorgimento*, Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 1-247.

32. Robert Jacquin, *op. cit.*, pp. 21-22.

33. Toutes les circonstances sont évoquées, à l'aide de nombreux documents officiels, par Robert Jacquin, *op. cit.*, pp. 22-29.

34. Lettre de Mgr Giacinto della Torre, archevêque de Turin, au comte Félix Bigot de Prémeneu, publiée par Marie-Hyacinthe Laurent, « Quelques documents sur le P. Taparelli d'Azeglio », *Archivum historicum Societatis Iesu*, 34 (1965), p. 237.

35. Lettre de L. Taparelli à B. Lanteri, 1815, in Pietro Pirri, *Carteggi*, *op. cit.*, pp. 75-76.

36. Massimo d'Azeglio, *I miei ricordi*, *op. cit.*, pp. 129-131.

37. Marie-Hyacinthe Laurent, *op. cit.*, p. 250.

38. On trouve plusieurs lettres de Taparelli aux membres de cette Académie dans Pietro Pirri, *Carteggi*, *op. cit.*, pp. 58-79.

séminaristes à chercher dans les livres et les paroles de leurs professeurs universitaires les énoncés pouvant rappeler les doctrines jansénistes³⁹ et à les réfuter publiquement.

Le 20 mai 1814, Victor-Emmanuel I^{er} revint de Cagliari à Turin et Cesare Taparelli contribua à son accueil. Le rétablissement de la Maison de Savoie joua bien sûr en faveur de la famille Taparelli, qui se vit reconnaître le mérite de sa fidélité : alors que Pie VII revint à Rome le 24 mai, Cesare fut nommé ambassadeur par intérim du roi à Rome auprès du Saint-Siège et, le 14 juin 1814, Prospero accompagna le père à l’audience du souverain pontife pour lui rendre l’hommage et les félicitations de la cour de Turin pour son retour⁴⁰. Prospero, resta avec son père à Rome, où il s’engagea dans l’instruction et le soin spirituel de l’armée et des malades à la suite de Luigi Felici⁴¹, un ancien jésuite, fondateur de la *Pia unione del Sacro Cuore* et de la *Pia unione di S. Paolo apostolo*, introduite à Turin aussi par Bruno Lanteri⁴².

Le 7 août 1814, Pie VII signa la bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, un acte tout à fait singulier dans l’histoire pontificale par rapport aux ordres religieux, qui reconstituait la Compagnie de Jésus en dérogeant (§ 12) au Bref *Dominus ac redemptor* de Clément XIV, qui, quarante ans avant, l’avait supprimée : un rétablissement qui constitua une épreuve importante pour l’autorité de la papauté face à la nouvelle situation européenne, en remettant en cause les équilibres entre religion et politique à travers une stratégie argumentative qui, d’une part, réaffirmait face à l’État son pouvoir et son autonomie *circa sacra* et, de l’autre, justifiait cette décision comme une démarche au service de l’ordre social et du renforcement du pouvoir civil (§§ 124-132)⁴³.

Prospero Taparelli demanda tout de suite à entrer dans la Compagnie et, le 12 novembre, il fut accepté comme novice scolastique⁴⁴, en adoptant le prénom de Luigi (nous l’appellerons ainsi dans le texte qui suit). Le noviciat commença le 30 novembre, à Sant’Andrea al Quirinale, dont le père Felici, qui avait à l’époque 78 ans, fut le premier recteur ; on commença par la pratique des *Exercices spirituels*, laquelle n’avait pas cessé pendant les années suivant la suppression, continuant à incarner pour chaque membre dispersé son lien avec la Compagnie. Après dix-huit mois de noviciat, Luigi tomba malade et fut renvoyé à Turin auprès de sa famille :

39. Sur le rapport des amis chrétiens avec les jansénistes, Giuseppe Orlandi, « La ricezione della morale di S. Alfonso Maria de Liguori in Italia durante la Restaurazione », *SHCSR*, n. 45 (1997), pp. 353-379 ; Pietro Stella, *Giansenisti piemontesi nell’Ottocento. Schede biografiche, riflessioni, documenti*, Torino, 1964. Une source intéressante à ce propos se trouve dans un écrit de Lanteri adressé au Saint-Siège du 20 juillet 1814 concernant la situation ecclésiastique du Piémont : Pio Bruno Lanteri, *op. cit.*, vol. I, p. 169-165.

40. Robert Jacquin, *op. cit.* pp. 32-33. Les relations entre Pie VII et Luigi Taparelli continuèrent aussi pendant son noviciat à Rome : Pietro Pirri, *op. cit.*, p. 78.

41. Sur l’activité pastorale de Prospero auprès de Luigi Felici, on trouve des documents dans l’ACC, boîte 6, dans un fasc. contenant diplômes, facultés, titres, privilèges et autres documents personnels.

42. Candido Bona, *op. cit.*, p. 307.

43. Pierre-Antoine Fabre et Patrick Goujon, *op. cit.*, pp. 128-132.

44. Pour la composition des membres rattachés à la *Domus Probationis Romana*, voir Catalogus Soriorum et officiorum SJ in ditone pontificia mense majo die xix. MDCCCXV, p. 9.

pour cette raison, il prononça ses premiers vœux au noviciat de Gênes en novembre 1816⁴⁵ et il fut ordonné prêtre, par le cardinal Morozzo, son oncle et archevêque de Novare, le 25 mars 1820⁴⁶.

La mission de Taparelli à Novare

Entre la deuxième moitié du XVI^e siècle et le XVIII^e siècle, la Compagnie de Jésus avait su constituer « un véritable système scolaire » et, dans ce champ, « agissait en l'absence de tout organe politique scolaire dans chaque État italien »⁴⁷ ; en Piémont, le déclin de la Compagnie dans le domaine de l'instruction avait commencé avec les *Regie Costituzioni per l'università di Torino* promulguées par Victor-Amédée II en 1720, qui inauguraient un processus d'absorption et de réforme de l'instruction par l'État : c'était le début de la « *soppressione lunga* »⁴⁸ des Jésuites en Piémont, qui aboutira en 1773 avec le bref pontifical. Après le congrès de Vienne, le roi Victor-Emmanuel I^{er} remit en vigueur les *Regie Costituzioni* de 1770 et le *Costituzioni per l'Università di Torino* de 1771, qui confiaient au Magistrat de la Réforme, donc à l'autorité de l'État, la direction du système de l'instruction, articulé, en ordre progressif, en études inférieures (écoles municipales), supérieures (écoles royales) et universitaires⁴⁹. Pourtant, malgré la concentration de la gestion de l'instruction dans les mains de l'État, la nouvelle organisation des études donnait un rôle de premier plan à la religion. Le 20 décembre 1814, le Magistrat de la Réforme promulgua le *Regolamento pel reale Collegio di educazione di Novara*, dont l'esprit général était clair dès le premier article : « La religion est le premier et le plus essentiel des devoirs de l'homme, quel que soit l'état où il se trouve » (art. 1, cap. 1).

La pédagogie qui sous-tendait ce règlement était clairement influencée par des principes religieux et ecclésiastiques⁵⁰ et ce fut sur ces bases que la Compagnie de Jésus fut appelée à diriger le Collège-internat de Novare, institution fondée

45. Pietro Pirri, *op. cit.*, pp. 81-87.

46. Le certificat de l'ordination se trouve dans l'ACC, boîte 6, dans un fascicule contenant diplômes, etc.

47. Gian Paolo Brizzi, « Les jésuites et l'école en Italie », in *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Luce Giard (s.d.), Paris, PUF, 1995, p. 44.

48. Alberto Lupano, « "La soppressione lunga" : dalle Costituzioni universitarie del 1720 a quelle del 1772 », in *La Compagnia di Gesù nella provincia di Torino dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto*, Bruno Signorelli et Paolo Uscello (s.d.), Torino, Società Piemontese di archeologia e belle arti, 1998, pp. 145-160 ; M. Roggero, *Scuola e riforme nello Stato sabauda. Istruzione secondaria dalla Ratio studiorum alle costituzioni del 1772*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 1981 ; id., « La crisi di un modello culturale : i gesuiti nello stato Sabauda tra Sei e Settecento », in *La « Ratio studiorum ». Modelli culturali e pratiche educative dei gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Gian Paolo Brizzi (s.d.), Roma, Bulzoni, 1981, pp. 217-247 ; Patrizia Delpiano, *Il trono e la cattedra. Istruzione e formazione dell'élite nel Piemonte del Settecento*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 1997.

49. Pour la reconstruction de l'histoire du Collège et pour la documentation utilisée, Augusto Lizier, *Le scuole di Novara e il Liceo-Convitto*, Novara, G. Parzini, 1908, p. 166.

50. Il y avait un règlement spécial qui prescrivait les dévotions quotidiennes et pour les jours de fête, fixait le moment des exercices spirituels et prévoyait la nomination d'un directeur spirituel pour l'instruction morale et religieuse des élèves : Augusto Lizier, *op.cit.*, p. 168-169.

sous Napoléon. La gestion du Collège-internat par la Compagnie fut le fruit d'une triple convergence des volontés du gouvernement royal, du gouvernement municipal (qui voyaient tous les deux dans la Compagnie un moyen pour garantir au Collège une conduite stable et continue) et de la bulle de reconstitution, qui posait expressément l'éducation (§ 8) comme l'une de premières missions de la Compagnie⁵¹. Ainsi, en suivant le cas du collège de Novare, on pourra observer concrètement la nouvelle articulation entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil, dont la bulle de reconstitution est l'une des premières étapes juridiques.

Pourquoi et comment le gouvernement civil a-t-il décidé de confier la direction du Collège et ensuite des écoles royales et des écoles municipales à la Compagnie ? Sans doute, *l'Amitié chrétienne*, qui depuis sa fondation s'était engagée pour la reconstitution de la Compagnie, fut très importante pour réaffirmer la présence des jésuites au Piémont : *l'Amitié* avait déjà tissé pendant l'invasion napoléonienne une trame de relations entre les clercs et les laïcs qui défendaient la religion catholique et, dans une solidarité réciproque, l'autorité monarchique, raison pour laquelle beaucoup de ses membres eurent des charges importantes au sein du gouvernement civil et ecclésiastique⁵².

En 1816, alors que le roi Victor-Emmanuel I^{er} avait admis le rétablissement des congrégations religieuses et chargé le marquis Cesare Taparelli de demander le retour des Jésuites dans ses États, Luigi Taparelli, qui se trouvait pour raisons de santé à Turin, fut nommé par les supérieurs, le 20 décembre de la même année, procureur de la Compagnie auprès du royaume de Sardaigne⁵³. Parmi les hommes d'État, il y avait des partisans des jésuites : en particulier, pour ce que intéresse ici, le Magistrat de la réforme des études Gian Carlo Brignole, qui fut très proche et, à partir de 1823, membre lui-même de *l'Amitié catholique*⁵⁴, et le censeur de l'Université Giambattista Viotti⁵⁵. Ce dernier fut un intermédiaire entre les Jésuites et l'État, au moins à partir de septembre 1817, quand il demanda à la Compagnie de diriger et administrer le Collège-internat de Novare, par une lettre adressée di-

51. La situation était analogue dans d'autres pays d'Europe, comme le montre l'introduction de Manuel Revuelta González, *Los colegios de los jesuitas y su tradición educativa (1868-1906)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1998, pp. 2-3.

52. Guido Verucci, « La Chiesa da Pio VI a Leone XIII. A proposito di due libri recenti », in *I Cattolici e il liberalismo dalle « amicizie cristiane » al modernismo*, op. cit. pp. 68-86.

53. Alessandro Monti, *La Compagnia di Gesù nel territorio della provincia torinese. Prima della provincia*, vol. III, Chieri, Ghirardi, 1915, p. 127.

54. *l'Amitié catholique* fut fondée en 1817, pratiquement au moment de l'extinction de *l'Amitié chrétienne*, par Cesare Taparelli d'Azeglio, Joseph de Maistre et un groupe restreint de laïcs de l'aristocratie savoyarde. À la différence de *l'Amitié chrétienne*, c'était une association publique (et non secrète) constituée seulement de laïcs. *l'Amitié* s'occupait aussi de la fondation d'œuvres pieuses et caritatives pour les pauvres et les malades, de l'éducation des jeunes filles et de l'organisation de cabinets de lectures destinés aux jeunes étudiants. Son but spécifique fut la circulation gratuite de la presse catholique à travers le périodique fondé en 1822 par Cesare Taparelli, *L'Amico d'Italia, giornale morale di lettere scienze e arti* : Anna-Maria Battista, « Aspetti del tradizionalismo italiano nell'età della restaurazione », in *La restaurazione in Italia : strutture e ideologie*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento, 1976, pp. 223-249. Sur *l'Amitié catholique* en général, l'ouvrage de référence reste celui de Candido Bona, op. cit. pp. 341-386 ; sur le comte Gian Carlo Brignole, voir les pp. 341-342.

55. Candido Bona, op. cit., p. 343.

rectement à Luigi Taparelli⁵⁶ ; la Compagnie, à cause de la pénurie de membres disponibles pour couvrir les rôles nécessaires au Collège, accepta l'offre de la cour à contrecœur et sous certaines conditions concernant l'organisation du Collège et les revenus pour sa subsistance économique. Les négociations finirent en 1818, quand, le 26 mai, Taparelli, nommé ministre du Collège par ses supérieurs, prit officiellement possession du Collège⁵⁷. En réalité, dès le commencement, l'installation des Jésuites causa beaucoup de tensions aussi bien à l'intérieur de la Compagnie que dans ses rapports avec l'extérieur.

Le 28 mars 1818 le vicaire général, Luigi Fortis, en écrivant au père Petrucci, recteur du Collège de S. Ambrogio à Gênes, exprimait son affliction pour la situation :

« Già sa che da noi s'è dovuto, benché ci troviamo nell'inopia di soggetti, e più di soggetti opportuni, *cedere alle istanze della corte di Torino* e almeno dopo Pasqua concedere quattro nostri al Real . Coll. Di convittori in Novara. Quanto più ci siamo tenuti addietro e fatte difficoltà d'accettare, tanto per lo contrario si è acceso l'ardore del Ministero, e a dirla tra noi, *per forza* ci hanno voluto dar tal impiccio »⁵⁸.

La lettre de Fortis montre comment la prise en charge du Collège de Novare avait été perçue par la Compagnie comme un acte de force, une requête qu'elle n'était pas libre de refuser et qui comportait des difficultés de gestion dues à la pénurie de membres, encore plus accrue deux ans après la reconstitution de l'ordre, et l'impossibilité qui en découlait de remplir convenablement tous les rôles enseignants et administratifs⁵⁹.

Le 11 avril 1819, une année après la lettre de Fortis à Petrucci, le père Tito Cicconi⁶⁰, à la fois recteur du Collège de Novare et professeur de philosophie pour l'année scolaire 1818-1819, en écrivant à Fortis, pour lui demander d'être exempté de la charge de recteur, montre bien les débuts assez difficiles de la gestion du Collège par rapport aux règles de la Compagnie (*Istituto*)⁶¹ :

« Torno dunque subito a domandarle la grazia di essere quanto prima liberato dal carico di Superiore, le ragioni sono moltissime io non farò

56. Lettre de Viotti, datée de Turin, 10 octobre 1817, in Augusto Lizier, *op. cit.*, p. 311.

57. Robert Jaquin, *op. cit.* p. 44.

58. La lettre se trouve in Archivio romano societatis Iesu (dorénavant ARSI), Rom. 1001-VIII-1.

59. Il suffit de confronter les chapitres des *Constitutions* et *Déclaration* inhérents aux collèges et aux différentes figures nécessaires à une bonne organisation avec les catalogues annuels relatifs aux années qui nous intéressent ici pour s'apercevoir de cet état de choses. Pour les *Constitutions et Déclaration, Ignace de Loyola. Ecrits*, Paris, DDB, 1991 ; pour le Collège royal de Novare, *Catalogus sociorum et officiorum decreta in Italia, ineunte majo anni 1818*, Roma, Perego Salvioni, pp. 18-19 ; id. *ineunte anno 1820*, p. 29.

60. Tito Cicconi, né en 1779, entra au noviciat de Parme en 1801 ; il enseigna aux collèges de Monza, Urbino et Novare, où il fut aussi recteur, avant de sortir de la Compagnie, peut-être en raison des difficultés qu'il rencontra dans la gestion du collège (Carlos Sommervogel, *op. cit.*, II, col. 1171-1174). Sur son activité au Collège de Novare, Alessandro Monti, *op. cit.*, pp. 436-442.

61. Adrien Demoustier, « La distinction des fonctions et l'exercice du pouvoir selon les règles de la Compagnie de Jésus », in *Les Jésuites à la Renaissance...*, *op. cit.*, p. 3-33.

che accennarne le principali. [...] Le circostanze che rendono troppo difficile il governo di questo collegio, cioè l'altissimo disordine in cui abbiamo trovati i convittori. *La dipendenza* che si dee avere dall'Università di Torino, e da questo Riformatore e Prefetto degli Studi, il numero finalmente che qui vi è di vecchi gesuiti, esigono un uomo di maggior età e prudenza, o almeno di maggior pratica nel maneggio di affari si delicati. [...] Inoltre io avendo in più volte sentito da' miei superiori e [capito] anche coi fatti, che *ora non è più l'Istituto, ma la necessità, quella che regola la Compagnia*, [...] Io che debbo riguardare questo Collegio più che qualunque altro ridotto agli estremi; come non potrei farmi lecite tutte quelle cose, che sono consigliate dalle impossibile circostanza, nella quale mi trovo per disposizione dei superiori? Tutto con buon fine e per onore della Compagnia »⁶².

Il s'agit d'un petit fragment d'une lettre très longue, vraie construction rhétorique baroque⁶³ que le père Cicconi mit en œuvre pour affirmer, d'une part, la difficulté de la double charge de directeur et de professeur à la fois et, d'autre part, pour faire connaître la contradiction insoluble dans laquelle il se trouvait dans la mesure où, en devant obéir en même temps au gouvernement civil et à l'organisation que celui-ci imposait au Collège, et surtout en devant garder les promesses faites à Viotti, il lui fallait par conséquent suspendre les règles de la Compagnie⁶⁴:

« Ho imparato ad esempio che non solo le leggi di un particolare Istituto, ma anche le più sacrosante della Chiesa universale, quando vengono chiaramente in conflitto colla legge naturale, non debbono più osservarsi. Così la Compagnia ha fatto un patto con questo Pubblico e colla Università di Torino di addossarsi almeno per tutto il corso dell'anno scolastico (come sempre s'intende) le cattedre Regie di Retorica, Logica, Metafisica, Etica e di supplire agli altri professori [...]. Questo contratto fu stretto con tutte le formalità fin da quando nello scorso ottobre ce ne sono state spedite le patenti, e noi le abbiamo accettate per ordine di V. R.; e molto più col fatto quando abbiamo cominciato ad insegnare [...]. Ora il manter questo patto è legge di natura⁶⁵ ».

À cette sorte de double lien était assujetti le père général lui-même, comme l'a déjà révélé la lettre susmentionnée de Fortis: d'un côté, il y avait la dépendance du Collège par rapport aux institutions civiles (l'Université de Turin, le Réformateur et le Préfet); de l'autre côté, il y avait, pendant les premières années après le rétablissement, l'exigence des supérieurs de sauvegarder l'identité de la Compagnie

62. ARSI, Rom. 1001-VIII-8.

63. Giorgio Stabile, « Machina e machinatio in età barocca », in *Machina. XI Colloquio internazionale Roma 8-10 gennaio 2004*, Roma, Leo S. Olschki, 2005, pp. 322-323.

64. Adrien Demoustier, « L'exercice du pouvoir et la répartition des responsabilités... », *op. cit.*, pp. 3-33.

65. ARSI, Rom. 1001-VIII-8.

rétablie et de renouer le lien, interrompu par quarante de suppression, avec l'ancienne Compagnie⁶⁶. De cette impasse, le père Cicconi réussit à sortir en faisant appel à une loi supérieure à celle de la Compagnie comme à celle de l'État, la loi naturelle. Par ailleurs, ce genre de contradictions avait souvent affligé la Compagnie : la rédaction même des *Constitutions* en fut marquée, comme l'a expliqué Pierre-Antoine Fabre dans l'introduction à leur édition critique : « Quoique imprimées et instituées en corps de lois, les *Constitutions* doivent rester ouvertes [...], la lecture ne se laisse pas réduire à l'enregistrement d'un système juridique de prescription, de proscription et d'autorisation »⁶⁷. Bref, l'architecture des *Constitutions* se fonde sur l'articulation de l'universel juridique et des possibilités pratiques pouvant surgir des différentes situations particulières, ce qui avait toujours permis à la Compagnie une certaine flexibilité par rapport aux contingences⁶⁸. Mais peu de temps après le rétablissement de la Compagnie en 1814, le risque de faire de l'état d'exception un paradigme de gouvernement était perçu par certains supérieurs jésuites d'une manière dramatique, puisque la suspension de son système juridique était causée par l'assujettissement à un pouvoir externe, et cela d'autant plus qu'il s'agissait précisément du pouvoir qui avait conduit à la suppression de la Compagnie.

À la différence du plus âgé, le père Cicconi (qui vivait ces tensions entre obéissance aux normes internes à la Compagnie et soumission aux pouvoirs civils et entre règle et exception comme un conflit tragique), le père Taparelli sembla réagir à la situation d'une manière plus positive, probablement aidé par sa familiarité avec la cour et l'aristocratie piémontaises et sa capacité à gérer les relations avec le gouvernement. Son père, Cesare d'Azeglio, entretenait des rapports directs avec les Jésuites de Novare ; en leur écrivant, en 1820, au sujet de certains services qu'il était en train d'accomplir pour le compte de la Compagnie, il parla aussi de son fils Luigi, ministre du Collège-internat de Novare, en donnant des nouvelles de son travail, de son rapport positif avec les élèves de l'internat et des difficultés avec la population : « *Lo so occupatissimo e per grazia di Dio occupato felicemente. Riesce coi convittori, e eziandio nella città, ove il fanatismo per la Compagnia non è eccessivo* »⁶⁹.

Selon quelle stratégie et par quels moyens, Taparelli a-t-il géré ses relations avec le gouvernement et la population de la ville de Novare ? L'activité enseignante des Jésuites à Novare était originellement limitée aux élèves de l'internat, mais peu de temps après, sous l'impulsion de Viotti, les pères commencèrent à pénétrer aussi dans l'enseignement supérieur de l'école royale, jusqu'à en obtenir enfin la direction, en 1822. Ainsi, au fur et à mesure que les membres de la Compagnie

66. Lettre du P. Général Brzozowski à Clorivière, 7/9 mai 1814, retranscrite du latin dans Joseph Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France : Histoire d'un siècle, 1814-1914*, t. 1, Paris, Beauchesne, 1914, p. 55.

67. Pierre-Antoine Fabre dans son « Introduction aux Constitutions et Déclarations », in *Ignace de Loyola. Ecrits, op. cit.*, pp. 387 et 390.

68. Cette dynamique interne à la genèse rédactionnelle et au texte même des *Constitutions* est bien expliquée par Luce Giard : « Relire les “Constitutions” », in *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Luce Giard et Louis de Vaucelles (s.d.), Grenoble, Million, 1996, pp. 54-59.

69. Lettre de Cesare Taparelli d'Azeglio, datée de Turin, 3 janvier 1820, adressée probablement au père Mariano Luigi Petrucci, recteur de Gênes, in ARSI, Rom. 1005-IV-1.

augmentaient et qu’ainsi de nouveaux Jésuites arrivaient au Collège de Novare, augmentaient aussi les responsabilités de l’ordre et sa demande de financements, si bien que le gouvernement royal⁷⁰ obligea la mairie de Novare à payer des taxes plus élevées qu’auparavant, établies afin de soutenir la Compagnie⁷¹. Le comportement de Taparelli dans cette situation alimenta la tension entre la Compagnie et l’administration municipale : il chercha, avec l’aide du censeur Viotti, à éviter de toute manière toute ingérence de l’administration de Novare dans la gestion du Collège, bien que celle-ci en eût le droit, ainsi que le prescrivait le règlement même du Collège ; en conséquence, la mairie, qui avait auparavant encouragé et appuyé le retour de la Compagnie de Jésus dans la ville, envoya au roi une requête d’expulsion des Jésuites, mais la requête, qui devait passer par Viotti, chargé de gérer les rapports entre les administrations locales et le roi, ne parvint jamais à ce dernier. Cet affrontement donna lieu aussi à des nombreux actes de violence : les fenêtres du Collège furent brisées, les élèves des Jésuites furent agressés. Cependant, malgré ces tensions, l’expérience du Collège jésuite à Novare encouragea la fondation d’un nouveau Collège jésuite à Turin qui adopta les mêmes règlements de Novare⁷².

Dans une lettre de Viotti au père général Luigi Fortis, on trouve une justification et une argumentation *a posteriori* de l’exigence de remettre la direction du Collège-internat de Novare et des écoles royales à la Compagnie, argumentation basée sur le consensus social et l’affection que la classe dirigeante avait toujours réservée à l’enseignement jésuite :

« Tutti li novaresi di famiglia agiata mandavano i loro figlioli sul Milanese, e massime nel collegio di Monza fondato dai Gesuiti, e dopo la loro soppressione diretto da ex gesuiti colle stesse regole, e da ciò ne derivò che li Novaresi nobili e ricchi ricevendo la prima educazione a Monza[...] conservavano le antiche abitudini ed attaccamento al milanese. Per andare all’incontro di tale inconveniente sin dal 1814, sulla rappresentanza del Magistrato della Riforma si è da S. M stabilito un collegio di educazione per le persone nobili, e di civil condizione, e la direzione degli studi d’esso fu nel 1817 data alla Compagnia di Gesù ; e tosto che vi furono i gesuiti capaci il Magistrato della Riforma ha affidato ad essi la direzione Spirituale, l’insegnamento della Grammatica sino alla Filosofia e la Prefettura delle Regie Scuole, lorché mediante trovansi queste nel miglior ordine, e s’introdusse fra gli studenti una buona disciplina. [...] Ciò stante solo occorre stabilire : 1. Che la direzione spirituale, la Prefettura e l’insegnamento nelle Regie Scuole di

70. Augusto Lizier, *op. cit.*, p. 312.

71. Sur le conflit entre Viotti, partisan des Jésuites, et l’administration municipale, Alessandro Monti, *op. cit.*, pp. 432-434. Selon le gouvernement royal aussi, Viotti avait soutenu d’une manière exagérée les Jésuites au niveau financier, au-delà de la mesure que le trésor public pouvait tolérer, comme le témoigne la correspondance quelques années plus tard entre le père Roothaan, recteur du Collège de Turin, et le père Fortis, in Ludovicus De Jonge, Pietro Pirri, *Epistolae Ioannis Ph. Roothaan*, V. I, Roma, Postulatore Generale, 1935, pp. 289 et 292-293.

72. « Decreto di fondazione del reale collegio di Torino » : Augusto Lizier, *op. cit.*, p. 187.

Novara sia da S. M affidata à Gesuiti, il che è necessario quantunque già le abbiano dal Magistrato affinché siano assicurate per l'avvenire »⁷³.

Cet extrait de la lettre d'octobre 1821, qui nous donne aussi un petit résumé des étapes qui ont scandé la pénétration des Jésuites dans le Collège-internat et ensuite dans les écoles royales, montre la stratégie du gouvernement dans une situation politique très tendue, comme celle qui éclata en Piémont durant les soulèvements de mars 1821⁷⁴ ; à ce moment-là, la Compagnie de Jésus sembla aux conservateurs comme Viotti un allié décisif pour garantir l'ordre social, pour autant qu'elle était censée être un obstacle au développement des forces intellectuelles libérales, à partir de son rôle dans l'éducation de la jeunesse.

En plus, Viotti chargea le père Taparelli⁷⁵ de la rédaction d'un projet de réorganisation du système scolaire, qui aboutira au *Regolamento per le scuole fuori dell'Università* contenu dans les *Regie patenti [...] per le scuole tanto comunali che pubbliche e regie, delli 23 luglio 1822*⁷⁶. En 1821, le censeur de l'Université incitait notre jésuite en lui écrivant :

« Se l'educazione non è fondata sulla religione non si può sperare riuscita e in questa persuasione penso ora alla compilazione di un regolamento su tal base per le scuole regie [...] perciò prego Ella, e li suoi Colleghi, di tener fermo per l'esclusione di chi manca ai doveri di religione »⁷⁷.

Cette lettre exprimait la volonté évidente du gouvernement d'utiliser la religion comme instrument privilégié d'éducation dans les écoles du royaume. Un peu plus avant dans la même lettre, Viotti expliquait à Taparelli tous les désavantages que la Compagnie aurait rencontrés si elle n'avait pas accepté de renforcer l'alliance avec le pouvoir civil :

« Del resto se la Compagnia rinunciassse alle scuole pubbliche di Novara, rinuncerebbe a queste, ed alle altre, che spero avrà col tempo, e rinuncerebbe in conseguenza al primo oggetto della Compagnia, ed a tutto il bene, che non può a meno di fare avendo le pubbliche scuole, e la direzione spirituale »⁷⁸.

De la teneur de cette lettre émerge encore une fois le double lien entre l'obéissance au pouvoir civil et l'obéissance à sa propre identité religieuse et mission, astucieusement posé par le censeur dans un rapport de nécessaire implication.

73. Une copie de cette lettre du censeur Viotti, datée de Turin, 13 octobre 1821, se trouve dans ARSI, Rom. 1005-IV-16.

74. Rosario Romeo, « Il Risorgimento sabauda », in *Dal Piemonte sabauda all'Italia liberale*, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. 18-32.

75. Voir la lettre de reconnaissance que Taparelli envoya à Viotti le 14 octobre 1822, in Pietro Pirri, *op. cit.*, p. 91.

76. Paolo Bianchini, *Educare all'obbedienza. Pedagogia e politica in Piemonte tra Antico Regime e Restaurazione*, Torino, Società Editrice Internazionale, 2008, pp. 312-317.

77. Lettre de Viotti à Taparelli, datée de Turin, 4 mai 1821, in Augusto Lizier, *op. cit.*, p. 313.

78. *Ibid.*

On peut en conclure que la Compagnie de Jésus se trouvait dans une situation encore instable et précaire, objet des pressions à la fois des monarchies contre-révolutionnaires et, naturellement, de l'opposition libérale.

Taparelli semblait, à en croire les lettres qu'il envoyait au père général, mieux s'adapter au compromis proposé par Viotti, et cherchait à conformer le règlement des écoles publiques que Viotti lui avait demandé de rédiger au modèle de la *Ratio studiorum* jésuite :

« Le mando in iscritto tutte le idee venutemi in capo sull'oggetto propostomi [...]. Ho fatto il possibile per non allontanarmi dal *Ratio Studiorum*. Quello che dico riguardo alle scuole inferiori di storia, geografia e arti liberali già l'ho provato quest'anno in gran parte, e parmi riesca »⁷⁹.

D'autre part, il connaissait bien les tensions que la protection de Viotti, qui avait conféré aux Jésuites plusieurs chaires dans l'enseignement public, aurait pu causer par rapport à la municipalité de Novare, et les problèmes que la prise en charge plus ou moins forcée des écoles provoquait dans un ordre quantitativement faible ; mais, encore mieux, il savait que cet échange des services avec la cour aurait pu donner lieu à des conflits internes et se transformer enfin en une servitude :

« Essendo per Torino trovai Viotti dispostissimo a darci ancor l'umanità, sol che vi sia a chi affidarla, e spero che il P. Provinciale vi provvederà. Già sono nostre la Grammatica, e la Prefettura, [...]; e pur troppo (colla PV posso dirlo) *temo più che le guerre esterne, le ritrosie e manovrazioni interne : ad hoc nati sumus*. Intanto ecco compiuta l'opera[...] ; *tutto sta ora che dall'esilio non passiamo a troppa servitù* »⁸⁰.

Comme le père Cicconi, Taparelli percevait aussi le risque de passer de l'exil à la servitude, c'est-à-dire le poids de la soumission aux requêtes des mêmes monarchies européennes qui, pendant l'Ancien Régime, s'étaient liguées pour les supprimer ; en même temps, pourtant, Taparelli réussit à équilibrer cette soumission par une série d'octrois à la Compagnie, notamment la non-ingérence des pouvoirs externes — c'est-à-dire le gouvernement piémontais et la mairie de Novare — dans la gestion pédagogique, administrative et économique du Collège. On a déjà vu comment les revendications de la mairie de Novare furent endiguées grâce à l'intervention de Viotti, qui garantit aux Jésuites « la liberté de discipline dans les écoles ». Et même quand le gouvernement royal créa des contrôleurs pour les écoles du Piémont, la Compagnie « traita préventivement avec le censeur afin que les contrôleurs ne viennent pas ou qu'ils viennent seulement pour formalité »⁸¹.

Pour revenir au règlement rédigé par Taparelli en qualité de préfet des écoles royales, il ne modifiait pas la structure de l'organisation scolaire, mais, conformément à la demande de Viotti, visait à superposer l'enseignement et la discipline

79. Lettre du p. Taparelli au père Fortis, Novara 31 mai 1821, ARSI Rom, 1005-IV-9.

80. Lettre du p. Taparelli au père Fortis, Oleggio, 1^{er} septembre 1821, ARSI, Rom, 1005-IV-13.

81. Augusto Lizier, *op. cit.*, p. 200.

religieuse : sur 205 articles, 75 renvoyaient aux devoirs religieux des élèves et des enseignants, et Taparelli y instituait un examen pour passer des écoles publiques aux écoles royales vérifiant si l'élève avait « bien appris le catéchisme, la doctrine chrétienne et les principes de la grammaire italienne ».

Ainsi, entre Compagnie et pouvoir monarchique en Piémont s'établit un rapport de mutuelle utilité : la Compagnie s'engageait « dans l'éducation de la jeunesse des collèges à elle confiée pour former des sujets animés par des sentiments de religion, de fidélité et attachement à votre auguste toujours très religieuse maison [de Savoie] »⁸² qui, à son tour, garantissait la subsistance, la croissance et la fonctionnalité sociale de la Compagnie à l'intérieur d'un espace public bien limité, celui de l'éducation.

Après la promulgation du règlement, Viotti décida de confier à la Compagnie la préfecture des écoles de Novare : le père Taparelli fut nommé par la Compagnie préfet⁸³ et recteur du Collège de Novare en octobre 1822 ; en novembre, il devint délégué de la Compagnie auprès du gouvernement du Piémont⁸⁴, tandis que son oncle, Prospero Balbo, devint Magistrat de la Réforme à la place du conservateur Gian Francesco Galeani Napione. Le père Taparelli poursuivit la politique de compromis qu'on vient de décrire, et en plus il s'engagea, parallèlement à son activité institutionnelle, dans la conduite spirituelle et intellectuelle d'une « ligue de petits francs-maçons »⁸⁵, des jeunes choisis de l'internat, destinés à fréquenter les écoles royales à Turin, en donnant vie à une association qui promettait « des grands choses pour la religion et le trône ».

Pour terminer, on peut voir, grâce à des brouillons d'exhortations qui se trouvent dans un cahier manuscrit conservé dans les archives de la *Civiltà Cattolica*, comment Taparelli argumentait, sur un tout autre niveau, l'adéquation de la finalité spirituelle de la Compagnie, c'est-à-dire l'apostolat, aux exigences pratiques liées à sa survivance temporelle, consistant dans la conservation des relations diplomatiques avec cette partie de la société qui avait soutenu le rétablissement de la Compagnie.

« *Al momento della ripristinazione tutti i buoni volti ai Gesuiti diceano : oportet vos nasci denuo. Questo ci dice Maria nel giorno di domani, e vuol che imitiamo la sua natività [...]. Vi siete obbligati 1) dall'aspettazione di tutti i buoni. Essi vi sospirarono non perché diveniste gran politici, gran letterati, ecc ma perché nascesse da voi sol iustitiae [...] Abbiám noi soddisfatta l'aspettazione e gode per noi universus mundus ? 2) notate di più che questo è il solo sostegno adesso di nostra Compagnia, ch'ella sia Apostolicamente Santa. E dico questo dal tetto in giù. Ciò dovette essere sempre, ma altre volte parlando all'umana po-tea reggersi con la vita santa e ascetica, colla letteratura, colla istruz.*

82. Lettre de félicitation du père Fortis, datée du 15 décembre 1821, au roi Charles-Félix pour son intronisation, in ARSI, Registrum Aloysii Fortis -I- 4.

83. Augusto Lizier, *op. cit.*, p. 199.

84. Les documents qui attestent ces deux charges se trouvent dans ACC, boîte 6, fasc. contenant diplômes, etc.

85. Candido Bona, *op. cit.*, pp. 375-381.

ecc. . . Ma adesso possiamo noi sperare di acquetare i nostri nemici ? Nò. Dunque non ci resta che meritar bene degli amici. Or questi sono i grandi zelanti ; che se ci vedranno apostoli ci rigetteranno a ogni costo se ci vedranno languidi, mondani, politici, letterati ecc stomacati ci abbandoneranno ». Eppure questo è il grande pericolo per noi di abbandonare l’Apostolato [...] a poco a poco eccoci secolari, ecc dimentico il mio fine. 4) Tanto più pericolo perché mancano gli ajuti di altre volte, venerazione ai vecchi, all’Istituto »⁸⁶.

Cette exhortation fut écrite par Taparelli à l’occasion d’une retraite avant Noël 1821 ; en se basant sur une comparaison entre la renaissance de la Compagnie et la célébration de la nativité de Jésus-Christ, Taparelli imbrique deux questions : d’un côté, le but de chaque Jésuite et de la Compagnie entière et, de l’autre côté, toutes les fautes et les critiques qui ont pesé sur la Compagnie et ses membres tout au long de leur histoire pour n’avoir pas suivi leur fins, en étant devenus « langoureux, mondains, politiciens, lettrés ». À ces responsabilités du passé, qui pesaient encore lourdement sur la Compagnie au moment du rétablissement, en lui enlevant sa crédibilité, s’ajoutait la situation générale de difficulté : « Manquaient les aides d’autrefois, la vénération envers les plus vieux et envers la règle de l’*Institut* ». Donc, pour se préserver des attaques des ennemis, il fallait d’une part se renforcer de l’intérieur, en suivant les seuls buts de la sainteté et de l’apostolat, et de l’autre, de manière complémentaire, se renforcer à l’extérieur en cherchant à mériter l’amitié et le soutien nécessaire des « bons visages » qui, avec leur zèle, ont concouru à la renaissance de la Compagnie.

On a pu voir que le période de la Restauration fut un temps de stabilisation pour la Compagnie, aussi bien à l’extérieur, par rapport aux régimes politiques (comme il est évident dans la politique de Taparelli à Novare), qu’à l’intérieur de la Compagnie elle-même, par rapport aux tendances à intégrer ou bien à repousser certains compromis avec les pouvoirs civils, considérés parfois comme une manière pour expier les fautes du passé et pour garantir la survivance et la reconstitution de la Compagnie, parfois comme un joug qui pesait trop lourdement sur l’organisation de la Compagnie, en menaçant une reconstitution organique de la Compagnie, à savoir la réintégration de ses membres dans la forme d’un corps unique, qui agissait, selon la règle de l’*Institut*, selon une seule volonté.

86. Manuscrit qui se trouve dans ACC dans un cahier de 494 p., intitulé *Esortazioni* avec signature A 16, p13-14.

LES RÉGENCES VICARIALES EN SAVOIE AU XIX^e SIÈCLE : UNE INSTITUTION SCOLAIRE ECCLÉSIASTIQUE ORIGINALE ?

JEAN-YVES JULLIARD

Université Pierre Mendès-France Grenoble — LARHRA

HÉRITAGE DE LA RÉFORME CATHOLIQUE, la figure du prêtre-instituteur s’est diffusée en Europe, surtout au XVIII^e siècle. À la fin de ce siècle, « en Suisse centrale, ce sont les prêtres qui tiennent la classe. Sur les vingt maîtres des écoles élémentaires du canton de Zoug, trois [seulement] sont laïcs »¹. En 1803, dans l’arrondissement de Nice, 76% des maîtres primaires sont des ecclésiastiques séculiers, prêtres ou prêtres-instituteurs². En Savoie aussi, à la veille de la Révolution, la place d’instituteur « était ordinairement remplie par un ecclésiastique qui servait, en même temps, de vicaire dans la paroisse », écrit, non sans exagération, le préfet Verneilh³.

Au début du XIX^e siècle, alors que l’instruction élémentaire commence à se développer sous l’impulsion des États, le nombre de prêtres-instituteurs demeure important. Palliant le manque de maîtres laïques, nombre de curés, parfois avec l’aide de leurs vicaires, exercent une activité d’enseignement, mission secondaire traditionnellement assignée à leur ministère, notamment dans la perspective de favoriser le recrutement sacerdotal. Ces écoles dites presbytérales sont organisées en France et dans le royaume de Piémont-Sardaigne dans les années 1820 en tant

1. Simone Forster, *LEcole et ses réformes*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2008, p. 26.

2. François-Xavier Emmanuelli, « Les origines de l’enseignement français dans l’actuel département des Alpes-Maritimes 1800-1809 », in *Ecoles et universités dans la France méridionale à l’époque moderne*, Montpellier, Université Paul Valéry, 1990, p. 58.

3. Joseph de Verneilh, *Statistique du département du Mont-Blanc*, réimpression Seyssel, Champvalon, 1980 (première édition 1807), p. 355.

qu'écoles privées. En France, l'ordonnance du 27 février 1821 oblige l'ecclésiastique à se déclarer au rectorat et le contraint à n'accueillir que trois élèves à titre gratuit, puis quatre en application de la loi Falloux. En Piémont-Sardaigne, en application des lettres patentes du 8 juin 1826, les prêtres peuvent tenir sans autorisation des écoles où ils peuvent enseigner la lecture, l'écriture et les principes de la langue française, l'enseignement du latin étant, en principe, réservé aux écoles publiques de latinité. Quels sont les effets de ces réglementations ? En France, les restrictions apportées à la tenue des écoles ecclésiastiques conduisent à l'effacement des écoles presbytérales devant les écoles élémentaires publiques. Dans le canton du Tessin, les réformes engagées, notamment la politique de formation des enseignants, entraînent la réduction progressive du nombre de prêtres-instituteurs⁴. Dans le royaume de Piémont-Sardaigne, au contraire, le nombre d'écoles publiques tenues par des ecclésiastiques séculiers augmente. En 1850, ces derniers représentent plus de la moitié (50,9%) des maîtres publics. Dans au moins six des 50 provinces, cette proportion atteint de l'ordre de 70 à 80% : Ivree, Coni, Nice, Turin, Verceil et Novare. En Savoie, les provinces sont bien en-deçà de ces chiffres : Genevois (36,6%), Chablais (34,5%), Faucigny (28,5%), mais plus qu'à Pignerol (25,3%) et Suse (24,6%). Dans les provinces Sud du Duché, les prêtres-instituteurs sont très peu nombreux (Haute-Savoie, 7,8%, soit à peine plus que dans la vallée d'Aoste 5,2%), voire quasi-inexistants (Tarentaise 1,2%; Savoie-Propre 0,7%) ou inexistantes (Maurienne)⁵. Leur prédominance dans nombre de provinces piémontaises et dans le Comté de Nice tient à la persistance du système traditionnel de la suppléance des maîtres laïques : sans statut particulier, les prêtres enseignent les rudiments à titre gratuit et selon leurs disponibilités⁶.

En Savoie, tout particulièrement dans le diocèse d'Annecy, ce cléralisme scolaire est incarné par les vicaires-régents. Leurs écoles, assez semblables dans leur forme aux établissements ecclésiastiques séculiers du royaume piémontais, se révèlent originales par rapport aux écoles presbytérales françaises. Ce fait est d'importance dans le cadre de l'assimilation administrative qui a suivi l'annexion de la Savoie à la France en 1860. Comment l'État a-t-il agi face à cette institution mi-scolaire, mi-ecclésiastique ? Son statut public ainsi que la démarche d'incorporation juridique de la Savoie à la France permettent, grâce aux archives conservées, de cerner ses contours et ses évolutions.

Le diocèse d'Annecy, pays des vicaires-régents⁷

Eu égard à l'importance du recrutement ecclésiastique et des fondations en faveur des écoles, les vicaires-régents sont déjà nombreux dans les diocèses de

4. Fabrizio Mena et Fabrizio Panzera, « L'évolution de l'école primaire et secondaire en Tessin 1830-1885 », in Rita Hofstetter et al., *Une école pour la démocratie. Naissance et développement de l'école primaire publique en Suisse au XIX^e siècle*, Bern, Peter Lang, 1999, p. 124-125.

5. *Statistica dell'istruzione primaria negli stati sardi pel 1850*, Torino, Stamperia reale, 1852.

6. *Rapports et délibérations du Conseil général des Alpes-Maritimes, première session*, 1861, p. 76.

7. En regard de la Bretagne considérée par Michel Lagrée comme « Le pays des vicaires », *Bretagne et religion*, vol. 2, Rennes, Institut culturel de Bretagne, 1997, pp. 37-49.

Moûtiers et d'Annecy au XVIII^e siècle. En Tarentaise, ils auraient été établis dans plus du quart des 64 paroisses de la province⁸. Dans le diocèse d'Annecy, dans sa partie correspondant au territoire actuel du département de la Haute-Savoie, sur la base des archives dépouillées par les chanoines Gonthier et Rebord⁹, leur nombre peut être estimé à moins d'une cinquantaine, soit une implantation dans moins de 16% des paroisses existant en 1823. Ces régences sont principalement établies dans des paroisses de grande étendue, notamment en montagne, mais au poids démographique relativement faible : 69,6% ont une population inférieure à mille habitants. Cette localisation s'explique par la relative aisance des habitants des régions montagneuses, y compris des curés, et la propension des émigrés à tester en faveur de leur paroisse d'origine.

La mise à bas de l'Ancien régime scolaire entraîne la fermeture des « petites écoles » tenues par les ecclésiastiques. À la suite de la pacification religieuse, et notamment de la restitution des revenus des fondations antérieures, elles commencent à renaître sous l'Empire. Le diocèse d'Annecy, restauré en 1822, connaît une forte expansion des régences vicariales : une centaine est créée entre 1802 et 1859, notamment en raison d'un recrutement sacerdotal relativement abondant et de l'essor des libéralités en faveur de l'enseignement. La division administrative d'Annecy en compte 72 en 1845 et 83 en 1855, alors qu'à cette dernière date, 12 seulement sont dénombrées dans la division de Chambéry, majoritairement établies dans les archiprêtrés rattachés au diocèse d'Annecy (Faverges, Ugine)¹⁰.

Au moment de l'Annexion, alors que les diocèses de Chambéry et de Maurienne n'en comptent presque aucune et le diocèse de Tarentaise seulement deux¹¹, les écoles vicariales sont implantées dans 94 des 305 communes (30,8%) du nouveau département de la Haute-Savoie. Bien que disséminées sur l'ensemble de son territoire, elles sont particulièrement nombreuses dans la vallée de l'Arve : 34 dans l'arrondissement de Bonneville (53,1%), 27 dans celui d'Annecy (27,5%), respectivement 21 et 12 dans celui de Thonon (30%) et de Saint-Julien (15,6%). Si elles sont toujours installées dans des communes de grande superficie (70,2% ayant 1000 hectares et plus), la grande majorité est désormais établie dans les basses vallées et l'avant-pays, souvent dans des localités de moindre poids démographique que celles des montagnes : seules 44,7% d'entre elles sont ouvertes dans des communes dont les chefs-lieux sont situés à plus de 700 mètres d'altitude et plus des trois quarts (76,6%) dans des villages de moins de 1000 habitants. Dans les localités où les territoires communaux et paroissiaux sont identiques, le vicaire-régent

8. Joseph-Emile Borrel, « L'instruction primaire en Tarentaise avant la Révolution », *Mémoires et documents de la Val d'Isère*, t. IV, 1891, pp. 283-296.

9. Jean-François Gonthier, *Histoire de l'instruction publique avant 1789 dans le département de la Haute-Savoie et dans l'ancien diocèse de Genève*, Mémoires et documents de l'Académie salésienne, 1887 ; Charles-Marie Rebord, *Complément au dictionnaire du clergé. Matériaux pour servir à la monographie des paroisses*, Annecy, Imprimerie commerciale, 1921.

10. Éléments statistiques de l'instruction primaire dans la division de Chambéry, statistique citée par Alexis de Jussieu, *Histoire de l'instruction primaire en Savoie*, Chambéry, Perrin, 1875, p. 148.

11. Des vicaires-régents sont mentionnés en 1848 à Beaufort et Arêches ; à Saint-Bon, Saint-Jean-de-Belleville et Les Chapelles, ils sont directeurs d'écoles communales supérieures dans lesquelles le latin est probablement enseigné (ADS, 5 FS 858, tableau des prêtres approuvés pour l'enseignement public en Tarentaise pour 1848-1849).

exerce au chef-lieu. Lorsqu'il exerce dans un hameau, ce qui est le cas dans seulement sept communes, celui-ci est le siège d'une seconde paroisse. L'implantation majoritaire des régences vicariales dans le bas pays illustre la généralisation de la demande d'instruction dans la première moitié du XIX^e siècle. Leur localisation dans le Nord du Duché, face à la « Rome protestante », tient à la pérennité de la stratégie de la frontière de catholicité héritée de la Contre-Réforme.

Les régences vicariales, produit d'une demande d'instruction à moindre coût

Sous la Restauration, l'État et l'Église conçoivent l'enseignement élémentaire comme le moyen de diffuser dans la population une éducation chrétienne, gage de sa bonne moralité. Les vicaires-régents sont la personnification de cette « relation intime entre la religion et l'enseignement »¹². Cependant, malgré ces invocations cléricales, l'Église a peu encouragé leur installation. L'essor des régences vicariales est la résultante de trois volontés : celle de l'Église, qui entend encadrer les populations tout en diffusant un minimum d'instruction, celle de l'État, qui veut développer l'enseignement sans pour autant obérer les budgets des collectivités publiques, et celle de la population qui aspire à recevoir secours spirituel et instruction à moindre coût.

La dispense de l'enseignement élémentaire par les curés est encouragée par l'Église, mais seulement dans le but de suppléer le manque de maîtres. Aussi, au sortir de l'Empire, sont-ils relativement nombreux à tenir une école : en 1823-1824, dans la province de Carouge, aux portes de Genève, ils dirigent 12 des 39 écoles identifiées. Cependant, sollicités par l'administration, quinze curés refusent de concourir au développement de l'instruction en faisant eux-mêmes la classe. Si nombre d'entre eux motivent leur refus par des considérations d'âge et de santé, la principale raison réside dans leur peu de disponibilité. Ainsi le curé de Cernex précise que « pendant l'hiver et le carême, c'est-à-dire jusqu'à Pâques closes, un curé est occupé à l'église jusqu'à onze heures du matin ; après-midi, les malades et autres fonctions de son ministère ne lui permettent pas de fixer aux autres, ni de se promettre à lui-même un instant déterminé, d'où il suit nécessairement qu'un curé ne peut enseigner pendant l'hiver qu'à l'église »¹³. Dans les années suivantes, l'importance du recrutement sacerdotal aidant, la tâche d'enseigner est confiée aux vicaires. Les curés ne sont appelés à tenir une école qu'à titre temporaire, dans l'attente de l'affectation d'un vicaire ou pour « occuper la place » de manière à préserver la fondation et à éviter l'installation d'un régent laïque. En 1860, seuls deux curés tiennent des régences vicariales.

Signe de la prépondérance accordée au ministère sacerdotal par le clergé paroissial et la population, en particulier dans les paroisses de montagne, le vicaire-régent n'est parfois que le second, voire le troisième vicaire. En outre, marque de

12. Selon l'opinion du journal conservateur édité à Annecy, *LEcho du Mont-Blanc*, 23 novembre 1850.

13. Archives départementales de la Haute-Savoie [ADHS], 11 FS 7, lettre à l'intendant de la province de Carouge, 7 janvier 1824.

sa tolérance pour ce double vicariat plus que de sa détermination à le diffuser, l'autorité diocésaine a toujours cherché à privilégier l'exercice du saint ministère sur la fonction d'enseignement en n'autorisant les vicaires-régents, en principe, à ne faire classe qu'une fois par jour. Dans sa lettre à l'intendant général du 31 août 1857, l'évêque d'Annecy, Louis Rendu (1843-1859), reconnaît cette primauté :

« Il y a des vicaires-régents qui doivent être plus vicaires que régents, et qui n'ont été accordés aux paroisses, par économie, qu'à condition qu'ils pourraient remplir les fonctions du ministère ; ceux-là ne peuvent faire deux classes par jour. Il y a des vicaires-régents qui sont plus régents que vicaires, et ceux-là font en général deux classes par jour. Enfin, il y en a qui sont autant l'un que l'autre, et je ferai mon possible pour exciter leur zèle afin qu'ils fassent le plus possible pour l'instruction des enfants »¹⁴.

Cette double activité pèse sur la plupart des vicaires. Louis Rendu, alors qu'il n'est encore que membre du Conseil de Réforme à Chambéry (1841-1842), rapporte que les vicaires-régents, bien que fort prisés par les curés « qui trouvent en eux une société et un secours pour le ministère », éprouvent « beaucoup d'aversion pour cette position »¹⁵. On peut comprendre ce sentiment au vu de la longue durée du vicariat et surtout de sa position d'assujettissement au curé. Entre l'ordination et la nomination comme recteur d'une paroisse ou à d'autres fonctions s'écoulent en moyenne près de 17 années. La plupart des prêtres sont affectés successivement dans trois localités, 28% étant désignés sur quatre à cinq postes¹⁶. Autour de 1860, la durée moyenne d'un vicariat-régence atteint près de huit années. Tous les vicaires sont dans la dépendance de l'évêque, qui les nomme et gère leur carrière, et du curé, qui les héberge, les nourrit et les blanchit contre pension, qui gère leur emploi du temps au bénéfice du ministère sacerdotal.

Si les vicaires-régents ont pu prospérer, c'est que l'État, qui entendait développer l'instruction publique sans contribuer à son financement, y a vu un moyen de conduire sa politique à moindre frais pour les communes. Pour autant, il n'a pas envisagé leur généralisation en l'absence de volonté des autorités ecclésiastiques, mais surtout en raison de sa préférence pour l'enseignement congréganiste dont il encourage la diffusion dans les villes et les bourgs. Favorable à l'installation d'un grand nombre de prêtres-enseignants comme en Piémont, l'administration provinciale voit dans le vicaire-régent l'instituteur des communes pauvres :

« Pour cette classe de communes », écrit l'intendant de Carouge en 1823, « je ne vois d'autres moyens de les mettre à portée d'une instruction au moins temporaire que celui d'engager Mr les curés, recteurs ou vicaires à se charger de l'instruction pendant l'hiver des jeunes gens de

14. Cité par Charles-Marie Rebord, *op. cit.*, p. 8.

15. Archivio di Stato di Torino [AST], Miscellanea, mazzo 31, Relation adressée à Mgr Pasio, chef de l'Université à Turin, Chambéry, 18 juillet 1841.

16. Ces chiffres sont tirés de l'étude d'un échantillon de 75 vicaires-régents (ordonnés prêtres entre 1833 et 1853) identifiés d'après les documents publiés par Charles-Marie Rebord, *op. cit.*.

leurs communes au moyen d'une addition de 40 ou 50 £ que chacune d'elles ferait à leur supplément de traitement »¹⁷.

Des écoles publiques

Si la plupart des régences vicariales créées sous l'Ancien Régime ont bénéficié de fondations ou d'œuvres-pies par des particuliers, émigrés notamment, ou par des prêtres, il n'en n'est plus de même au XIX^e siècle. Rares sont les fondations qui suffisent à assurer le financement exclusif des écoles. Celles nationalisées sous la Révolution ont été progressivement restituées à partir de 1797, amoindries sous l'effet des dévaluations monétaires, de la conjoncture économique, voire des détournements de revenus par les débiteurs. Cependant, les mesures réglementaires en faveur des dons et legs scolaires, adoptées sous le Consulat et l'Empire, puis sous la monarchie sarde, ainsi que les sollicitations de l'administration et du clergé diocésain favorisent un nouvel élan philanthropique des populations en faveur de l'enseignement primaire¹⁸. Ce mouvement est marqué dans les régions d'émigration où le besoin d'instruction est ressenti comme particulièrement nécessaire. En Haute-Savoie, au moment de l'Annexion, les principaux bénéficiaires des 80.000 francs de revenus tirés de ces dons et legs sont les établissements tenus par des prêtres (20,8%) et des congréganistes (51,9%)¹⁹.

Face à la modicité des revenus des fondations, d'autres ressources sont appelées à concourir au financement des écoles élémentaires : crédits municipaux, voire produits de la rétribution scolaire ou de souscriptions volontaires. En 1861, les fondations, seules ou associées à d'autres ressources, représentent 70% des modalités de financement des régences vicariales, les fonds communaux 52,6%, et la rétribution scolaire 26,3%. Héritages du XVIII^e siècle, les fondations sont prépondérantes dans les montagnes (93%) ; en revanche, dans les campagnes des basses vallées et de l'avant-pays, le faible nombre des fondations, fruit d'une aisance moindre des populations, est compensée par une prise en charge sur les budgets municipaux (82%).

Ces ressources assurent le financement de la rémunération du prêtre en sa double qualité de vicaire et de régent. Celle-ci s'élève le plus souvent à 500 ou 600 livres comme en Faucigny en 1845 où, par ailleurs, 4 des 33 vicaires-régents perçoivent entre 400 et 250 livres et un seul soixante livres²⁰ ! Mais sur les 600 livres de traitement, le vicaire, en général, ne conserve que 200 à 100 livres, le recteur de la paroisse percevant le solde au titre des frais de pension. Dans les années

17. ADHS, 2 FS 140, lettre au président du Conseil de Réforme, 12 novembre 1823.

18. Jean-Yves Julliard, « Les dons et legs en faveur de l'école primaire (1800-1880). Un témoignage de l'investissement éducatif des populations », dans *Généreuse Haute-Savoie. Histoire des dons et legs (1860-1940)*, Archives départementales de la Haute-Savoie, 2013, p. 24-33.

19. *Procès-verbaux imprimés des séances du Conseil général de la Haute-Savoie* [CGHS], 1861. Rapport sur l'instruction primaire, p. 109-110.

20. ADHS, 1 T 43 ancienne cote, recueil des différents tableaux concernant les écoles communales et privées existantes dans la province du Faucigny en 1845.

1850, eu égard à la municipalisation croissante des régences vicariales, le logement des ecclésiastiques est le plus souvent pris en charge par la commune, soit directement, soit en location ; à défaut, la commune verse entre 40 et 100 livres d'indemnité compensatrice. Comme dans l'ensemble du Duché où la gratuité est la règle, la plupart des régences vicariales admettent les enfants sans minerval, plus souvent en montagne qu'en plaine.

Les régences vicariales se distinguent des écoles rurales sur trois points : l'école se tient le plus souvent au presbytère²¹, les élèves sont exclusivement des garçons et la classe ne dure en principe qu'une demi-journée. Si, en conformité avec les prescriptions réglementaires, les dispositions des fondations et les délibérations communales portant création de régences organisent deux classes par jour, la plupart d'entre elles sont tenues seulement le matin. Cette règle, fixée par l'autorité diocésaine, tolérée par l'administration universitaire avant 1848, est mal acceptée par les populations.

Les matières enseignées dans les régences vicariales sont semblables à celles dispensées dans toute école élémentaire. Sous la Restauration, conformément au règlement du 23 juillet 1822, l'enseignement comprend le catéchisme, la lecture et l'écriture. Dans nombre de régences sont aussi dispensés des éléments d'arithmétique, plus rarement les principes de grammaire, les vicaires assurant parfois une classe de chant. À la suite de la loi du 4 octobre 1848, l'enseignement de l'arithmétique et de la grammaire devient quasi-général. Quatre rapports d'inspection rédigés en 1862 témoignent d'un niveau globalement faible des élèves et des enseignants. Même le catéchisme est évalué assez bien ou faible, la lecture assez bien à très faible, la langue française assez bien à médiocre. Cette appréciation des inspecteurs français confirme le jugement sévère du chanoine Rendu sur les écoles vicariales. Estimant que « les enfants ne font pas de progrès », il souligne l'absence de méthode et d'effort pour s'améliorer de la part des enseignants ; citant l'école de Cruseilles où les effectifs scolarisés sont nombreux (200 enfants divisés en trois catégories), il indique que « dans la section la plus avancée à peine connaît-on les premiers éléments de l'écriture »²².

Des enseignants sous le contrôle de l'Université et critiqués par la population

Dès la Restauration, l'État veut faire prévaloir son autonomie de gestion par rapport à l'Église et, à cette fin, entend établir son contrôle sur tous les établissements publics d'enseignement. Malgré l'alliance du Trône et de l'Autel, les régences vicariales n'échappent pas à cette règle. Pour restreint que soit le contrôle sur ces écoles, le clergé diocésain cherche à s'exonérer des formalités exigées. L'opposition

21. Les classes peuvent avoir lieu aussi dans des locaux appartenant à la commune ou loués par elle.

22. AST, Miscellanea, *op. cit.*

cléricale devient résistance lorsqu’après 1848, dans le cadre de la politique de sécularisation de l’enseignement, les régences vicariales sont assujetties aux règles communes de fonctionnement des établissements élémentaires publics.

En application du règlement du 23 juillet 1822, les régences vicariales fonctionnant en qualité d’écoles communales sont considérées comme des écoles publiques. Les deux premiers évêques d’Annecy entendent refuser cet assujettissement du clergé à l’administration. S’en suit une bataille de plus de vingt ans avant que l’Université ne parvienne à faire prévaloir son droit d’instituer les vicaires-régents. Dès 1823, l’évêque Claude-François de Thiollaz (1822-1832) refuse que des prêtres-instituteurs soient soumis à l’examen prescrit par la réglementation. Arguant de l’humiliation du procédé visant à soumettre à l’examen des prêtres qu’il a nommés après les avoir jugés « aptes à remplir les fonctions de vicaires », et jugeant intolérable qu’ils soient suspectés « de ne pas savoir lire et écrire suffisamment pour instruire des enfants », il justifie la dispense sollicitée par les douze années de formation reçue pour être admis à la prêtrise. Face à la fin de non-recevoir du président du Conseil de Réforme, l’évêque en appelle au Magistrat de la Réforme à Turin. Par courrier du 14 janvier 1824, satisfaction est donnée à l’évêque : les régents ecclésiastiques des écoles communales sont dispensés du brevet de capacité, sauf s’ils enseignent le latin, mais ce dernier est astreint à les déclarer auprès de l’administration universitaire afin qu’elle soit en mesure de leur adresser les patentes d’idoneité²³.

Dès son installation, le nouvel évêque d’Annecy, Pierre-Joseph Rey (1832-1843), reprenant l’argumentaire de son prédécesseur, cherche à s’affranchir de ces prescriptions. Par lettre-circulaire aux évêques de Savoie du 10 octobre 1833, le chanoine Girard, réformateur-visiteur, membre du Conseil de Réforme, doit rappeler les principes arrêtés par le Magistrat de la Réforme : celui-ci « tient tellement à l’observance de cet article des lettres patentes précitées qu’il a fait défendre à MM. les intendants des provinces de tous les états d’ordonner aucun paiement en faveur des professeurs, régents, et même des maîtres d’écoles communales sans qu’ils leur [prouvent] que ces Messieurs sont munis du dit certificat annuel ». Et de préciser au réformateur provincial du Genevois, le 14 décembre 1833, que les observations faites sur les inconvénients que leurs confrères attachent aux patentes ne sont pas fondées : celles-ci « n’infirmant pas leur mission respective ; elles ne coûtent rien, et elles n’ajoutent rien à leurs obligations : c’est un titre civil qui les autorise à toucher leur traitement »²⁴.

Face aux vicaires-régents qui rechignent à exécuter cette formalité, l’administration se montre pourtant conciliante. Le Magistrat de la Réforme demande à l’intendant du Genevois d’ordonner le paiement des rémunérations des vicaires-régents pour lesquels il manque les patentes et l’approbation pour l’exercice local et précise qu’il « se réserve de donner pour l’avenir les dispositions nécessaires à

23. Nestor Albert, *Histoire de Mgr C. F. de Thiollaz, premier évêque d’Annecy (1752-1832), et du rétablissement de ce siège épiscopal (1814-1824)*, t. 2, 1907, pp. 204-207.

24. ADS, 43 F 223, transcription des lettres envoyées par le réformateur des études, le chanoine Girard (1833-1835).

fin de concilier le prescrit par les règlements avec les circonstances particulières de la Savoie »²⁵. L'importance accordée au clergé dans le contrôle des populations du duché, eu égard notamment à sa situation à la frontière de la France libérale et de la Suisse protestante, conduit la monarchie à quelques tempéraments dans la mise en œuvre de sa politique scolaire dans ce territoire²⁶. Bien que la phobie des frontières s'efface avec la monarchie constitutionnelle, l'administration est encore conduite à quelques accommodements : considérant toujours la religion comme indispensable au maintien de l'ordre social, l'élite libérale n'entend pas remettre radicalement en cause le clergé diocésain, même s'il persiste à résister à la sécularisation de l'enseignement.

À la suite de la publication des lettres patentes du 1^{er} août 1845 portant création des écoles de méthode, l'évêque d'Annecy, Louis Rendu, comme avant lui l'archevêque de Turin, Luigi Franzoni (1832-1850), s'oppose à la formation des vicaires-régents au sein des établissements créés en Savoie du Nord à partir des années 1850. Pourtant, en application de la loi du 4 octobre 1848, ceux-ci, comme les directeurs des écoles congréganistes et les instituteurs laïques, sont astreints à subir un examen de capacité. Face à l'intransigeance du prélat, l'administration turinoise, qui alterne entre conciliation et fermeté, finit par transiger. L'évêque obtient de pouvoir organiser deux écoles de méthode privées, réservées aux ecclésiastiques admis sans examen préalable et ouvertes au grand séminaire d'Annecy pour une durée d'un mois. En 1851, l'école est fréquentée par 83 prêtres et vicaires-régents, en 1853 par 82 ecclésiastiques. Mais cet investissement diocésain dans la formation ne dure pas : alors qu'en 1851 la quasi-totalité des vicaires-régents a obtenu la patente, en 1860 seule la moitié de ceux en activité sont brevetés.

Au nom de la spécificité de leur état ecclésiastique, les vicaires-régents renâclent à passer convention avec les communes en contravention avec les prescriptions du règlement du 23 juillet 1822 et de la loi du 31 octobre 1848 sur l'administration municipale. Il en résulte de nombreux litiges, dégénérant en quelques localités en batailles scolaires — parfois empreintes de menées anticléricales — entre ecclésiastiques paroissiaux, appuyés par l'évêque, et administrateurs locaux, soutenus par les intendants. Après 1848, les organes territoriaux préposés à l'administration scolaire s'efforcent de mettre les régences vicariales en conformité avec les dispositions réglementaires. Au début des années 1850, les conseils provinciaux pour l'instruction élémentaire se montrent relativement souples, procédant principalement par rappels aux règlements. À partir de l'automne 1857, les députations provinciales pour les écoles manifestent une plus grande fermeté : à la suite de mises en demeure restées sans effet, elles prononcent des suspensions de traitement et peuvent aller jusqu'à demander le remplacement des vicaires-régents par d'autres ecclésiastiques, voire par des régents laïques.

25. ADHS, 11 FS 48, lettre du 10 mai 1838.

26. Esther de Fort, « L'Istruzione », dans Umberto Levra (dir.), *Il Piemonte alle soglie del 1848*, Torino, Carocci, 1999, p. 267, notamment n. 99. Sur des particularités scolaires de la Savoie, Jean-Yves Julliard, *Les Ecoles élémentaires en Savoie de l'Ancien Régime à la Première Guerre mondiale*, L'Histoire en Savoie, n° 22, Société savoisiennne d'histoire et d'archéologie, 2011, pp. 38-39 et 42.

À partir des années 1840, les régences vicariales qui fonctionnent à mi-temps sont décriées pour leurs faibles résultats tant par l'administration territoriale et universitaire que par les populations, via les administrateurs territoriaux et locaux. « Les écoliers y sont peu nombreux, et leurs progrès sont peu sensibles », écrit l'intendant d'Annecy au ministre de l'intérieur, le 1^{er} décembre 1844. « La plupart de ces enseignants à bon marché n'ont guère la capacité et les connaissances suffisantes, ce qui est assez naturel, les exceptions y sont rares »²⁷. Dans les années 1850, les réclamations des populations et des administrateurs locaux, relayées par les administrateurs provinciaux, sont plus la contestation d'une organisation scolaire ne correspondant pas au standard du temps que l'expression d'un anticléricalisme latent. En témoigne notamment la délibération par laquelle le conseil provincial du Faucigny propose la suppression des régences vicariales :

« La plupart des écoles tenues par les régents sont bien inférieures à celles tenues par des régents laïcs ; que ce fait doit principalement en être attribué aux nombreuses occupations attachées à leur qualité de vicaires qui les détournent de leurs fonctions de régents, au grand détriment de l'instruction élémentaire ; que cependant il serait contre toute les règles de la justice et de la liberté que leur état de prêtres leur empêchât d'exercer les fonctions de régents du moment qu'elles seraient détachées de celles de vicaires ; que dans ce sens, pour éviter beaucoup d'inconvénients dans un grand nombre de communes, il serait nécessaire qu'une loi attribuât le montant des fonds et des fondations faites pour des vicaires-régents aux régents, qu'ils soient ecclésiastiques ou non ; émet le vœu que le gouvernement provoque une loi qui déclare incompatibles les fonctions de régents et celles de vicaires et qui statue que les fonds et les fondations en faveur des vicaires-régents seront attribués aux régents nommés en conformité de la loi, qu'ils soient prêtres ou laïcs, toutes les fois qu'il résultera des termes de l'esprit de la fondation qu'elle a été faite principalement dans le but de l'instruction »²⁸.

La laïcisation des régences vicariales (1860-1863)

Alors que la France a contenu les prêtres-ecclésiastiques aux écoles presbytérales, considérées comme des établissements secondaires privés, elle n'entend pas tolérer les régences vicariales, si ce n'est comme écoles libres. La suppression de cette institution scolaire publique à la suite de l'Annexion donne l'occasion au gouvernement impérial de conduire la première laïcisation scolaire depuis la Révolution, non par la force de la loi, mais sous la forme conventionnelle. « Les populations, fatiguées de voir l'école fermée, demandent généralement des instituteurs qui soient tout entier à leurs fonctions », écrit le vice-recteur au préfet de

27. AST, mazzo 1, *op. cit.*

28. ADHS, 5 FS 7, délibération du 26 septembre 1851.

la Haute-Savoie dans son rapport sur la situation de l'enseignement primaire, le 2 octobre 1860. « C'est afin de donner satisfaction à ces réclamations légitimes que M. le Ministre a résolu, malgré l'augmentation de la dépense, de faire organiser les écoles communales sans tenir aucun compte des vicaires-régents »²⁹. Sous le prétexte de donner satisfaction à la population, il s'agit pour la nouvelle administration de favoriser l'assimilation juridique des institutions « sardes » et de développer l'enseignement élémentaire laïque. Selon le ministre, « le cumul des fonctions de vicaire-paroissial et d'instituteur communal est contraire à nos règlements. En outre, il serait difficile de le concilier avec le principe de confier la rédaction des actes de l'état civil, sous la surveillance des maires, aux instituteurs laïques ou à des secrétaires spéciaux rétribués sur les fonds du ministère de l'Intérieur »³⁰. Présentée comme une condition de l'assimilation juridique des nouveaux territoires, la laïcisation des écoles vicariales répond en fait à des motifs d'ordre politique et administratif. En droit, en effet, sous le régime de la loi Falloux, les prêtres, en tant que ministres d'un culte reconnu, auraient pu tenir une école publique. Cependant, l'administration impériale, s'inscrivant dans la continuité de la politique conduite sous la monarchie de Juillet et la République conservatrice, refuse aux prêtres la direction d'une école publique³¹. La justification administrative de la suppression des vicariats-régences réside dans la pratique de confier le secrétariat de mairie aux instituteurs laïques. Aussi les instituteurs-secrétaires deviennent-ils rapidement des vecteurs essentiels de l'assimilation administrative dans les nouveaux départements³².

Face à cette laïcisation, l'autorité diocésaine s'est montrée conciliante dès lors qu'étaient préservés les vicariats paroissiaux rémunérés par l'État. Dans sa lettre au préfet, le 2 novembre 1860, relatant l'entretien entre Victor Hamille, chef de division au ministère de l'Instruction publique et des Cultes, et le prévôt du diocèse, le vice-recteur explique que ce dernier « ne tient que très médiocrement aux vicaires-régents. Il est disposé à favoriser les mesures que prendra l'administration pour leur suppression [...]. Mais il demande que la suppression n'ait lieu que peu à peu et d'accord entre l'administration départementale et l'autorité diocésaine, afin de ne point ressembler à une mesure violente »³³. Les préoccupations du clergé diocésain rejoignent celles de l'administration qui entend ne pas froisser celui-ci, eu égard à son action en faveur de l'Annexion. Elle consent à remplacer les vicaires-régents par des vicaires simples rémunérés par l'État : le ministre octroie 350 F

29. ADS, Tac 8.

30. ADHS, 1 T 215, 30 janvier 1861.

31. Sous le régime de la loi Guizot de 1833, le Conseil royal de l'Instruction publique, par plusieurs avis, avait admis qu'un prêtre pouvait tenir une école primaire communale, tout en invitant les comités en charge du contrôle dans l'arrondissement et la localité à « veiller à ce que les fonctions d'instituteur ne souffrent pas du cumul avec les fonctions curiales » (avis du 26 juillet 1836 cité dans Octave Gréard, *La Législation de l'instruction primaire en France*, t. 2, Paris, Typographie Delalain frères, 1889-1902, p. 261). À la suite de la loi Falloux, le Conseil supérieur de l'Instruction publique confirmait cette doctrine (circulaire du ministre de l'Instruction publique et des Cultes du 24 décembre 1850, *ibid.*, t. 3, p. 411).

32. Dès le printemps 1862 environ les deux tiers des instituteurs publics de la Haute-Savoie sont aussi secrétaires de mairie (CGHS, 1862, p. 172).

33. ADHS, 1 T 215.

dans toutes les paroisses où ils existent au moment de l'Annexion à condition que les communes ou fabriques permettent d'attribuer une rémunération totale de 600 F. Cette laïcisation se heurte à la question des fondations. Plusieurs mois sont nécessaires à l'autorité diocésaine pour adresser à l'administration les actes relatifs aux dons et legs en faveur de l'instruction. Chaque dossier est examiné par l'inspecteur d'académie et l'évêque, Claude-Marie Magnin (1861-1879), à l'occasion de « conférences ». Deux types d'établissements sont distingués : ceux non fondés, pour la plupart supprimés dès novembre 1861, ceux fondés, dont la destination est fixée par la convention passée entre l'inspecteur d'académie et l'évêque, le 8 septembre 1862. Les charges des fondations étant le plus souvent mal définies, les deux autorités ont « arrêté que partout où ces fondations étaient à la fois en faveur de l'instruction primaire et des vicariats, il serait procédé à leur partage entre ces deux services publics, et [ont] ensuite déterminé la quotité affectée à chacun d'eux ». Et l'évêque de préciser : « Il a été convenu avant tout de prélever la part nécessaire à l'acquit des messes et des autres charges pies. Les bases admises ont été, pour le plus grand nombre des fondations, l'égalité dans le partage des revenus et, pour les autres, la part prépondérante au vicariat qu'exigeait la fondation »³⁴.

En compensation de la laïcisation des régences vicariales, l'État s'est montré généreux à l'égard de l'Église savoyarde en autorisant un grand nombre de vicaires paroissiaux, accaparant ainsi une part notable du budget ministériel affecté à ces créations³⁵. Rémunérés avant 1860 à la discrétion des communes, les vicaires jouissent désormais d'une rémunération stable de 600 F. Les fondations ont toutes été partagées, même dans les paroisses où, selon le recteur, l'État pouvait « légitimement réclamer la totalité de la fondation en faveur de l'école ». Dans le règlement de cette question, considérant l'aspect financier, le recteur Zévort reconnaissait s'être « placé beaucoup plus au point de vue religieux qu'au point de vue scolaire »³⁶.

Malgré la délicate question des fondations à régler, la laïcisation des régences vicariales a été conduite sans grande difficulté et avec célérité. Les populations n'ont pas manifesté d'opposition ni pour la suppression de ces établissements qui ne répondaient plus à leurs besoins d'instruction, ni pour leur remplacement par des écoles laïques, payantes le plus souvent. Aussi cette substitution a-t-elle pu être conduite en trois années seulement, soit entre novembre 1860 et la rentrée scolaire 1863 : de 93 au début de l'automne, leur nombre s'abaisse autour de 55 en juillet 1861, 19 au 1^{er} juillet 1862 et 3 en juin 1863³⁷. Quelques recteurs de paroisse, avec le soutien de l'évêque, ont cherché à résister à cette évolution, mais sans succès. Au Grand-Bornand en 1862, le litige porte sur l'affectation de l'école

34. Archives diocésaines d'Annecy [ADA], registre des lettres de Mgr Magnin, lettre au ministre de l'Instruction publique et des Cultes, 28 octobre 1862.

35. ADHS, 1 T 215, lettre du recteur de Chambéry à l'inspecteur d'académie de la Haute-Savoie, 19 octobre 1862.

36. *Ibid.*

37. Dans l'arrondissement de Nice, où environ les trois quarts des écoles publiques de garçons sont tenues par des prêtres sans statut scolaire, la « laïcisation » a été encore plus « invisible » et rapide : les ecclésiastiques, probablement une quarantaine environ, ont été remplacés en moins d'un an (*Rapports et délibérations*, *op. cit.*, p. 77).

dont le vicaire-régent revendique la propriété. À Larrings, en 1864, c'est aussi la répartition des biens de la fondation opérée en 1862 qui est remise en cause par le curé et l'évêque. L'affaire est portée devant le tribunal d'instance de Thonon qui, par jugement du 27 juin 1868, divise les revenus entre la fabrique pour le vicaire et la commune pour l'école. Mais la résistance du curé fait échec un temps encore à cette décision judiciaire. Ce n'est qu'en 1874 que les deux entités s'accordent sur le partage de la fondation !

Hormis ces contestations, quelques difficultés sont nées de la coexistence des régences vicariales libres avec les écoles laïques, fruit des ménagements de l'administration à l'endroit du clergé diocésain. Alors qu'elle installe des instituteurs partout où existent des vicaires-régents, elle convient avec l'évêque que ceux-ci continueront de faire l'école jusqu'à ce qu'il ait été statué sur l'emploi des fondations : « Si les vicaires font des déclarations pour ouverture d'école, acceptez-les sans difficultés, et fournissez complaisamment tous les renseignements qui seront nécessaires aux déclarants », écrit le recteur à l'inspecteur d'académie d'Annecy, le 19 octobre 1862³⁸. D'où parfois certains accommodements avec les règlements : « Il a pu être nécessaire d'user de certains ménagements pour faciliter la transition d'un régime à un autre », reconnaît le ministre de l'Instruction publique, « mais aujourd'hui il importe que tout rentre dans l'ordre »³⁹. Cette politique rejoint la volonté des curés, et parfois aussi celle des administrateurs locaux, d'encourager l'ouverture de régences vicariales libres, notamment par crainte de perdre les revenus des fondations, dès lors que les volontés des testateurs ne seraient plus respectées, mais parfois aussi pour des raisons idéologiques. Une douzaine de régences vicariales libres parviennent à survivre après 1862. Cependant, 6 d'entre elles, situées dans des communes de la basse vallée de l'Arve et de l'avant-pays disparaissent avant 1870. Seules 5, situées dans les montagnes où la religion demeure prégnante, se maintiennent jusque vers 1880, voire au-delà : Abondance, Giez, Montmin, La Frasse (hameau de Saint-Sigismond) et Samoëns, cette dernière sous la forme d'une école de latinité. Quelques velléités de retour à des régences vicariales publiques se manifestent au début des années 1870, en particulier dans le haut Chablais catholique⁴⁰, en vain.

En Savoie, les régences vicariales ont été développées dans la première moitié du XIX^e siècle pour des raisons d'économie budgétaire et non pour des finalités religieuses. Leurs ressources, assez semblables à celles dont pouvaient bénéficier les écoles ecclésiastiques séculières dans le canton du Tessin⁴¹, marquent l'originalité de la Savoie du nord par rapport aux mêmes écoles établies dans les autres provinces du royaume.

38. ADHS, 1 T 215.

39. *Id.*, copie de la lettre au préfet de la Haute-Savoie, 25 octobre 1862.

40. À Abondance et Novel en 1871, à Morzine en 1875 (ADHS, 1 T 465 ; ADHS, 1 T 1270 ; ADA, paroisse de Morzine).

41. Legs pieux et « bénéfiques » ecclésiastiques constituaient leurs principales sources de financement (Fabrizio Mena et Fabrizio Panzera, *op. cit.*, pp. 125-126).

Incarnation du cléricisme et symbole d'une organisation scolaire économique alors que triomphe l'alliance du Trône et de l'Autel, la figure du vicaire-régent est au cœur de la bataille de la sécularisation entre l'État et l'Église. La monarchie piémontaise, d'abord conciliante sous la Restauration, manifeste plus de radicalité dans la mise en conformité de l'institution vicariale sous la monarchie constitutionnelle, plus particulièrement sous l'impulsion centralisatrice du ministère de l'Instruction publique après 1855. Dans le même temps, ces écoles élémentaires à mi-temps et fonctionnant très irrégulièrement, ne répondent plus aux besoins des populations. Aussi prolongeant le contrôle puis l'assimilation au droit commun sous la monarchie sarde, la laïcisation conduite par l'État impérial aux lendemains de l'Annexion a-t-elle suscité bien peu de récriminations. Le caractère souvent imprécis des actes testamentaires quant à l'exclusivité vicariale de leur finalité scolaire a permis le règlement de la question des fondations sans aucune crispation sur les « droits acquis »⁴².

L'Église diocésaine et l'État ont tiré avantage de cette laïcisation. La première, bénéficiant d'un recrutement sacerdotal satisfaisant, a pu maintenir un encadrement paroissial étroit des populations, eu égard au grand nombre de vicaires pris en charge par l'État. Le second a pu réaliser son projet d'un enseignement élémentaire laïque. Face aux régences vicariales, l'école communale l'a emporté à la suite notamment du recrutement d'instituteurs laïques formés et grâce à l'effort fiscal des collectivités en faveur de la gratuité. Mais cette victoire ne vaut que pour les garçons, l'État ayant pratiquement abandonné les filles à l'Église, en l'occurrence aux congrégations enseignantes.

La survivance des régences vicariales libres dans leur fonctionnement traditionnel témoigne de leur incapacité à s'adapter. Cette institution bi-fonctionnelle paraît bien anachronique face aux établissements congréganistes alors en plein essor. Leur maintien dans des paroisses de montagne illustre le caractère prégnant de la religion en ces lieux et exprime désormais l'affirmation d'un cléricisme et d'un conservatisme politique de certaines populations. Leur disparition après 1880 symbolisera la fin des « petites écoles » et de l'ancien régime scolaire.

42. Sur la notion de droits acquis, Christian Sorrel, « Droits acquis », dans Christian Sorrel et Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe 1860-2010. Dictionnaire historique de l'Annexion*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2009, pp. 561-565.

LES CLOCHES DU COMTÉ DE NICE SOUS LA RÉVOLUTION. TRADITIONS RELIGIEUSES, ENJEUX POLITIQUES ET PRATIQUES INSTITUTIONNELLES

MARC ORTOLANI

Université Côte d'Azur — ERMES

COMMENT IMAGINER AUJOURD'HUI ce que pouvait représenter la sonnerie des cloches dans le paysage sonore de la fin du XVIII^e siècle ? Dans un monde qui ignore la saturation de nos sociétés industrialisées et motorisées et qui est simplement soumis aux bruits de la nature, la voix du clocher rompt le silence d'un fracas qui n'a d'égal que celui du canon¹. Mais comme le remarque Alain Corbin, « la fréquence des sonneries, l'intensité de leur volume sonore, la multiplication des volées, la complexité des codes [...] défient toute reconstitution précise »² : il serait bien vain de tenter de restaurer l'effet de ces sonneries, tant pour la place qu'elles occupent dans l'environnement sensoriel que pour la puissance émotionnelle qu'elles dégagent. Ce que l'on peut dire avec certitude est que les cloches s'entendent partout, qu'elles sonnent fort, longtemps, et surtout qu'elles sonnent souvent.

En effet, les églises paroissiales, toujours très fières de leurs cloches³, ne sont pas les seules à occuper l'espace ; les chapelles comme les abbayes ou les monastères tissent un tel réseau de sonneries qu'il n'y a guère de déserts sonores. De même, la puissance des carillons est souvent très élevée et peu en rapport avec l'importance des populations : « La cloche doit pouvoir être entendue partout dans

1. Alain Corbin, *Les Cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 100.

2. *Idem*, pp. 17-18.

3. Guillaume Boréa, « La cloche de Clans », *Nice historique*, 1929, pp. 98-99 ; *Idem*, « Les cloches de Saint-Dalmas Valdebloure », *Nice historique*, 1931, pp. 72-74.

le territoire qui lui est attribué, ce qui implique d’adapter la puissance de la sonnerie à la superficie de la paroisse, ainsi qu’à la nature du relief »⁴.

Par ailleurs, loin d’être réservées aux fonctions liturgiques, les cloches font l’objet de multiples usages⁵. Les sonneries religieuses constituent bien entendu leur fonction première, et, « à la fin de l’Ancien Régime, elles ne connaissent nullement le recul que l’on constate parfois [en France] pour d’autres indicateurs religieux »⁶. L’usage liturgique des cloches est très codifié : elles annoncent la messe et accompagnent son déroulement selon les rituels définis par les règlements diocésains qui déterminent les types de cloches, le nombre de coups comme leurs intervalles. Mais d’autres sonneries ponctuent également la vie spirituelle des paroisses, telles que les mâtines, les vêpres ou l’angélus⁷. Le silence des cloches durant les trois derniers jours de la Semaine Sainte donne quant à lui d’autant plus de relief à ce moment particulier de l’année liturgique. Depuis la Réforme catholique, l’Église s’emploie à « maîtriser les bruits » et en particulier à ordonner et hiérarchiser les sonneries liturgiques en fonction du rang des églises : cathédrale, collégiale ou paroissiale⁸. Elle tente ainsi de faire respecter un certain principe de déférence calqué sur la hiérarchie des édifices, de manière à ce que, par exemple, les cloches de l’église paroissiale l’emportent sur celle d’une simple chapelle rurale. Mais à la fin de l’Ancien Régime, il semble qu’en raison « de la multitude des clochers et [d’un grand] désir des sonneries »⁹, le respect des normes conciliaires ne soit guère assuré.

La cloche marque aussi les principales étapes de la vie des fidèles, notamment l’administration des sacrements, pour inviter les membres d’une paroisse à partager la joie ou la tristesse, liée à un événement particulier : on carillonne pour les baptêmes ou les mariages, mais on sonne aussi pour le sacrement des défunts. Le glas funèbre accompagne le cortège qui porte le viatique au mourant, mais il rappelle aussi aux hommes leur condition commune et sollicite les prières en faveur du trépassé¹⁰. Mais les sonneries religieuses ont aussi pour effet de scander le temps, même en dépit des horloges mécaniques qui apparaissent dans les villes, et sans doute ne déplait-il pas à l’Église de maîtriser à travers ce moyen les étapes du labour quotidien, et, au-delà, d’enfermer sous la prégnance des rythmes religieux la vie même des habitants.

4. Alain Corbin, *Les Cloches de la terre...*, *op. cit.*, p. 101.

5. Il arrivait que sur leur robe soit gravée la formule suivante : « *Laudo Deum verum, plebum voco, congreco clerum, defunctos ploro, pestem fugo, festa decoro* » (Je loue le vrai Dieu, j’appelle le peuple, je rassemble le clergé, je pleure les défunts, je mets en fuite la peste, je rehausse les fêtes) : Jean-Pierre Gutton, *Bruits et sons dans notre histoire. Essai sur la reconstitution du paysage sonore*, Paris, PUF, 2000, p. 29.

6. *Idem*, p. 111.

7. *Idem*, p. 34 ; sur l’origine de ces pratiques, Dom Jules Baudot, *Les Cloches*, Paris, Bloud, collection « Liturgie », 1913, pp. 43-50.

8. Jean-Pierre Gutton, *Bruits et sons dans notre histoire...*, *op. cit.*, pp. 36-37.

9. Alain Corbin, *Les Cloches de la terre...*, *op. cit.*, p. 101.

10. En revanche, « être sonné de son vivant » constitue une des manifestations de ces « sonneries d’orgueil » auxquelles un seigneur ou un évêque ne manque pas d’être sensible : *Idem*, p. 145 et s.

Malgré quelques réserves¹¹, les usages profanes ou « civils » des sonneries de cloches ne sont pas moins nombreux : « Elles marquent les horaires de travail, du repos, de la délibération ; elles éveillent les sentiments qui meuvent le plus profondément le cœur de l’homme ; on leur croit même une puissance contre les forces de la nature »¹². Tandis que la « cloche d’injonction » sonne le rassemblement, et permet traditionnellement de convoquer les assemblées, telles que les conseils ordinaires des communautés d’habitants, le tocsin sonne « l’alarme » : il avertit les habitants d’une calamité ou d’un péril imminent, celui de la menace barbaresque, des brigands ou de l’incendie. Inversement, de « joyeuses sonneries » à l’occasion d’un *Te Deum* accompagnent quelque heureux événement affectant le souverain (une naissance) ou son pouvoir (une victoire), ou bien l’arrivée dans une ville d’un personnage important. Par ailleurs, la croyance selon laquelle la sonnerie des cloches éloigne la foudre est profondément enracinée. L’Église, pourtant soucieuse d’anéantir la superstition et le paganisme, tolère cette pratique, sous réserve que des prières accompagnent les sonneries et conditionnent leur efficacité : « J’appelle à vous mon Dieu, les peuples de la terre ; écarter de ce lieu la foudre et le tonnerre »¹³, a-t-on coutume de réciter. Pour autant, on se demande si « l’ébranlement de l’air causé par les vibrations sonores » ne risque pas au contraire de « provoquer la chute de la foudre »¹⁴, et c’est ainsi qu’en France, un arrêt du Parlement de Paris de 1784 interdit précisément de recourir aux sonneries de cloches « dans les temps d’orage »¹⁵.

Au-delà des multiples fonctions des sonneries de cloches, il est plus difficile de mesurer l’effet, même inconscient, qu’elles peuvent susciter sur ceux qui les entendent. Mais il est certain que leur puissance émotionnelle contribue à façonner cette « culture du sensible » des habitants à qui elles parlent, et susciter leur « enracinement spatial » et leur adhésion à une « identité territoriale » qui leur est propre : « Le rayon sonore de la cloche [...] balise un territoire » et la sonnerie « entre dans la gamme des repères [qui forgent] l’identité »¹⁶. Songeons par ailleurs que l’édifice qui porte la cloche est lui-même un puissant élément d’identité, un lieu de la mémoire collective, tissant avec les hommes « un lien d’attachement affectif, un sentiment de familiarité vécue »¹⁷.

Dans ces conditions, les cloches (comme les clochers) ne pouvaient être ignorés d’une Révolution qui entendait faire table rase des « vestiges du fanatisme » et des

11. L’abbé Fleury, dans son *Institution au droit canonique*, indique « qu’on ne doit pas faire servir les cloches bénites à des usagers profanes, comme pour assembler les troupes ou annoncer une exécution en justice, et qu’on ne doit au contraire en faire usage que pour exciter la dévotion des fidèles » : Merlin, *Répertoire de jurisprudence*, Paris, Garnery, 1812, 4^e éd., t. 2, verbo « cloches », p. 422.

12. Elisabeth Liris, « Cloches », in Albert Soboul (s.d.), *Dictionnaire historique de la Révolution française*, Paris, PUF, 1989, pp. 232-233.

13. Cité par J.-D. Blavignac, *La Cloche. Etudes sur son histoire et ses rapports avec la société aux différents âges*, Genève, Grosset et Trembley, 1877, p. 160.

14. Dom Jules Baudot, *Les Cloches*, op. cit., p. 53.

15. Isambert, Decrusy, Taillandier, *Recueil général des anciennes lois françaises*, Paris, 1827, Belin-Leprieur, t. XXVII, pp. 409 et 449-450.

16. Alain Corbin, *Les Cloches de la terre...*, op. cit., pp. 98-99.

17. Philippe Boutry, « Le clocher », in Pierre Nora (s.d.), *Les Lieux de mémoire*, t. III *Les France – Traditions*, Paris, Gallimard, 1992, p. 60.

« oripeaux de la superstition »¹⁸. Elle allait donc ordonner d’abord leur descente et leur fonte, pour en faire de la monnaie et surtout des canons¹⁹, puis la réglementation des sonneries. Sans doute, la pratique de la confiscation des cloches n’est pas totalement nouvelle, mais elle prend ici une autre tournure : cette « irruption de la puissance civile dans l’espace sacré de la paroisse [et] cette rupture violente des usages collectifs »²⁰ est un événement dont l’envergure mérite une lecture politique. En effet, ces mesures s’intègrent manifestement à la politique de laïcisation puis de déchristianisation mise en œuvre par la Révolution. Il s’agit d’abord de combattre le pouvoir ostentatoire de l’Église, de réduire à néant les monuments du luxe, de la vanité et du fanatisme, puis de restreindre les usages traditionnels de la sonnerie qui portent atteinte au principe d’égalité : laïcisées, municipalisées, les cloches sont soumises « aux références nationales et aux rythmes de l’exercice de la citoyenneté ». La vie quotidienne se trouve ainsi « émancipée de l’emprise sensuelle et des injonctions sonores du pouvoir ecclésiastique », tandis que s’opère, en parallèle avec la mise en place du calendrier révolutionnaire, une véritable « désacralisation de l’espace et du temps »²¹. S’il est approfondi, le sens de cette opération révèle aussi qu’il s’agit parfois de mesures à caractère punitif et répressif, et évidemment, dans un grand élan d’offrande civique, d’actes de citoyenneté et de patriotisme, expression d’un devoir civique au service (voire au secours) de la Nation²².

Par ailleurs, sur le plan symbolique, la fonte des cloches acquiert une connotation quasiment expiatoire et leur transformation en canons achève l’accomplissement du miracle révolutionnaire : « À l’issue de cette purification, les matériaux des églises, régénérés, sont réemployés au service de la Nation »²³.

Les multiples dimensions de cette politique rendent sans doute complexe l’histoire campanaire de la Révolution²⁴, mais celle-ci est aujourd’hui relativement connue. Aussi, l’étude de cette question dans le comté de Nice apporte-t-elle quelque chose de nouveau ? Les particularités de ce pays qui n’appartient pas encore à la France peuvent-elles donner à l’histoire campanaire de cette période une tournure originale ? Il est certain que, bien que « participant au mouvement général de la Révolution française, l’histoire religieuse de ce département ne saurait

18. Pour une vision générale de la question : Philippe Bourdin, Philippe Boutry, « L’Église catholique en Révolution : l’historiographie récente », *Annales historiques de la Révolution française*, 2009, n° 1, pp. 3-23.

19. On estime qu’en France quelque 100 000 cloches, provenant de 60 000 clochers, seront fondues sous la Révolution : Alain Corbin, *Les Cloches de la terre...*, *op. cit.*, p. 33.

20. L’expression est de Philippe Boutry, « Le clocher », *op. cit.*, pp. 65-66.

21. Alain Corbin, *Les Cloches de la terre...*, *op. cit.*, p. 17 et p. 35.

22. Jeremy Genessay, *Les Cloches de la Révolution dans le département de l’Ain*, mémoire de maîtrise d’histoire, Lyon III, 2008, pp. 40-41.

23. Michel Vovelle, *Religion et Révolution. La déchristianisation de l’an II*, Paris, Hachette, 1976, pp. 181-182 ; « La République n’a plus de bronze à laisser dormir ! Je vous fais canons, dit-elle aux cloches de France. Je vous fais soldats, dit-elle aux paysans. Et les cloches fondues d’être le tonnerre de la Terreur ; les paysans de suivre par l’Europe l’airain de leur clocher » : Edmond et Jules Goncourt, *Histoire de la société française pendant la Révolution*, Paris, 1864, Genève, Slatkine reprints, 1971, p. 234.

24. « L’histoire campanaire sous la Révolution est faite de multiplicité : emboîtement de visées, complexité de la législation, difficulté de l’exécution de mesures décidées en haut lieu, variété des attitudes » : Alain Corbin, *Les Cloches de la terre...*, *op. cit.*, p. 21.

cependant se confondre avec celle de tel ou tel département voisin »²⁵ : les particularismes du pays niçois sur le plan religieux sont connus, surtout en rapport avec la situation de la Provence voisine, où « Michel Vovelle et Maurice Agulhon ont déjà souligné une laïcisation de certains comportements dès la seconde moitié du XVIII^e siècle »²⁶. Faisant figure de « pépinière sinon de vocations, au moins de prêtres et de religieux »²⁷, le comté de Nice se distingue d'abord par le nombre considérable des ecclésiastiques qui y exercent leurs fonctions²⁸, et l'importance des couvents et des confréries. Mais les particularismes s'apprécient surtout sur le plan des comportements religieux et des sensibilités collectives, où la profusion des pratiques coutumières s'associe à l'ostentation d'une religiosité exubérante. Considéré comme un véritable « conservatoire de traditions », le pays niçois se distingue en effet par « un catholicisme mariant l'intransigeante orthodoxie à une expression baroque, vivante et populaire »²⁹.

Or, sans doute en raison de ces caractères spécifiques et de la situation politique du département, la réglementation campanaire s'avère complexe et elle va bien au-delà d'un simple exemple de cette « guerre des cloches » si souvent racontée, voyant s'opposer, au vent de la Révolution, l'étroitesse du conservatisme et de l'esprit de clocher. L'enlèvement des cloches, ces « tambours des curés », et la maîtrise du « pouvoir de sonner » constituent en réalité une question purement politique, c'est-à-dire un véritable enjeu, dans un département nouvellement créé et annexé à la France révolutionnaire, et de ce fait, un puissant révélateur de la situation politico-religieuse de cette période. Or, comme cela est alors le cas pour tous les problèmes politiques cruciaux, les cloches donnent lieu à une surabondante production législative et réglementaire³⁰ suivie, on s'en doute, de multiples difficultés d'application. Culturelle, religieuse et politique, la question des cloches se double alors d'une problématique juridique et administrative, d'autant plus complexe que l'application de ces règles doit s'effectuer au cours d'une période particulièrement troublée, dans un pays récemment annexé, partiellement en guerre, mal contrôlé, attaché à ses traditions et hérissé de multiples résistances.

Aussi, la menace qui pèse sur les cloches du comté de Nice s'actualise-t-elle avant même qu'il ne soit occupé par les Français. Durant trois longues années, de 1789 à 1792, le comté de Nice demeure à l'écart de la tourmente révolutionnaire ; province étrangère sous souveraineté du roi de Piémont-Sardaigne, il poursuit son

25. Michèle-Helyett Siffre, « La Révolution et le catholicisme dans le département des Alpes-Maritimes (1792-1799) », *Annales du midi*, 1969, t. 81, n° 92, p. 197.

26. Bernard Cousin, « Religion et Révolution dans le département du Var », in Jean-Clément Martin (s.d.), *Religion et Révolution*, Paris, Anthropos, 1994, p. 145 ; voir également Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1978.

27. Michel Vovelle, « Nice, frontière du baroque au siècle des Lumières », *Annales du Midi*, 1975, t. 87, n° 124, p. 433.

28. 191 prêtres, 201 religieux et 183 religieuses au milieu du XVIII^e siècle, rien que pour la ville de Nice, qui ne compte que 15 200 habitants.

29. Henri Costamagna, « L'écho des événements de France dans le comté de Nice de 1789 à 1792 », *Nice historique*, 1989, n° 2, pp. 47-54.

30. « Les mesures réglementaires pleuvent de manière intense » : Jeremy Genessay, *Les Cloches de la Révolution...*, op. cit., p. 17.

existence inquiète, tandis que l'autre rive du Var connaît déjà tous les bouleversements de la Révolution³¹. Mais en raison de la présence d'une forte communauté de Français qui y ont émigré, la politique religieuse de la monarchie constitutionnelle n'y est pas inconnue. Aussi, les menaces qui pèsent sur les cloches se précisent au fur et à mesure que s'accumule la réglementation relative à leur emploi, puis se concrétisent avec l'annexion (I). A partir de 1793, la politique de déchristianisation touche le département et se traduit par une interdiction des cloches qu'il sera pourtant difficile de faire respecter (II). Ce n'est qu'avec le Directoire, dans un esprit de plus grande tolérance, que l'on assistera à un apaisement contrasté de la politique campanaire (III).

Les cloches convoitées : une menace croissante (1789-1793)

Jusqu'en septembre 1792, le comté de Nice fait figure de frontière de la Révolution, au-delà de laquelle trouvent refuge de nombreux émigrés. Estimé à 1500 personnes en avril 1792, leur nombre dépasserait les 2500 à la veille de l'invasion française, dont 1500 laïcs et 1200 ecclésiastiques³². Ce qui est certain est que parmi eux, les ecclésiastiques sont nombreux³³. On y trouve notamment les quatre évêques du Var (Vence, Grasse, Toulon et Fréjus³⁴) qui entretiennent toujours probablement des liens avec leur diocèse d'origine.

Or, les informations que colportent ces émigrés ne sont guère rassurantes³⁵. En matière religieuse, les révolutionnaires sont décrits comme ennemis de la foi et persécuteurs de l'Église, voire comme « une populace assoiffée de sang, impie [et] sans foi ni loi »³⁶. Augustin Robespierre le constatera en septembre 1793 lors de son arrivée dans le département en qualité de représentant en mission : « Les émigrés — dira-t-il — ont persuadé que nous égorgeons, violons, mangeons les enfants [et] que nous détruisons la religion »³⁷.

31. Paul Gonnet et Michel Péronnet, *La Révolution dans les Alpes-Maritimes, 1789-1799*, Paris, Horvath, 1989, p. 81 et s. ; Joseph Combet, *La Révolution à Nice*, rééd., Nice, Serre, 1988, 237 p.

32. Jacques Fontana, « L'Église sans pasteur 1792-1800 », in Françoise Hildesheimer (s.d.), *Histoire des diocèses de Nice et de Monaco*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 180 ; Monique Cubells, « Le temps des épreuves », in Bernard Cousin (s.d.), *Hommes de Dieu et Révolution en Provence*, Turnhout, Brepols, 1995, p. 85 ; selon Michel Derlange, « Nice sous la Révolution et l'Empire », in Alain Ruggiero (s.d.), *Nouvelle histoire de Nice*, Toulouse, Privat, 2006, p. 143, on compte « 1800 émigrés dont la moitié étaient des ecclésiastiques ».

33. « En 1792, le vice-légat d'Avignon, 7 évêques et 700 prêtres français peuplent, avec de nombreux religieux et religieuses, les monastères du comté » : Michèle-Helyett Siffre, « La Révolution et le catholicisme dans le département des Alpes-Maritimes », *op. cit.*, p. 200.

34. Bernard Cousin, « Religion et Révolution dans le département du Var », *op. cit.*, p. 141.

35. Jacques Fontana, « L'Église sans pasteur 1792-1800 », *op. cit.*, p. 180.

36. Michel Derlange, « Nice sous la Révolution et l'Empire », *op. cit.*, p. 143.

37. G. Michon, *Correspondance de Maximilien et Augustin Robespierre*, Paris, 1926, t. 1, p. 281, cité par Michel Iafelice, *Barbets ! La résistance à la domination française dans le pays niçois 1792-1814*, Nice, Serre, 1998, p. 29.

Parmi les informations qui circulent, le sort des cloches des communautés de Provence orientale est probablement évoqué, en raison de l'abondante réglementation dont elles font l'objet et de la dimension symbolique et émotive que revêt leur enlèvement. La législation pléthorique relative aux cloches illustre l'accentuation d'une politique qui, sans que cela soit explicité, est ouvertement antireligieuse³⁸.

La première étape remonte au mois de novembre 1789, lorsque l'Assemblée constituante adopte une mesure très générale visant à mettre à la disposition de la Nation les biens du clergé³⁹, mais ce n'est qu'à la fin de l'année suivante que, dans les pages du *Père Duchêne*, commence à émerger l'idée selon laquelle il faudrait « vendre ces objets inutiles pour en faire de la monnaie et des canons »⁴⁰. Mais, pour l'heure, puisqu'on a essentiellement besoin de métal pour la fabrication de monnaie, la loi 27 mars 1791, se limite à prescrire que sera « transportée aux hôtels des monnaies [...] l'argenterie des églises, chapitres et communautés religieuses [...] jugée inutile au culte »⁴¹. Mais face à l'augmentation des besoins, c'est le cuivre contenu dans les cloches qui commence à intéresser les constituants. Aussi, une loi du 28 juillet 1791 nous apprend que l'on procède déjà à des « travaux de dépuraison du métal des cloches » et que « le cuivre résultant de ces expériences [...] sera immédiatement porté à l'hôtel des monnaies », le département de Paris devant délivrer les cloches nécessaires à ces opérations⁴². À peine quelques jours plus tard, la loi du 6 août 1791 généralise le processus : l'assemblée décide que « la fabrication d'une menu monnaie avec le métal des cloches aura lieu sans délai dans tous les hôtels des monnaies du royaume »⁴³.

Après cette première vague de dispositions, et estimant que leur mise en œuvre est trop lente, l'assemblée incite le roi lui-même à intervenir. Ainsi, par une proclamation du 20 novembre 1791, le roi « ordonne aux directoires des départements de se faire rendre compte [...] des mesures prises pour effectuer le transport des cloches » et, pour accélérer ces mesures, ordonne que ces transports « soient effectués avant le 1^{er} janvier prochain (1792) » (art. 5)⁴⁴. C'est finalement la loi du 22 avril 1792 « relative à la fabrication de la monnaie avec le métal des cloches » qui, après que l'urgence ait été décrétée, organise minutieusement les opérations « pour accélérer et améliorer lesdites fabrications »⁴⁵. Mais ce n'est qu'après l'abo-

38. Paule Lerou et Raymond Dartevelle, « Chronologie de l'histoire religieuse sous la Révolution », in Bernard Plongeron (s.d.), *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualité dans l'Europe révolutionnaire, 1770-1820*, Turnhout, Brepols, 1988, p. 741 et s.

39. Décret du 2-11-1789 : J.-D. Blavignac, *La Cloche. Etudes sur son histoire...*, op. cit., p. 432.

40. Cité par Jeremy Genessay, *Les Cloches de la Révolution...*, op. cit., p. 12.

41. *Collection générale de lois*, t. 3, 2^e partie, mars 1791, Paris, Imprimerie royale, 1792, p. 1122 : loi du 27-3-1791.

42. *Collection générale de lois*, t. 3, 1^{re} partie, juillet 1791, Paris, Imprimerie royale, 1792, p. 491 : loi du 28-7-1791.

43. Loi du 6-8-1791 citée *in extenso* par Jeremy Genessay, *Les Cloches de la Révolution...*, op. cit., pp. 107-108.

44. *Collection générale de lois*, t. 6, octobre-novembre 1791, Paris, Imprimerie royale, 1792, p. 761 : proclamation du 20-11-1791.

45. *Collection générale de lois*, t. 8, janvier-avril 1792, Paris, Imprimerie nationale, 1793, p. 460 : loi du 22-4-1792 ; voir également *Collection générale de lois*, t. 9, 2^e partie, mai-juillet 1792, Paris, Imprimerie nationale, 1793, p. 517 : loi du 8-7-1792 « relative à la distribution de la monnaie provenant du métal des cloches ».

lition de la monarchie et la proclamation de la République, dans un pays en guerre depuis près d'un an, que la Convention reviendra sur un autre usage possible de ce métal. Le décret de la Convention nationale du 23 février 1793 consacra ce changement de destination en « autorisant les communes à convertir leurs cloches en canons »⁴⁶.

Il serait trop long d'évoquer ici la manière dont ces ordres ont été concrètement appliqués sur l'autre rive du Var, dans les diocèses des évêques qui ont trouvé refuge à Nice⁴⁷, mais il est certain que le comté est parfaitement informé de la politique campanaire de la Révolution. Aussi, lorsque, le 28 septembre 1792, les Français entrent à Nice, « ils arrivent précédés d'une réputation terrible. On craignait tout des nouveaux venus, et les principes révolutionnaires [...] répandaient une incroyable terreur »⁴⁸.

Les paroisses niçoises ont donc de bonnes raisons de craindre d'être spoliées de leurs cloches, d'autant que les premières mesures ne sont guère rassurantes : le 1^{er} octobre, les dominicains sont chassés de leur couvent et le club patriotique s'y installe. Cinq jours plus tard, commencent les premiers inventaires des églises et couvents de Saint-Dominique (prêcheurs), Saint-Gaëtan (théatins) et Saint-François de Paule (minimes)⁴⁹, et le 9 octobre, à la demande de Barras, président de l'administration provisoire, les biens du clergé dits de première origine sont mis sous séquestre⁵⁰. Parmi ces biens figurent également les cloches et les révolutionnaires, conscients de l'usage qui peut en être fait, ne vont pas manquer de s'y intéresser. Lors de sa séance du 28 octobre 1792, l'un des membres de la Société populaire de Nice propose que, « séance tenante, il soit envoyé une députation aux citoyens administrateurs de la ville pour les inviter à les faire enlever et les convertir en petite monnaie, à l'exception de celles qui pourraient être utiles à l'exercice du culte »⁵¹. Cette proposition ne semble pas suivie d'effet, mais le 24 janvier 1793, une ordonnance du Directoire des colons Marseillais ordonne aux municipalités de désigner des commissaires afin de « procéder à l'inventaire des biens meubles et immeubles appartenant aux corps ecclésiastiques »⁵².

Entre temps, la population niçoise ayant exprimé le souhait d'être réunie à la France, le 31 janvier 1793, la Convention déclare à l'unanimité qu'elle « accepte

46. *Collection générale de lois*, t. 13, janvier-mars 1793, Paris, Imprimerie nationale, an II, p. 421 : décret de la Convention nationale du 23-2-1793.

47. Nous renvoyons pour cela à Marc Ortolani, « Les cloches de la discorde. Pratiques religieuses et enjeux politiques dans le comté de Nice sous la Révolution et l'Empire », *Nice historique*, 2014, pp. 4-39.

48. Joseph Rance-Bourrey, « L'Église de Nice 1792-1793 », *Nice historique*, 1903, p. 86.

49. Luc Thévenon, « Les églises de Nice et leur mobilier : conséquences de la période française (octobre 1792-1814) », *Provence historique*, t. 39, fascic. 156, 1989, p. 215.

50. Julien Bessaha, *Le Patrimoine niçois sous la Révolution française 1792-1814*, mémoire de maîtrise, histoire, Nice, 2004, p. 65 ; Hélène Rozelot, *Le Patrimoine du diocèse de Nice de 1792 à 1905*, mémoire de DEA, histoire, Nice, 1992, *Recherches régionales*, 1992, n° 1, p. 22.

51. Arch. Mun. Nice, Mireille Massot (s.d.), *Délibérations de la Société populaire de Nice 1792-1795*, Nice, Serre, 1994, p. 28 ; Paul Leveau, *La Question religieuse dans le département des Alpes-Maritimes pendant la période révolutionnaire*, mémoire de maîtrise, histoire, Nice, 1997, p. 56.

52. À Laghet, par exemple, l'inventaire a lieu le 5 février et permet d'inventorier une cloche, estimée « médiocre » : Charles-Alexandre Fighiera, « Notre-Dame de Laghet de 1792 à 1814 », *Nice historique*, 1937, pp. 44-46.

au nom de la France le vœu émis par le peuple souverain du ci-devant comté de Nice, et qu'en conséquence il fera partie intégrante du territoire de la République ». Le 4 février, il est décrété que le comté formera un 85^e département sous le nom de « département des Alpes-Maritimes ». Dès lors, les lois françaises, notamment celles qui concernent l'Église et les cultes, sont appliquées dans le département. Mais cette normalisation de la situation religieuse n'entraîne pas de mesures particulièrement violentes à l'égard de l'Église ; il faut dire pour expliquer cela que « le comté s'intègre à la France révolutionnaire lorsque la grande agitation provoquée par la constitution civile du clergé se calme [déjà] »⁵³.

Sans doute, la lutte antireligieuse est réelle et le clergé (en particulier régulier) s'en trouve profondément troublé, mais les pratiques cultuelles demeurent pour l'essentiel ce qu'elles étaient, usant de moyens que l'on s'efforce de préserver. Les cloches continuent donc leur office et leur usage religieux ne semble guère troublé. Dans un pays en guerre, elles sont mêmes utilisées par les barbets⁵⁴ comme un moyen de ralliement et de provocation, comme c'est le cas à Peille, durant l'hiver 1793, lorsque ces barbets « brûlent l'arbre de la liberté en criant tous Vive Savoye [...] et font à grand force sonner les cloches pour rassembler le peuple dans l'église où ils font chanter le *Te Deum* pour le retour des Piémontais »⁵⁵.

Sans envisager d'enlever ces cloches, les autorités se contentent dans un premier temps de régler leur usage suivant une double orientation. Le premier principe, auquel elles semblent très attachées, est celui du respect d'une stricte égalité, afin de mettre un terme aux différences de sonneries proportionnelles à la fortune des mourants. Dans sa délibération du 21 février 1793, la Société populaire de Nice réclame la nomination d'une commission devant veiller à ce qu'on ne fasse « aucune distinction dans les sons de cloches pour les enterrements, que les moines font sonner à proportion de l'intérêt qu'ils reçoivent, ce qui est contraire à l'égalité »⁵⁶. Mais ce qui apparaît surtout, c'est une sorte de détournement de l'usage des cloches, dans la mesure où elles sont associées à plupart des festivités révolutionnaires⁵⁷. Le ton est donné dès la fête de la Fédération, le 14 juillet 1790 : « Les cloches en volée, sur l'ensemble du territoire, solennisent la liesse collective, avec une puissance, une densité et une insistance sans doute à jamais disparues »⁵⁸. Mais sur le plan symbolique, la démarche est osée, car traditionnellement la sonorité républicaine n'est pas celle de la cloche, mais celle du tambour.

53. Paul Gonnet et Michel Péronnet, *La Révolution dans les Alpes-Maritimes...*, op. cit., pp. 119-120.

54. Miche Iafelice, *Les Résistances à la domination française dans le pays niçois 1792-1814*, thèse histoire, Paris I, 1994, 479 p. ; Laurent Ripart, « Pour une histoire des barbets des Alpes-Maritimes », *Mélanges Paul Gonnet*, 1989, p. 257-266.

55. Arch. dép. A.M., L 163, mémoire (non daté) concernant les événements de l'hiver 1792-1793.

56. Arch. Mun. Nice, Mireille Massot (s.d.), *Délibérations de la Société populaire de Nice...*, op. cit., p. 82 ; Christine Nabias, *Le Catholicisme à Nice sous la Convention (jusqu'en thermidor an II)*, mémoire de maîtrise, histoire, Nice, (non daté), p. 90 ; Joseph Combet, *La Révolution à Nice*, op. cit., p. 147.

57. « La messe accompagne la fête » : Bernard Cousin, Monique Cubells, René Moulinas, *La Pique et la croix. Histoire religieuse de la Révolution française*, Paris, Centurion, 1989, p. 166 ; les cloches sont ainsi directement associées à ce transfert de sacralité que cristallise la fête révolutionnaire : Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire*, Paris, Gallimard, 1998, p. 441.

58. Alain Corbin, *Les Cloches de la terre...*, op. cit., p. 21.

Or, si celui-ci est martial, il est moins puissant, et il faut donc parvenir à désacraliser l'emprise sonore de la cloche pour en faire un instrument de la religion républicaine et l'adjuvant émotionnel de ses festivités. Pour autant, toutes les fêtes de cette époque ne sont pas purement révolutionnaires et on ressent toujours « la pulsation perceptible du calendrier religieux, avec ses temps forts, [...] et] ses irrépissibles manifestations sacrales » ponctuées de rituelles sonneries⁵⁹.

Les Alpes-Maritimes offrent un échantillon complet de ces divers types de festivités assorties de leurs sonorités spécifiques, à commencer par celles organisées en février 1793 pour la création du département, « où le clergé eut sa part » avec notamment un *Te Deum* chanté à Sainte-Réparate⁶⁰. Quelques semaines plus tard, le même syncrétisme se manifeste à nouveau : le 30 mai 1793, en tête de la procession de la Fête-Dieu, marchent huit tambours et huit fifres jouant « l'air du *ça ira*, entremêlé de batterie de tambours », aux cris de « Vive la Nation française ! Vive la liberté ! Vive l'égalité, le tout alternant avec les chants liturgiques ordinaires, si graves et si solennels »⁶¹. Plus importante encore semble être la fête prévue le 10 août 1793, dont les administrateurs du département ont posé les conditions : « Nous allons célébrer cette fête avec toute la magnificence et tout l'éclat que nos possibilités et les circonstances peuvent nous permettre. Vous vous empresserez — ordonnent-ils aux municipalités — de tout votre pouvoir à la rendre plus brillante »⁶². La municipalité de Nice répond le jour même avec zèle : « Vous pouvez être assurés de notre empressement de concourir à la fête pour la Fédération générale de toute la République française [...]. Les cloches sonneront aux églises et l'illumination du soir sera générale. Nous espérons que les concours de nos concitoyens ajouteront à rendre cette fête des plus brillantes »⁶³. Ainsi, lors de cette manifestation que l'on a voulue à la fois « civique et religieuse », le tir du canon se mêle au son des cloches et au chant du *Te Deum*⁶⁴. Mais Nice n'est pas la seule à ponctuer ainsi l'événement : à Eze, « les cérémonies ont lieu au son des cloches comme il est de coutume »⁶⁵, tandis qu'à Port-Hercule (Monaco), « au lever de l'aurore, toutes les cloches annoncent par leurs sons bruyants la solennité de l'auguste fête de la Fédération des Français pour l'acceptation et la consolidation de la constitution »⁶⁶.

Sans doute, ne faut-il pas voir dans ces manifestations l'expression d'une totale unanimité, ni croire que l'Église est pleinement respectée et entièrement libre

59. Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire*, op. cit., pp. 444-445.

60. Joseph Rance-Bourrey, « L'Église de Nice 1792-1793 », op. cit., p. 92.

61. *Idem*, p. 110 ; Antoine Demougeot, *Histoire de la Révolution française à Nice*, Manuscrit, Arch. dép. A.M., t. 2, p. 276.

62. Arch. dép. A.M., L 402, Circulaire des administrateurs du département des A.M., 7-8-1793 an II ; *Idem*, Arch. dép. A.M., L 457, f°2 r° et v°.

63. Arch. Mun. Nice, D 128, *Correspondance*, lettre de l'administration municipale à l'administration départementale, 7-8-1793.

64. Paul Leveau, *La Question religieuse dans le département des Alpes-Maritimes*, op. cit., p. 20.

65. Charles-Alexandre Fighiera, « Fêtes et cérémonies officielles à Eze sous la Révolution et l'Empire », *Nice historique*, 1938, p. 181, également cité par Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire*, op. cit., p. 442.

66. Cité par Jean Combet, « La Société populaire de Monaco Port-Hercule », *Nice historique*, 1912, p. 160.

d'exercer sa mission. Mais au total, il semble qu'une « entente tacite » se tisse entre autorités civiles et religieuses. Par opportunisme plus que par conviction, le clergé résiduel donne des gages et « empêche [ainsi] que l'irréversible se produise », et finalement « chacun y trouve des avantages »⁶⁷ ; mais « quelques mois encore, ce syncrétisme disparaît »⁶⁸, et même si les expressions de la vie religieuse ne s'éteignent pas totalement, la situation se fait beaucoup plus tendue. Les cloches jusqu'alors associées à la fête révolutionnaire, peuvent désormais être « converties en canons », et de nouvelles dispositions, ouvrant la voie à la déchristianisation, vont s'employer à les faire taire.

Les cloches interdites : un signe de déchristianisation (1793-1795)

La descente des cloches et l'interdiction des sonneries constituent l'une des multiples formes empruntées par l'anticléricalisme qui culmine en l'an II avec une véritable politique de déchristianisation⁶⁹. Celle-ci peut se définir comme un « ensemble d'actions visant à extirper la foi chrétienne, à supprimer le culte chrétien et priver le clergé de toute action cléricale. Il ne peut s'agir alors que d'une action violente, de caractère volontariste, et bien marquée dans le temps »⁷⁰. Ses manifestations sont en revanche assez variées ; en effet, elle « ne se contente pas de disperser les biens et les hommes du culte [...]. Elle veut aller plus loin, extirper jusqu'aux racines des vieilles croyances, purger la civilisation du christianisme qui l'a façonnée [...] en faisant disparaître tout ce qui évoque les origines religieuses de la vie sociale »⁷¹. Elle se traduit donc concrètement par des fermetures d'églises, leur destruction partielle parfois, la livraison d'argenterie, voire des pratiques d'icônoclasme, de vandalisme⁷² ou d'autodafé. Parmi ces activités, « la descente des cloches prend une importance exceptionnelle », dans la mesure où il s'agit à la fois de détruire ostensiblement les « signes du fanatisme et de la superstition », et de garantir « un apport à l'effort de guerre de la République »⁷³.

Comment, dans les Alpes-Maritimes, et suivant quelle chronologie, une telle politique a-t-elle pu s'appliquer ? On sait que, dans le Sud-Est, sa mise en œuvre est relativement tardive, et que la lutte antireligieuse ne commence vraiment dans le département qu'à la fin de l'année 1793, avec l'arrivée des représentants en

67. Jacques Fontana, « L'Église sans pasteur 1792-1800 », *op. cit.*, p. 192.

68. Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire*, *op. cit.*, p. 442.

69. Philippe Bourdin, Philippe Boutry, « L'Église catholique en Révolution : l'historiographie récente », *op. cit.*, p. 4.

70. Bernard Cousin, Monique Cubells, René Moulinas, *La Pique et la croix. Histoire religieuse de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 171.

71. Adrien Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine – L'Église catholique dans la mêlée politique et sociale*, Paris, Flammarion, 1965, p. 100.

72. Simone Bernard-Griffiths, Marie-Claude Chemin et Jean Ehrard, *Révolution française et vandalisme révolutionnaire*, Paris, Universitas, 1992, et en particulier, Marie Hélène Froeschlé-Chopard, « Le décor des églises, test du vandalisme révolutionnaire », pp. 229-240.

73. Michel Vovelle, *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II*, *op. cit.*, pp. 167 et 156-157.

mission Ricord et Augustin Robespierre, désireux de faire appliquer les ordres du Comité de salut public. Comme partout, cette déchristianisation se réalise ensuite « par saccades »⁷⁴, et se poursuit jusqu'à une « courte terreur religieuse » de brumaire à pluviôse an III (octobre 1794 à février 1795) en raison de la conjoncture de l'activité d'un représentant en mission anticléricale, Turreau, et du général Vachot, commandant de la place de Nice⁷⁵. Cette persécution se termine en mars 1795, « probablement à cause de l'arrivée à Nice de nouveaux représentants, en pluviôse Servièrre et François, en ventôse Beffroy et Chiappe [...]. La religion reprend ses droits partout [...]. Les croix réapparaissent et les cloches sonnent à nouveau »⁷⁶. Quelques désaccords subsistent entre les historiens sur le phasage précis de cette déchristianisation⁷⁷, mais on peut donc considérer que jusqu'à la fin de l'année 1793, la politique religieuse est plutôt modérée ; elle se durcit ensuite considérablement au début de l'année 1794 jusqu'au printemps 1795, où débute une phase d'apaisement marquée cependant par d'épisodiques retours à une politique anticatholique.

Les manifestations locales de cette déchristianisation sont connues : fermetures de couvents et d'églises utilisées comme entrepôts ou greniers à blé, profanations, transformation de la cathédrale Sainte-Réparate en « temple de la déesse Raison » (rendue au culte en mars 1795), déprêtrisation (arrestations, incarcérations de prêtres et de religieux), interdiction du culte...⁷⁸. On pourrait croire sans doute que, les Alpes-Maritimes appartenant à ces « aires rebelles qui se sont refusées à la déchristianisation », celle-ci a pu prendre parfois une tournure excessive⁷⁹. En réalité, il semble plutôt que, « soucieuses de ne pas aggraver le malaise religieux, les autorités françaises appliquent la législation révolutionnaire dans un esprit de tolérance [...]. Sans doute, des coups très durs sont portés au clergé et des mesures rigoureuses frappent les biens, les personnes et la foi catholique elle-même », mais au total le culte ne sera suspendu que quelques mois en 1794, et la lutte antireligieuse, particulièrement nette après thermidor, sera plus spectaculaire que violente. Les représentants du peuple eux-mêmes, semblent se distinguer par leur « tolérance » sans qu'on puisse leur imputer une véritable politique de « persécution religieuse »⁸⁰.

74. Adrien Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine...*, op. cit., p. 98.

75. Monique Bertrand-Geoffroy, « Le culte révolutionnaire et l'opposition à la France dans le département des Alpes-Maritimes 1793-1800 », *Actes du 99^e congrès du CTHS*, 1974, Paris, Bibliothèque Nationale, 1976, t. 1, p. 206.

76. Monique Bertrand-Geoffroy, *Recherches sur la mise en place des institutions françaises dans l'ancien Comté de Nice 1790-1800*, thèse d'histoire, Nice, 1973, t. 2, p. 216.

77. Paul Gonnet et Michel Péronnet, *La Révolution dans les Alpes-Maritimes...*, op. cit., p. 120 ; Paul Gonnet, « La résistance religieuse et culturelle à l'occupation française dans le comté de Nice, 1792-1799 », « La résistance religieuse et culturelle à l'occupation française dans le comté de Nice, 1792-1799 », *Actes du 109^e congrès du CTHS*, Paris, CTHS, 1984, t. 1, p. 426 ; Luc Thévenon, « Les églises de Nice et leur mobilier : conséquences de la période française », op. cit., pp. 216-217.

78. Jacques Fontana, « L'Église sans pasteur 1792-1800 », op. cit., pp. 192-195.

79. Michel Vovelle, *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II*, op. cit., pp.296-297.

80. Jacqueline Mondoloni, *L'Action des représentants du peuple à Nice et dans sa région (1792 - fin de l'an II)*, thèse d'histoire, Nice, 1976, p. 381.

Dans ce contexte, et pour ne retenir que le sort des cloches, celui-ci va être réglé par l'application tardive et inégale de diverses dispositions. La première déjà évoquée est le décret de la Convention nationale du 23 février 1793 qui « autorise les communes à convertir leurs cloches en canons ». Vient ensuite la pierre angulaire du dispositif, le décret du 23 juillet 1793, par lequel la Convention nationale décide « qu'il ne sera laissé qu'une seule cloche par paroisse ; que toutes les autres seront mises à la disposition du conseil exécutif, qui sera tenu de les faire parvenir aux fonderies les plus voisines dans le délai d'un mois, pour y être fondues en canons »⁸¹. Parvenu à Nice, ce décret est présenté au Directoire district par le procureur syndic, le 29 août, pour être mis à exécution⁸². L'objectif de ce texte est donc principalement militaire, afin d'utiliser dans l'urgence une ressource disponible. D'ailleurs, dès le mois de juin, avant même l'adoption de ce décret, « le département [des Alpes-Maritimes] a nommé un artiste à l'effet de visiter les cloches non utiles pour être ensuite échangées avec des canons pour la défense de la côte »⁸³. Pour confirmer cette idée, le décret du 3 août 1793, adopté à l'initiative du député Aubry⁸⁴, précise que les bronzes des cloches réquisitionnées en application du décret du 23 juillet seront affectés à l'artillerie, et il « charge le ministre de l'intérieur de faire parvenir dans les fonderies la quantité de métal de cloches suffisante pour faire des canons »⁸⁵. Pour être précis, ce qui intéresse l'artillerie, c'est uniquement le cuivre contenu dans les cloches de bronze (qui est un alliage de cuivre et d'étain) ; c'est pourquoi le Comité de salut public adresse aux départements un document intitulé *Instruction sur l'art de séparer le cuivre du métal des cloches*⁸⁶. Enfin, pour compléter ce dispositif, le 13 septembre 1793, le Comité de salut public confirme à nouveau que les cuivres, les plombs et les cloches seront utilisés à la fabrication des armes « pour chasser l'ennemi du territoire de la République et détruire les tyrans et les esclaves qui font la guerre aux droits de l'homme »⁸⁷ et, le 14 juillet

81. *Collection générale de lois*, t. 15, juillet-septembre 1793, Paris, Imprimerie nationale, an II, p. 173, décret du 23-7-1793 ; Michel Vovelle, *La Révolution contre l'Église*, Paris, Complexe, 1988, p. 50 ; cette disposition sera ensuite intégrée au *Code de police municipale, correctionnelle, de sûreté ordinaire, de sûreté générale et révolutionnaire*, (sans date), livre I, p. 242.

82. Arch. dép. A.M., L 337, *Registre des procès-verbaux des séances du Directoire de district de Nice*, séance du 29-8-1793, f° 35 v°.

83. Arch. Mun. Nice, Mireille Massot (s.d.), *Délibérations de la Société populaire de Nice...*, op. cit., p. 99 : délibération du 27-6-1793.

84. Madival et Laurent, *Archives parlementaires – Recueil complet des débats législatifs et politiques de 1787 à 1860*, Paris, Dupont, 1^{re} série, t. 70, 1906, p. 184.

85. *Collection générale de lois*, t. 15, juillet-septembre 1793, Paris, Imprimerie nationale, an II, p. 339, décret du 3-8-1793 ; cette disposition sera d'ailleurs intégrée au *Code militaire*, Paris, imprimerie du dépôt des lois, an II, t. 5, p. 130.

86. *Instruction sur l'art de séparer le cuivre du métal des cloches publiée par ordre du Comité de Salut public*, Paris, imprimerie du comité, an II ; Jeremy Genessay, *Les Cloches de la Révolution...*, op. cit., pp. 57-58 ; le contenu de ce texte confirme l'orientation de cette politique : « On craint que le cuivre manque, ou au moins ne soit pas en suffisante quantité pour les besoins des arsenaux. Avant que des recherches nécessaires nous aient appris à exploiter avec plus de fruit les mines de ce métal que notre sol recèle, il faut que l'art chimique apprenne à nous servir de celui que nous possédons. Les cloches, dont la superstition avait surchargé les églises, nous offrent une ressource féconde, une sorte de mine assez abondante pour suffire à nos besoins ».

87. Arch. dép. A.M., L 1123, extrait des registres du Comité de salut public, 13-9-1793.

1794, il reviendra encore sur la même disposition, en ordonnant aux municipalités de livrer la grosse cloche de leur église lorsque la petite suffit aux usages civils⁸⁸.

La mise en œuvre de ces mesures débute dans les Alpes-Maritimes au mois d'octobre 1793, bien que, dès l'été, « les nouvelles administrations élues [aient commencé à] durcir leur attitude, cherchant à prouver leur zèle, poussées par des sociétés populaires d'esprit moins modéré »⁸⁹. À Nice, le 12 octobre, un fondeur dénommé Chablance est chargé de la délicate opération de l'enlèvement des cloches. Il se met à l'œuvre le 26 et a terminé une semaine plus tard. L'abbé Bonifassi note au 31 octobre : « *i campanili rimangono spogliati dalle loro campane* »⁹⁰. En même temps que l'on descend ces cloches destinées à la fabrication de canons, on répond également de manière ponctuelle à d'autres besoins, comme par exemple en affectant une petite cloche provenant du couvent des capucins à l'équipement d'un demi-chebec appelé « l'Intrépide »⁹¹. C'est un arrêté de l'administration départementale de ventôse an II qui semble accélérer le processus, en ordonnant aux municipalités la mise à disposition de l'autorité militaire de tous les fers et métaux des églises, entraînant de ce fait une vague de déposition de cloches⁹². Les opérations se poursuivent dans de nombreuses communes : à l'Escarène, « le maire charge un charpentier et un maçon de descendre toutes les cloches existant dans la commune, sauf une seule »⁹³. Le 13 ventôse an II (3 mars 1794), le conseil général du district de Menton ordonne d'envoyer à Nice celles des communes de La Turbie, Eze, Sospel, Menton, Moulinet, Castellar, Gorbio et Castillon⁹⁴. Parallèlement, les mêmes mesures sont ordonnées concernant les autres métaux des églises⁹⁵. L'état des sources ne permet pas d'avoir une idée précise des résultats de ces opérations ; on sait simplement qu'en germinal, vingt cloches parviennent à Nice en provenance de Port-Hercule (Monaco) et douze en provenance de Menton⁹⁶, mais il semble que « dans les montagnes très peu de villages descendent leurs cloches »⁹⁷.

Le bilan des opérations est assez difficile à établir pour les Alpes-Maritimes. À Nice, sur injonction de l'administration municipale, les manifestations extérieures

88. Alain Corbin, *Les Cloches de la terre...*, op. cit., p. 26.

89. Michèle-Helyett Siffre, « La Révolution et le catholicisme dans le département des Alpes-Maritimes », op. cit., p. 202.

90. Arch. Mun. Nice, D. Bonifassi, *Sommario delle notizie storiche di Nizza e suo contado 1792-1803*, p. 442 ; Christine Nabias, *Le Catholicisme à Nice sous la Convention...*, op. cit., p. 121.

91. Arch. dép. A.M., L 339, Pétitions et décisions du Directoire de district de Nice, 9-10-1793, f° 36 v°.

92. Blandine Maurel, *La Vie à Guillaumes pendant la Révolution et l'Empire*, thèse droit, Nice, 1974, p. 406.

93. Charles-Alexandre Fighiera, « L'Escarène – La paroisse depuis 1792 », *Nice historique*, 1981, p. 13.

94. Arch. dép. A.M., L 290, *Registre des délibérations du conseil général du district de Menton*, délibération du 3-3-1794.

95. Arch. dép. A.M. L 59, arrêt des représentants du peuple en mission, 22 ventôse II (12-3-1793) ; Arch. Mun. Nice, D 002, *Délibérations de l'administration municipale*, p. 310 v° : délibération du 25 ventôse II (15-3-1794).

96. Jean-Louis Caserio, *La Vie économique et sociale à Menton sous la Révolution et l'Empire*, op. cit., p. 430.

97. Monique Bertrand-Geoffroy, *Recherches sur la mise en place des institutions françaises dans l'ancien Comté de Nice...*, op. cit., p. 209.

du culte sont interdites⁹⁸, les églises sont fermées au culte et les sonneries religieuses prennent fin. Il en va de même à l'Escarène ou Sospel⁹⁹. En revanche, les sonneries civiles ne sont pas exclues, comme celles qui saluent à Nice l'annonce, le 20 décembre 1793, de la prise de Toulon : « Aussitôt les cloches de toutes les églises se mettent à sonner, tandis que retentissent les salves des coups de canon »¹⁰⁰. Selon Bonifassi, cela donne lieu également à trois soirs d'illuminations, des séances mémorables au club suivies « d'orgies infernales »¹⁰¹. Les cérémonies officielles pour la reprise de Toulon, organisées le 9 janvier 1794, se traduisent également par d'importantes festivités.

Pour autant, l'application des décrets relatifs à la livraison des cloches est loin d'être satisfaisante. Partout, des résistances se manifestent et empruntent des moyens très divers, parfois magnifiés ensuite par les légendes qui se forment au XIX^e siècle¹⁰². Il est vrai que ces réquisitions, même si elles font appel au patriotisme et sont justifiées par les nécessités de la guerre, sont très mal ressenties. Cela se traduit, entre autres, par une application très incomplète des règlements relatifs aux cloches. Jusqu'à la fin de l'année 1794, chaque clocher conserve au moins une cloche en service et les sonneries se poursuivent souvent malgré les interdictions. À Nice par exemple, l'église paroissiale de Sainte-Réparate a conservé deux cloches, et à Sainte Hélène, elles sont toutes laissées en place¹⁰³. En revanche, nous avons rencontré peu d'exemples de cloches cachées ou enterrées : tout au plus, peut-on signaler qu'à Nice, une cloche des bénédictins semble avoir été transportée au couvent de Saint-Pons¹⁰⁴ et qu'à Guillaumes, « les cloches de quelques chapelles de hameaux sont mises en lieu sûr et échappent à la réquisition »¹⁰⁵. De même, les oppositions explicites sont rares. Le cas de Lucéram, où la municipalité « a l'imprudence de répondre », en février 1794, « que les cloches du lieu lui appartiennent en propre et, comme sa propriété, personne ne peut y toucher », fait figure d'exception¹⁰⁶. De manière générale, il ne s'agit pas de refus manifestes ou de réactions violentes, mais plutôt de lenteurs, de désobéissance passive et d'obstruction calculée.

On note par ailleurs, même au moment où la déchristianisation est la plus intense, une persistance de la vie religieuse, en particulier dans le haut pays, dans la

98. Arch. Mun. Nice, D 002, *Délibérations de l'administration municipale*, p. 454 v° : délibération du 22 messidor II (10-7-1794).

99. Respectivement, Charles-Alexandre Fighiera, « L'Escarène – La paroisse depuis 1792 », *op. cit.*, p. 13 ; Etienne Galléan, *Sospel au cours des siècles dans sa vie religieuse et culturelle*, Nice, 1982, p. 72.

100. Antoine Demogeot, *Histoire de la Révolution française à Nice*, Manuscrit, Arch. dép. A.M., t. 3 p. 64.

101. Cité par Joseph Combet, « Les fêtes révolutionnaires à Nice 1792-1799 », *Annales de la société des lettres, sciences et arts des Alpes Maritimes*, 1909, t. 21, p. 17.

102. Alain Corbin, *Les Cloches de la terre...*, *op. cit.*, pp. 24 et 32 ; voir, par exemple, Pierre de La Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution française*, Paris, Plon-Nourrit, 1924, t. 4, p. 146.

103. Christine Nabias, *Le Catholicisme à Nice sous la Convention...*, *op. cit.*, p. 121.

104. Arch. dép. A.M., 1 Q 163, *Bien nationaux – Monastère Saint Pons*, rapport du 11 fructidor an V (22-8-1797).

105. Blandine Maurel, *La Vie à Guillaumes pendant la Révolution et l'Empire*, *op. cit.*, p. 407.

106. Arch. dép. A.M., L 40, déclaration du commissaire de district de Nice, 18 pluviôse an II (6-2-1794).

Vésubie, la Roya ou le pays mentonnais, où « la désobéissance se généralise »¹⁰⁷. Malgré les menaces et les poursuites, la pratique religieuse est bien ralentie, mais elle ne s'interrompt pas¹⁰⁸. Ainsi, « pendant toutes les années d'occupation, le culte est toujours célébré [...] grâce au dévouement du clergé et la fidélité des populations »¹⁰⁹. Sans doute, cela ne peut avoir lieu en ville de manière trop visible, mais les fidèles se déplacent dans les hameaux de la campagne niçoise. En décembre 1794, Bonifassi, note avec satisfaction que « les bons chrétiens assistent en grand nombre à la messe, célébrée à Falicon à quatre heures du matin : ils nous offrent un spectacle de foi et de piété que les patriotes appellent fanatisme »¹¹⁰ ! Il en va de même à Cimiez, Aspremont ou Sospel. Enfin, lorsque le 31 mars 1795, la cathédrale est rendue au culte, la foule témoigne sa joie, et quelques jours plus tard, pour la fête de Pâques, elle renoue avec les expressions d'une foi intacte. Quant au clergé « prévoyant et discret sous la terreur », il retrouve « un regain d'énergie lors de la réaction thermidorienne »¹¹¹.

Pourtant, la situation est loin d'être stabilisée et, dans les Alpes-Maritimes, même après le 9 thermidor an II, et encore jusqu'au début du Directoire, la politique de déchristianisation connaît des sursauts et des prolongements¹¹². De manière sporadique, on assiste encore à des arrestations de prêtres, des fermetures d'églises, et surtout la suppression des symboles religieux, qui sont autant de « manifestations extérieures du fanatisme ». En octobre 1794, à Monaco, on fait disparaître les croix, les girouettes des églises, les figures de saints, tandis qu'à Nice ou à Contes, les dernières cloches sont enlevées¹¹³. L'enlèvement des deux grosses cloches qui restent à Sainte-Réparate, ordonné par la commission municipale, se heurte d'ailleurs à des difficultés matérielles, nécessitant l'usage de treuils, de cordages et le concours de marins¹¹⁴.

Il faut dire que le 9 août 1794, est arrivé à Nice, en qualité de représentant du peuple en mission près l'armée d'Italie, et en remplacement de Ricord, Antoine-

107. Paul Gonnet et Michel Péronnet, *La Révolution dans les Alpes-Maritimes...*, op. cit., p. 121 ; Jean-Louis Caserio, *La Vie économique et sociale à Menton sous la Révolution et l'Empire*, op. cit., p. 431.

108. Jacques Fontana, « L'Église sans pasteur 1792-1800 », op. cit., p. 197.

109. Rose-Marie Rostagno-Berthier, *L'Opinion publique niçoise pendant l'occupation française 1792-1800*, thèse droit, Nice, 1972, p. 140 ; on mesure toute l'ingéniosité et les précautions nécessaires, mais aussi leur contradiction avec la nécessité « de donner à la messe un minimum de retentissement [y compris sonore] pour une manifestation de culte essentiellement publique » : Marie-Paule Biron, *Les Messes clandestines pendant la Révolution*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1990, p. 98.

110. Cité par Rose-Marie Rostagno-Berthier, *Idem*, pp. 141 et 149.

111. Rose-Marie Rostagno-Berthier, *Idem*, p. 142.

112. En effet, « malgré la fin de la terreur [...], la lutte antichrétienne est menée avec autant de vigueur qu'auparavant, tant sous la Convention thermidorienne que sous le Directoire » : Jacques Fontana, « L'Église sans pasteur 1792-1800 », op. cit., p. 195.

113. Michèle-Helyett Siffre, « La Révolution et le catholicisme dans le département des Alpes-Maritimes », op. cit., p. 204 ; Monique Bertrand-Geoffroy, *Recherches sur la mise en place des institutions françaises dans l'ancien Comté de Nice...*, op. cit., p. 214, n. 47 ; Paul Leveau, *La Question religieuse dans le département des Alpes-Maritimes pendant la période révolutionnaire*, op. cit., p. 78.

114. Antoine Demougeot, *Histoire de la Révolution française à Nice*, Manuscrit, Arch. dép. A.M., t. 3, p. 274.

Louis Albitte, précédé d'une détestable réputation¹¹⁵. Ce dernier est en effet connu pour être l'un des plus grands destructeurs de clochers, ces « monuments du fanatisme et de la superstition ». L'arrêté relatif aux cloches qu'il prend quelques mois plus tôt (le 7 pluviôse an II, 21 janvier 1794), alors qu'il exerce ses fonctions dans le département de l'Ain, donne une idée de ses convictions : « Considérant que tous les bâtiments [...] abandonnés aux usages des ci-devant cultes appartiennent à la République et sont des propriétés nationales [...], toutes les cloches encore existantes seront incontinent descendues (art.4), transportées à la plus prochaine fonderie de canons (art.5), [tandis que] les clochers seront démolis »¹¹⁶. Quelques jours plus tard, s'adressant à la Convention, il en appelle au « gouvernement révolutionnaire, qui détruit jusqu'aux derniers germes du fanatisme, qui anéantit tous les restes détestables de la royauté et de la féodalité, qui ôte aux ci-devants tous les moyens de nuire, qui écrase les contre-révolutionnaires, les fédéralistes et les coquins », et annonce fièrement « l'envoi du métal de plus de 300 cloches du département de l'Ain »¹¹⁷.

Mais lorsqu'Albitte arrive dans les Alpes-Maritimes, en compagnie de Saliceti, c'en est déjà fini de la dictature de Robespierre et du Comité de salut public. Aussi, les archives ne portent pas la trace de la politique antireligieuse qu'il a conduite seulement quelques mois auparavant. Sans doute, au début du Directoire, diverses cloches déjà réquisitionnées et entreposées au district de Nice sont envoyées à la fonderie de Toulon¹¹⁸ et, par moments, la lutte antireligieuse reprend à l'instigation du général Vachot et du représentant Turreau. Mais le temps de la descente des cloches est révolu. Désormais, si elles retiennent l'attention, ce n'est plus guère pour le métal qui les compose, mais pour ce qu'elles symbolisent et pour l'usage qui peut en être fait, dans le cadre d'un culte que l'on entend encadrer, surveiller, et limiter à la sphère privée.

Trois dispositions successives viennent ainsi interdire les sonneries religieuses. La loi du 3 ventôse an III (21-2-1795) dispose (art.7) « qu'aucun signe particulier à aucun culte ne peut être placé dans aucun lieu public de quelque manière que ce soit. Aucune inscription ne peut désigner le lieu qui lui est affecté. Aucune proclamation ni convocation publique ne peut être faite pour y inviter les citoyens »¹¹⁹. Sans le dire expressément, ce sont bien les sonneries convoquant les fidèles au

115. Antoine Demougeot, « Le 9 thermidor à Nice et ses incidences », *Nice historique*, 1971, p. 68 ; Françoise Brunel, « Albitte, Antoine-Louis », in Albert Soboul, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, Paris, PUF, 2005, pp. 13-14 ; Louis Meunier, « Albitte, conventionnel en mission », *Annales historiques de la Révolution française*, 1946, pp. 49-66 et 238-277 ; Antoine-Louis Albitte (1761-1812) est avocat à Dieppe sous l'Ancien Régime. Député de l'Assemblée législative puis de la Convention, c'est un ardent révolutionnaire montagnard, souvent envoyé en mission, où il se distingue par son activité antireligieuse. En 1796, il est élu maire de Dieppe ; il trouve la mort lors de la retraite de Russie, en décembre 1812.

116. Cité par Jeremy Genessay, *Les Cloches de la Révolution...*, op. cit., pp. 110-111 ; Jérôme Croyert, *Albitte. Le tigre de l'Ain*, Bourg-en-Bresse, Munier-Gilbert, 2004, 352 p. ; Michel Biard, « Albitte. Le tigre de l'Ain », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 340, 2005, pp. 186-187 ; Michel Vovelle, *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II*, op. cit., p. 170.

117. Cité par Philippe Boutry, « Le clocher », op. cit., pp. 77-78.

118. Arch. dép. A.M., L 60, *Arrêté des représentants du peuple*, arrêté du 15 fructidor III (1-9-1795).

119. Loi du 3 ventôse an III sur l'exercice du culte, *Bulletin des lois*, n° 126.

culte qu'il s'agit de proscrire. La loi du 7 vendémiaire an IV (28 septembre 1795) a recours à la même rhétorique : « Aucun signe particulier à aucun culte ne peut être élevé, fixé et attaché en quelque lieu que ce soit de manière à être exposé aux yeux des citoyens (art. 6) »¹²⁰. Enfin, la loi du 22 germinal an IV (11 avril 1796) est la plus explicite, puisque, dans son article 1^{er}, elle prévoit que « tout individu qui, au mépris de l'art. 7 de la loi du 3 ventôse an III, ferait une proclamation ou convocation publique, soit au son des cloches, soit de toute autre manière, pour inviter les citoyens à l'exercice d'un culte quelconque, sera puni par voie de police correctionnelle »¹²¹.

Ces prescriptions, qui réservent les sonneries aux usages civils, seront, semble-t-il, appliquées dans les Alpes-Maritimes, du moins dans un premier temps¹²². C'est en tout cas ce que déclarent les municipalités de Nice et de Menton¹²³. Mais si ces dispositions restreignent toujours sévèrement l'usage des cloches, c'est bien que certaines sont restées dans leurs clochers, et qu'à l'occasion, elles vont encore retentir, suscitant des réactions qui témoignent de l'impuissance ou de la complaisance des autorités. Aussi, après les heures sombres de la Convention, et de manière progressive et toujours contrastée, on assiste dans le courant du Directoire, à un certain adoucissement de la politique campanaire.

Les cloches tolérées : un adoucissement contrasté de la politique campanaire (1796-1801)

« Au lendemain de la Révolution, malgré les tentatives d'application de la législation française, la vie religieuse, dans ce département frontalier de la République, s'inscrit toujours dans un contexte de foi primitive et intense »¹²⁴, et plus on avance dans le Directoire, plus la pratique religieuse progresse, jusqu'à redevenir officielle. D'ailleurs, dans toute la France, « la reprise du culte est attestée dès les années du Directoire, et s'amplifie [encore] au début du Consulat »¹²⁵. Pour autant, les sonneries religieuses sont toujours interdites en application des lois de l'an III et de l'an IV, à l'inverse des sonneries civiles, qui sont même sollicitées par les autorités

120. Cité par Blandine Maurel, *La Vie à Guillaumes pendant la Révolution et l'Empire*, op. cit., p. 407 et Claude-Aline Encenas, *Rufus Massa. Biographie d'un conventionnel 1742-1829*, thèse droit, Nice, 1990, vol. 1, p. 186.

121. Loi du 22 germinal an IV, *Bulletin des lois*, n° 39 ; d'autres textes viendront encore compléter le dispositif, tels que la loi du 19 fructidor an V (5-9-1797) qui enjoint aux agents municipaux de fermer les portes des clochers et d'en changer les serrures ; la circulaire du ministre de la Police générale du 29 frimaire an VI (19-12-1797) qui énumère les usages licites ; la circulaire du même ministre du 7 pluviôse an VIII (27-1-1800) qui conseille d'enlever les battants des cloches : Alain Corbin, *Les Cloches de la terre...*, op. cit., p. 37.

122. Arch. Mun. Sospel, déposées aux Arch. dép. A.M., 5 P 1.

123. Respectivement, Joseph Combet, « Les fêtes révolutionnaires à Nice 1792-1799 », op. cit., p. 36 ; Jean-Louis Caserio, *La Vie économique et sociale à Menton sous la Révolution et l'Empire*, op. cit., p. 434.

124. Michèle-Helyett Siffre, « L'application du concordat dans les Alpes-Maritimes », *Provence historique*, t. 19, fasc. 78, 1969, p. 329.

125. Jacques-Olivier Boudon, *Napoléon et les cultes. La religion en Europe à l'aube du XIX^e siècle 1800-1815*, Paris, Fayard, 2002, p. 29.

départementales afin de réunir les habitants « au son du tocsin » pour donner la chasse aux « barbets et [autres] hordes scélérates »¹²⁶.

Il n'est pas facile de déterminer dans quelle mesure le silence des cloches fut respecté. Les autorités locales rappellent bien les prohibitions légales, comme la commune de Nice qui, le 6 mai 1796, interdit expressément leur usage¹²⁷. Mais la réponse est difficile à apporter, d'autant que quantifier la dissidence dépend aussi de « l'audibilité des délits » et de l'audition des autorités ainsi que de leur « degré de tolérance ». Les archives portent cependant des traces d'une multitude d'infractions éparses qui expriment, malgré les interdits, les risques, et l'effort pédagogique des patriotes, un « désir de sonner » toujours aussi vif¹²⁸. Quant au sens que l'on peut donner à ces « ruptures du silence religieux », elles traduisent certainement le poids des traditions culturelles, mais sans doute davantage encore une volonté de reconquérir l'espace villageois, de se réapproprier un territoire sonore, comme s'il s'agissait d'une expression de souveraineté.

Faute de pouvoir établir précisément une géographie de cette dissidence sonore, nous nous contenterons d'en proposer une chronologie sommaire ; mais la répétition des mêmes infractions dans les mêmes lieux et la comparaison avec la répartition des points de résistance à la domination française font apparaître de troublantes similitudes¹²⁹, comme si l'on s'autorisait davantage à enfreindre les interdictions de sonneries là où l'on résiste le plus à ce que l'on considère comme une domination étrangère.

Pourtant, l'administration départementale n'a pas lésiné pour diffuser l'information : au canton d'Aspremont, elle envoie par exemple « un nombre suffisant d'exemplaires en placards [...] de la loi qui interdit l'usage des cloches et toute autre espèce de convocation publique [...], afin que personne ne puisse en prétendre l'ignorance »¹³⁰. Pourtant, assez vite, ces prescriptions vont être ignorées. En octobre 1796, c'est dans le haut-pays que l'opposition commence à se manifester, comme le déplore le commissaire près le Directoire du département : « Les fonctionnaires publics — écrit-il — ferment les yeux sur les sonneries des cloches dans les communes de montagne ; ils ferment les yeux pour les illuminations des clochers, sur les goûts des solennités des prêtres, et les églises s'ouvrent et se ferment suivant l'ancien usage »¹³¹. En mai 1797, l'administration départementale se plaint auprès de la commune d'Aspremont : « Nous apprenons qu'au mépris de cette loi,

126. Arch. dép. A.M., L 36, *Délibérations de l'administration centrale du département des Alpes-Maritimes*, séance du 12 fructidor an IV (29-8-1796).

127. Michèle-Helyett Siffre, « La Révolution et le catholicisme dans le département des Alpes-Maritimes », *op. cit.*, p. 207.

128. Alain Corbin, *Les Cloches de la terre...*, *op. cit.*, pp. 37-38.

129. Michel Iafelice, *Barbets ! La résistance à la domination française dans le pays niçois 1792-1814*, *op. cit.*, pp. 116-119.

130. Arch. Mun. d'Aspremont déposées aux Arch. dép. A.M., E 012/062 112, lettre de l'administration départementale à la commune, 11 floréal an IV (30-4-1796).

131. Lettre du commissaire près le directoire départemental au ministre de l'intérieur, 29 vendémiaire an V (20-10-1796) citée par Blandine Maurel, *La Vie à Guillaumes pendant la Révolution et l'Empire*, *op. cit.*, p. 408.

le son des cloches se fait encore entendre dans plusieurs communes du département »¹³². Et en octobre, le commissaire du directoire exécutif Gastaud reprend les mêmes constatations que l'année précédente : « Dans les communes, on sonne les cloches malgré la loi et les fonctionnaires ferment les yeux. Le même fait se passe pour les illuminations, feux [et] bénédictions »¹³³.

La lecture des archives donne l'impression que partout la loi est transgressée et que les autorités sont impuissantes à empêcher ces pratiques. Pourtant, en 1798, l'administration départementale rappelle encore aux municipalités que « les cérémonies doivent être célébrées à l'intérieur des églises, que nul signe extérieur ne doit être toléré, et que les croix comme les cloches doivent disparaître »¹³⁴. Mais dans la plupart des communes du département, les lois réglementant l'exercice du culte et l'usage des cloches ne sont pas respectées. À Toudon, on « convoque les habitants aux cérémonies par le moyen des cloches », ce qui provoque un premier rappel à l'ordre : « Vous prendrez — dit l'administration départementale — les mesures convenables pour faire taire ces trompettes perfides »¹³⁵ ! À Lucéram et à Gilette, « le culte se célèbre ouvertement, au son des cloches, sous l'œil complaisant des agents municipaux »¹³⁶. Roquebrune quant à elle est décrite comme « un faubourg de l'Italie ; des signes extérieurs du culte et des croix subsistent partout, et les prêtres continuent à porter leur costume et célébrer le culte »¹³⁷. À La Bollène enfin, ce sont les festivités de la Saint-Laurent qui « sont célébrées avec le plus grand éclat possible », autour de l'exposition de la statue et des reliques du saint, et avec, bien entendu, « un grand carillon de cloches »¹³⁸. On peut évidemment se demander dans quelles mesures ces manifestations ostentatoires, en forme de défi aux autorités, ne sont pas aussi une manière d'exprimer une opposition de nature politique.

D'ailleurs, à côté des sonneries associées aux cérémonies religieuses, on en rencontre également dont la fonction semble effectivement politique. Le 6 nivôse an V (26 décembre 1796) à Roquebillière, « les cloches sont mises en branle toute la journée, donnant lieu de croire aux communes des environs que quelqu'une d'entre elles ayant été attaquée par les barbets, on sonne le tocsin, signal convenu ». Les trois hommes arrêtés dans le clocher par la force armée répondent « qu'ils avaient

132. Arch. Mun. d'Aspemont déposées aux Arch. dép. A.M., E 012/094 1P4, lettre de l'administration départementale à la commune, 11 prairial an V (30-5-1797).

133. Cité par Michèle-Helyett Siffre, « La Révolution et le catholicisme dans le département des Alpes-Maritimes », *op. cit.*, pp. 207-208 ; à Nice, en décembre 1797, on sonne les cloches à la paroisse de Saint-Etienne pour convoquer les fidèles : Joseph Combet, *La Révolution à Nice*, *op. cit.*, p. 149.

134. Michèle-Helyett Siffre, « La Révolution et le catholicisme dans le département des Alpes-Maritimes », *op. cit.*, p. 207.

135. Arch. dép. A.M., L 131, rapport relatifs aux infractions à la police des cultes commises dans le canton de Gilette, 22 thermidor an VI (9-8-1798).

136. En thermidor an VI (août 1798) : Rose-Marie Rostagno-Berthier, *L'Opinion publique niçoise pendant l'occupation française 1792-1800*, *op. cit.*, p. 153.

137. En fructidor an VI (août 1798), cité par Rose-Marie Rostagno-Berthier, *Idem*, p. 151.

138. Arch. dép. A.M., L 131, lettre de l'administration centrale des Alpes-Maritimes, 3 fructidor an VI (20-8-1798) ; Paul Leveau, *La Question religieuse dans le département des Alpes-Maritimes pendant la période révolutionnaire*, *op. cit.*, p. 33.

sonné parce qu’il leur avait plu », soutenus en cela par une troupe « tenant des propos séditeux ». Mais une fois la garde partie, « les sonneries reprennent jusqu’à nuit close » et, le lendemain, « au mépris des lois, on sonne de nouveau les cloches dès la première aurore et presque toute la journée ». L’administration départementale peut à juste titre considérer cette violation de la loi, non pas comme l’expression d’une quelconque sensibilité religieuse, mais bien comme une « attitude séditeuse [et] provoquant à la révolte »¹³⁹.

Quelle est justement la réponse des autorités départementales face à de tels agissements, et, avant cela, comment sont-elles informées ? L’administration tient généralement ses renseignements des fonctionnaires locaux ou des patriotes. Mais elle peut également être informée par délation comme c’est le cas pour des événements survenus à Roquebillière : Joseph Passeron et Pierre Rostagni, habitants de La Bollène, apprennent au commissaire du directoire exécutif « que la loi relative au son des cloches a été enfreinte dans la commune de Roquebillière » et que « le commissaire du directoire exécutif du canton a permis le son à carillon » ; ils requièrent dès lors « toute la rigueur de la loi outragée sur la tête des coupables »¹⁴⁰. Mais de tels témoignages sont rares, et si les autorités sont alertées par de simples rumeurs, comme c’est parfois le cas, il leur faut alors enquêter auprès des municipalités, dont les réponses sont souvent laconiques et tendent toujours à nier ce dont on les accuse : « Il ne s’est jamais fait ici aucune procession extérieure au son des cloches », s’insurge l’agent municipal de Breil¹⁴¹ ; à Nice, où l’on reproche à la municipalité de laisser sonner l’angélus, la réponse est évidemment négative : « [Si] après midi, on sonne plusieurs coups, [c’est pour] avertir les ouvriers et paysans, et non pour rappeler l’ancien usage de l’*angelus* que les magistrats n’auraient jamais souffert jusqu’à présent »¹⁴².

Lorsque l’administration parvient à réunir les preuves d’une infraction à la police des cultes, elle choisit des mesures proportionnées à sa gravité. Il s’agit parfois simplement d’inciter les maires à réagir, en ravivant leur patriotisme. En pluviôse an VI, l’administration départementale s’adresse en ces termes la commune d’Aspremont : « vous devez redoubler de zèle et de courage, être continuellement en garde, [...] et contrer le fanatisme, qui ne cesse de conspirer l’anéantissement des lumières pour y substituer les préjugés et l’erreur, et sait même tirer avantage des choses les plus simples et en apparence les moins importantes. [Or], nous vous avons plusieurs fois reproché l’exécution des lois qui défendent le son des cloches ». Les tolérer constitue « une grande imprudence en autorisant un acte dont on ne peut se dissimuler le danger puisqu’il tend à entretenir et ranimer le fanatisme [...] ». Hâtez-vous donc citoyens de réparer un mal qui aurait des suites funestes

139. Arch. dép. A.M., L 036, *Délibérations du directoire de l’administration centrale du département des Alpes-Maritimes*, délibération du 18 nivôse an V (7-1-1797).

140. Arch. dép. A.M., L 990, lettre au directoire exécutif de l’administration centrale des Alpes-Maritimes, 1^{er} jour complémentaire an VI (17-9-1798).

141. Arch. Mun. Sospel déposées aux Arch. dép. A.M., E 049/226 5P1, rapport de l’agent municipal de Breil, 1^{er} jour complémentaire an V (17-9-1797).

142. Délibération de la Société populaire (vendémiaire an VIII), citée par Joseph Combet, « Les fêtes révolutionnaires à Nice 1792-1799 », *op. cit.*, p. 36.

pour vous et vos concitoyens »¹⁴³. En thermidor de la même année, l’administration réclame dans le même canton la disparition des signes extérieurs du culte, croix et cloches : « Serait-il possible que vous fussiez du nombre de ces magistrats assez indifférents pour tolérer de pareils abus ? Nous avons de la peine à le croire, mais si jamais vous vous trouvez dans ce cas, reprenez l’énergie qui convient à des fonctionnaires républicains, et que dans votre canton tout se plie sous l’empire de la loi »¹⁴⁴. Parfois, l’avertissement est moins voilé : « Assurer l’exécution de la loi [sur les sonneries de cloches], c’est être assuré d’avance que vous ne nous obligerez pas à prendre des mesures et à sévir contre les auteurs, provocateurs et complices de pareils désordres »¹⁴⁵. Sans doute, il serait plus radical de poursuivre la descente de cloches de manière à éviter qu’il en soit fait un mauvais usage. En l’an VII, toujours dans le canton d’Aspremont, qui est l’un des foyers du barbétisme, l’administration départementale insiste pour savoir si « les lois qui ordonnent la descente des cloches ont été strictement exécutées » et fustige la « négligence à ne pas répondre »¹⁴⁶.

Pour autant, les sanctions sont rares. Il faut vraiment que la cérémonie à laquelle les cloches ont été associées ait pris une tournure politique, et ait été l’occasion de manifester ouvertement une opposition allant au-delà d’un simple retour à la tradition culturelle, pour qu’une condamnation soit envisagée. À La Bollène par exemple, la cérémonie qui s’est déroulée à grands sons de cloches pour la fête de Saint-Laurent a eu lieu en présence du président du canton de Roquebillière en grand costume et de l’agent municipal de Belvédère décoré de son écharpe tricolore. Dans son rapport, l’administration départementale — sans qu’on en connaisse les suites — demande à ce que « ces agents prévaricateurs [soient] suspendus immédiatement de leurs fonctions [comme] indignes à jamais de la confiance du gouvernement »¹⁴⁷. De même, suite aux événements survenus à Roquestéron en nivôse an V (janvier 1797), le directoire de l’administration départementale réclame que l’on prenne les informations nécessaires « sur tous les mouvements séditieux qui ont eu lieu et [que l’on donne] les ordres nécessaires pour faire arrêter et conduire par devant les tribunaux tous ceux qui furent connus pour y avoir participé »¹⁴⁸. À Lucéram, enfin, l’infraction à la police des cultes s’est également doublée d’une grave provocation, signe manifeste d’une véritable opposition politique : l’agent municipal a en effet, « au mépris des lois, autorisé dans sa commune le son des

143. Arch. Mun. Aspremont déposées aux Arch. dép. A.M., E 012/094 1P4, lettre de l’administration départementale à l’administration du canton d’Aspremont, 11 pluviôse an VI (30-1-1798) ; Rose-Marie Rostagno-Berthier, *L’Opinion publique niçoise pendant l’occupation française 1792-1800*, op. cit., p. 144.

144. Arch. Mun. Aspremont déposées aux Arch. dép. A.M., E 012/094 1P4, lettre de l’administration départementale à l’administration du canton d’Aspremont, 26 thermidor an VI (13-8-1798) : Idem : Arch. Mun. Sospel, déposées aux Arch. dép. A.M., E 049/226 5 P 1.

145. Arch. Mun. Aspremont déposées aux Arch. dép. A.M., E 012/094 1P4, lettre de l’administration départementale à l’administration du canton d’Aspremont, 11 prairial an V (30-5-1797).

146. Arch. Mun. Aspremont déposées aux Arch. dép. A.M., E 012/094 1P4, lettre de l’administration départementale à l’administration du canton d’Aspremont, 1^{er} prairial an, VII (20-5-1799).

147. Arch. dép. A.M., L 131, lettre de l’administration centrale des Alpes-Maritimes, 3 fructidor an VI (20-8-1798).

148. Arch. dép. A.M., L 036, *Délibérations du directoire de l’administration centrale du département des Alpes-Maritimes*, délibération du 18 nivôse an V (7-1-1797).

cloches pour convocation aux cérémonies d'un culte et assisté lui-même à un exercice religieux décoré de son écharpe municipale [...]. Ces faits décelant évidemment de la part de ce fonctionnaire l'intention coupable d'entretenir et de fomenter parmi ses concitoyens l'esprit des superstition et de fanatisme », il sera suspendu de l'exercice de ses fonctions¹⁴⁹.

Après une période de relative tolérance, l'administration semble se ressaisir avec l'arrivée dans le département, le 26 mai 1798, de Rufus (ou Ruffin) Massa, en qualité de commissaire du Directoire exécutif auprès de l'administration départementale. Ardent révolutionnaire, promoteur zélé du culte décadaire, il déplore, comme André Gastaud avant lui, l'échec de la politique religieuse et le non-respect de la police des cultes. Aussi, durant les années 1798-1799, il ne cesse de « dénoncer hargneusement le fanatisme des Niçois »¹⁵⁰ : « Les églises sont ouvertes tous les jours [...], les prêtres étouffent l'esprit public. Le peuple est garrotté avec les chaînes abjectes de l'ignorance et de la stupidité ». À Nice même, dans la paroisse de Saint Etienne — écrit Massa —, « on se permet de sonner les cloches [...] pour inviter les habitants à se réunir dans une église pour l'exercice d'un culte catholique interdit ». Partout, « l'esprit public est tué journellement par les opinions et intrigues religieuses ; la police des cultes est presque nulle ; partout des signes extérieurs de culte [...], des fêtes catholiques célébrées avec pompe et affectation [...]. En vérité — conclut-il —, je ne connais pas comment l'administration puisse ignorer ou tolérer de semblables abus »¹⁵¹. Aussi, Massa va-t-il s'employer à remettre en vigueur les lois relatives au culte : il fait à nouveau enlever les croix réapparues, tente de substituer les horloges aux cloches et surtout interdit les sonneries, menaçant de fermer les églises, à La Brigue ou à Nice¹⁵². Mais en fin de compte, « son anticléricalisme bruyant s'avère peu efficace »¹⁵³. Sans doute, les sonneries se font pour un temps moins ostentatoires, les croix sont descendues, « mais l'esprit d'insoumission toujours plus fort agite les sonnettes moqueuses au parvis des églises entrouvertes » et Massa de se plaindre que les curés, à l'abri des édifices du culte, utilisent de petites cloches « dont ils ne manquent pas de tirer parti, puisqu'elles ont assez de timbre pour se faire entendre dehors »¹⁵⁴.

Enfin, durant la période pré-concordataire, et sous l'autorité du premier préfet des Alpes-Maritimes, Joseph Florens¹⁵⁵, les mêmes pratiques se poursuivent et s'in-

149. Arch. dép. A.M., L 148, *Extrait des registres du Directoire exécutif*, arrêt du 9 ventôse an VII (22-2-1798) ; Rose-Marie Rostagno-Berthier, *L'Opinion publique niçoise pendant l'occupation française 1792-1800*, op. cit., p. 153.

150. Aline Encenas, *Rufus Massa – Biographie d'un conventionnel 1742-1829*, op. cit., p. 188.

151. Cité par Aline Encenas, *Idem*, pp. 18-191.

152. Monique Bertrand-Geoffroy, *Recherches sur la mise en place des institutions françaises dans l'ancien Comté de Nice...*, op. cit., p. 221.

153. Aline Encenas, *Rufus Massa – Biographie d'un conventionnel 1742-1829*, op. cit., p. 188.

154. Cité par Monique Bertrand-Geoffroy, *Recherches sur la mise en place des institutions françaises dans l'ancien Comté de Nice...*, op. cit., p. 223, n. 70.

155. Joseph-Antoine Florens (1762-1842), ancien oratorien, préfet des Alpes-Maritimes du 21 ventôse an VIII (12 mars 1800) au 3 frimaire an X (24 novembre 1801), est plutôt modéré, mais soumis à la pression du « terrible » général Garnier, notamment pour la chasse aux barbets ; après avoir quitté Nice, « appelé à d'autres fonctions », il deviendra préfet de Lozère et sera fait baron d'Empire ; Ernest Hildesheimer, « A propos de la réforme administrative : les préfets des Alpes-Maritimes », *Nice histo-*

tensifient, suscitant à nouveau, à l’instigation du ministre de la Police générale¹⁵⁶, un rappel à l’ordre. Dans une circulaire adressée aux communes, en mai 1801, le préfet déplore que, « malgré les lois qui proscrivent les signes extérieurs du culte [...], les prêtres abusent de la tolérance du gouvernement. [Ils] cherchent à donner aux cérémonies de leur culte la même publicité que s’il était encore dominant, [et] les cloches se font entendre de nouveau. Je sais — poursuit le préfet — qu’on, prépare à l’occasion des fêtes [...] un appareil religieux qui serait moins le signe de la ferveur que de la désobéissance aux lois ». Et il conclut : « Vous préviendrez les abus qui résultent de cette coupable contravention »¹⁵⁷.

Les réponses devraient être de nature à rassurer l’administration départementale : « Il n’existe dans cette commune — dit le maire de Nice — qu’une seule cloche placée dans la tour de l’horloge qui indique les heures de midi et de la retraite [et] je ne présume pas que les prêtres se permettent d’étaler aucun signe de culte à l’occasion d’une fête quelconque »¹⁵⁸. De même, le maire de La Roquette Saint-Martin du Var explique que, dans sa commune, « les prêtres se sont toujours très bien comportés [...] et qu’on n’a jamais entendu sonner les cloches pour servir de réunion aux églises »¹⁵⁹. Il en va de même à l’Escarène, où — prétend le maire — « la loi relative aux cultes a toujours été scrupuleusement observée [et] les cloches ne se sont jamais faites entendre »¹⁶⁰. À parcourir ainsi les démentis insistants des municipalités, on peut douter de leur véracité, et constater aussi que bien d’autres communes s’abstiennent — mais comment auraient-elles pu le faire — de se justifier.

Globalement mal appliquée et parfois ouvertement bafouée, la législation révolutionnaire relative aux sonneries de cloches va bientôt faire l’objet d’un ajournement avec le concordat. Les Articles organiques attribuant leur réglementation à un accord entre l’évêque et le préfet, les sonneries se poursuivront dans les Alpes-Maritimes dans un esprit à la fois de tolérance et de contrôle¹⁶¹.

Les développements qui précèdent nous révèlent donc une histoire contrastée où la Révolution semble paradoxalement soumise à une double tentation : d’une part celle de sanctionner et d’accentuer la déchristianisation d’un pays hostile et réfractaire, encore récemment étranger, et partiellement toujours aux mains de

rique, 1982, p. 89 ; P.-J. Ciaudo, « Le personnel administratif du département des Alpes-Maritimes et de l’arrondissement de Grasse pendant le premier Empire », *Recherches régionales*, 1977, n° 1, pp. 23-39.

156. « Il est temps qu’enfin les ministres du culte donnent l’exemple de la soumission à un gouvernement qui les protège », s’exclame le ministre : cité par Paul Leveau, *La Question religieuse dans le département des Alpes-Maritimes pendant la période révolutionnaire*, *op. cit.*, p. 51.

157. Arch. dép. A.M., CE 2V1, Circulaire du préfet aux maires, 8 prairial an IX (28-5-1801) ; Arch. Mun. Sospel déposées aux Arch. dép. A.M., E 049/226, Lettre du sous-préfet du 2^e arrondissement à la commune de Sospel, 11 prairial IX (31-5-1801).

158. Arch. dép. A.M., CE 2V1, lettre du maire de Nice au préfet, 12 prairial an IX (1-6-1801).

159. Arch. dép. A.M., CE 2V1, lettre du maire de La Roquette au préfet, 21 prairial an IX (10-6-1801).

160. Arch. dép. A.M., CE 2V1, lettre du maire de l’Escarène au préfet, 21 prairial IX (10-6-1801) ; Charles-Alexandre Fighiera, « L’Escarène – La paroisse depuis 1792 », *op. cit.*, p. 14.

161. Marc Ortolani, « Les cloches de la discorde... », *op. cit.*, p. 32.

l’ennemi ; d’autre part, au contraire, la propension à atténuer la pression, et privilégier une « politique religieuse tolérante [et] modérée », davantage acceptable¹⁶². Il faut dire aussi que, face à la politique religieuse de la Révolution, le département se distingue par « un vaste mouvement de résistance passive, un phénomène d’inertie sous forme de désobéissance pour ainsi dire généralisée » ; la conséquence est qu’au final, « la question religieuse ne revêt pas l’acuité ni la violence qu’elle a présentées dans d’autres régions de France »¹⁶³. Dès lors, les résultats de la politique campanaire sont contrastés : elle se déploie par à-coups et avec un certain décalage chronologique par rapport à la législation et son application dans les autres départements français.

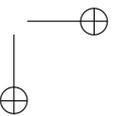
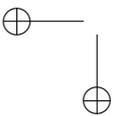
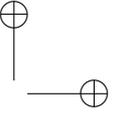
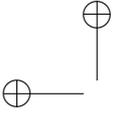
Mais cela montre aussi que les cloches du comté de Nice portent une voix plus forte et un discours plus complexe qu’on pourrait l’imaginer, à la fois de nature politique, institutionnelle, mais également de l’ordre du sensible et de l’intime. Aussi, leur enlèvement et leur silence imposé ont été péniblement ressentis¹⁶⁴ : peut-être dans un premier temps comme une « humiliation » consécutive à une défaite, puis générant des sentiments tantôt de « spoliation », tantôt de « sacrifice » au service d’une nouvelle patrie. Mais sur le plan symbolique, cela représentait davantage encore, car les habitants « tenaient à leurs cloches comme à un bien de famille [et] leur clocher était l’âme du pays »¹⁶⁵. Cette dépossession inique (et étrangère aux yeux de certains) apparaissait alors comme une véritable remise en cause de leur identité, provoquant bien plus d’indignation qu’une spoliation ordinaire. Car — faut-il le répéter — le simple tintement de leur cloche, sans même en avoir conscience, servait à les situer et les enraciner ; il faisait d’eux ce qu’ils étaient.

162. Jean-Louis Caserio, *La vie économique et sociale à Menton...*, *op. cit.*, p. 422.

163. Paul Gonnet, « La résistance religieuse et culturelle à l’occupation française... », *op. cit.*, p. 426.

164. Voir, par exemple, Johnatan R. Dalby, *Les Paysans cantaliens et la Révolution française 1789-1794*, Clermont-Ferrand, Institut d’études du Massif central, 1989, p. 95.

165. E. Dubois, *Histoire de la Révolution dans l’Ain*, Bourg, Brochet, 1931-35, t. IV, p. 431, cité par Philippe Boutry, « Le clocher », *op. cit.*, pp. 79-80.



PROVE GENERALI DI EVERSIONE DELL'ASSE ECCLESIASTICO : LA « TRASFORMAZIONE » DELLA COMPAGNIA DI SAN PAOLO DI TORINO (1848-1853)

FRANCESCO AIMERITO

Université du Piémont oriental

1. Premessa

FRA L'ESTATE DEL 1848 ed i primi mesi del 1853 ebbe luogo, come è noto, l'insieme di eventi che sarebbe stato poi volta a volta definito, per citare solo alcune delle espressioni più ricorrenti, come « nuova organizzazione »¹, « trasformazione »², « riordinamento »³, « conversione »⁴, « transizione »⁵, ma anche « spoliazione »⁶, « abolizione »⁷ e persino « distruzione »⁸ di quella pluriscolare istituzione caritativa torinese che era stata la « Compagnia di San Paolo ».

1. Carlo Maria Pratis, « Istituto bancario San Paolo di Torino », in *Novissimo Digesto Italiano*, IX, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1963, p. 243.

2. Anna Cantaluppi, « L'Istituto delle Opere pie di S. Paolo di Torino : organizzazione interna e fondi archivistici », in *Le Carte Preziose. Gli archivi delle Banche nella realtà nazionale e locale...*, Trieste, ANAI, 1999, p. 54.

3. Luciano Tamburini, « L'Oratorio di San Paolo in Torino », in *Studi Piemontesi*, XI -1 (1982), p. 87.

4. Mario Chiaudano, « Un contributo alla storia dei Monti di Pietà e della Banca in Italia. L'Istituto San Paolo di Torino », in *Archivio Storico Italiano*, 450, a. CXXIV, 1966, II, p. 255.

5. Walter E. Crivellin, « L'antica Compagnia di San Paolo nella difficile transizione (1852-1853). Appunti e documenti », in Walter E. Crivellin – Bruno Signorelli (dir.), *Per una storia della Compagnia di San Paolo (1563-1853)*, III, Torino, Compagnia di San Paolo, 2007, p. 163-209.

6. Carlo Merlo, *Una pagina di storia di cent'anni fa. Commemorazione... nel centenario della spogliazione della Compagnia di S. Paolo e delle sue opere (adunanza 29 aprile 1952)* (Veneranda Compagnia di San Paolo, Quaderno n. 4).

7. [Giacomo Margotti], *Memorie per la storia de' nostri tempi dal Congresso di Parigi nel 1856 ai primi giorni del 1863*, I, Torino, Stamperia dell'Unione Tipografico-Editrice, 1863, p. 198.

8. *Ibidem*, III, Torino, Stamperia dell'Unione Tipografico-Editrice, 1865, p. 215.

Il caso, già in parte descritto od accennato da studi più risalenti, fra i quali quello particolarmente importante dell'Abrate⁹, è stato poi ulteriormente indagato in un lavoro del 2007 di Walter E. Crivellin¹⁰ e successivamente da più parti rievocato nella grande miscellanea interdisciplinare di studi con la quale si sono celebrati i 450 anni dall'erezione della Compagnia¹¹, contenente, oltre al resto, uno specifico approfondimento di Enrico Genta sull'argomento¹². Non risulta tuttavia sinora effettuata una specifica contestualizzazione storico-giuridica dei quegli eventi nel quadro generale della legislazione ecclesiastica del Regno di Sardegna e, successivamente, del Regno d'Italia.

In particolare, se non sono mancati accenni, e talora anche studi settoriali specifici, sul processo di « laicizzazione » subito dalla Compagnia a partire dalla metà dell'Ottocento, come pure sull'inserimento di quel processo all'interno del percorso di progressivo aumento dell'ingerenza dello Stato sardo-piemontese sulle « opere pie » poi proseguito in epoca unitaria¹³ da una parte, dall'altra entro il più generale contesto « delle politiche giurisdizionaliste adottate... dalla classe dirigente sabauda »¹⁴, non è stata fino ad oggi tentata una lettura condotta con specifico riferimento a quella componente della legislazione ecclesiastica post-statutaria più direttamente finalizzata ad una trasformazione degli assetti patrimoniali : quella componente, come è noto, 'esplosa' con la soppressione degli ordini contemplativi

9. Mario Abrate, *l'Istituto Bancario San Paolo di Torino*, Torino, Istituto Bancario San Paolo di Torino, 1963, p. 159 ssgg. Inoltre, gli accenni in *l'Istituto Bancario San Paolo di Torino 1563 – 1950*, Torino, Istituto Bancario San Paolo di Torino, 1951, p. 57; Carlo Maria Pratis, *Istituto bancario San Paolo di Torino*, op. cit., p. cit.; Giuseppe Locorotondo, *Introduzione*, in *Archivio storico dell'Istituto bancario San Paolo di Torino*, Torino, Istituto Bancario San Paolo di Torino, 1963, p. XXIX. Anteriormente, Federico Reyna, *Le Opere pie di San Paolo. Brevi note storiche e statistiche...*, Torino, Tip. Roux Frassati e Co., 1898, p. 5; *l'Istituto delle Opere Pie di S. Paolo in Torino nel 350° anno di sua esistenza. Gennaio 1563-gennaio 1913*, Torino, Sten, 1913, p. 16; Costanzo Rinaudo, « L'Istituto di San Paolo con particolare riguardo all'Educatore "Duchessa Isabella" », in *Torino - Rassegna mensile*, X-2 (1930), p. 111. Per una ricostruzione generale della storiografia sulla Compagnia ed istituzioni derivate e connesse, Anna Cantaluppi, « Prima e dopo Tesoro : un viaggio attraverso le storie della Compagnia e dell'Istituto », in Walter Barberis – Anna Cantaluppi (dir.), *La Compagnia di San Paolo 1563-2013*, Torino, Einaudi, 2013, I, pp. 5-39.

10. Walter E. Crivellin, *L'antica Compagnia di San Paolo...*, op. cit.

11. Walter Barberis, Anna Cantaluppi, *La Compagnia di San Paolo...* op. cit., ai cui due volumi si rinvia complessivamente per una storia della Compagnia ed ulteriore bibliografia.

12. Enrico Genta, « Gli statuti paolini tra il periodo francese e la Restaurazione », in Walter Barberis, Anna Cantaluppi, *La Compagnia di San Paolo...*, op. cit., I, pp. 627-636. Nella stessa miscellanea si soffermano sull'argomento Ivan Balbo – Paride Rugafiori, « Al comando. I vertici dell'Istituto San Paolo » (*ibidem*, vol. II, pp. 43-46); Ester De Fort, Stefano Musso, Emma Mana, « I rapporti con il governo e con le istituzioni i locali dall'Ottocento agli anni Ottanta del Novecento » (*ibidem*, pp. 98-104); Paolo Cozzo, « Tra propaganda e “fedeltà alle origini” : la dimensione religiosa e i rapporti con le istituzioni ecclesiastiche fra Ottocento e Novecento » (*ibidem*, p. 157-159); Massimo Fornasari, « Dalla nascita delle Opere pie di San Paolo alla crisi bancaria di fine secolo (1853-1899) » (*ibidem*, pp. 203-211).

13. Ivan Balbo, Paride Rugafiori, *Al comando. I vertici dell'Istituto San Paolo...*, op. cit., p. 43; Massimo Fornasari, *Dalla nascita delle Opere pie di San Paolo...*, op. cit., pp. 205-238; Diego Robotti – Silvia Inaudi, « Carità, beneficenza, assistenza. L'azione sociale del San Paolo tra privato e pubblico (1853-1991) », in Walter Barberis, Anna Cantaluppi, *La Compagnia di San Paolo...*, op. cit. II, pp. 369-375. Sul tema in generale, Alessandro Crosetti, « Il San Paolo tra beneficenza legale e istituzionale. Profili storico-giuridici fra Otto e Novecento », *ibidem*, pp. 469-483; Umberto Levra (dir.), *Il catasto della beneficenza. Ipab e ospedali in Piemonte 1861-1985*, Torino, Regione Piemonte, s.d., pp. 9-44.

14. Ivan Balbo, Paride Rugafiori, *Al comando. I vertici dell'Istituto San Paolo...*, op. cit., p. 43.

del 1855 (ma non assente dalla 'cacciata' dei gesuiti del marzo-agosto 1848)¹⁵, dilagata nel resto della penisola con le leggi del 1866-'67 e con l'appendice romana (1873) del post-XX settembre, sfociata, infine, in relazione all'ambito specifico delle istituzioni assistenziali, nella « Legge Crispi » del 1890 sulle Istituzioni Pubbliche di Beneficenza (poi Istituzioni Pubbliche di Assistenza e Beneficenza – IPAB), « l'ultima grande legge eversiva »¹⁶ — come è stata anche definita — del Regno unitario, e questo per citare, ovviamente, solo le tappe più note e salienti di quel pluridecennale, articolato e discusso processo di costruzione normativa¹⁷.

Gli stessi studi specifici sulla legislazione eversiva pre e post-unitaria raramente menzionano — e ancor più raramente si soffermano — sull'episodio che interessò a mezzo il secolo XIX la Compagnia di san Paolo, episodio che invece, come si

15. Isidoro Soffietti, « L'espulsione dei Gesuiti nel 1848 : aspetti giuridici », in Bruno Signorelli, Pietro Uscello (dir.), *La Compagnia di Gesù nella Provincia di Torino dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto*, Torino, Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti, 1998, pp. 445-451 [edito anche, con il titolo di « L'espulsione dei Gesuiti dal Regno di Sardegna nel 1848. Aspetti giuridici », in Italo Birocchi, Mario Caravale, Emanuele Conte, Ugo Petronio (dir.) *A Ennio Cortese*, scritti promossi da Domenico Maffei, III, Roma, il Cigno Galileo Galilei, 2001, pp. 299-308].

16. Giuseppe Dalla Torre, « Le radici cristiane dell'Europa. Il ruolo della Chiesa dalla Rivoluzione francese alla “Rerum novarum” », in Giuseppe Leziroli (dir.), *La Chiesa e l'Europa*, Cosenza, Pellegrini, 2007 (Diritto e Religioni, 5), p. 72. Le valutazioni sull'efficacia laicizzante, eversiva e in generale « modernizzante » della « Legge Crispi » possono essere peraltro di segni diversi ed anche antitetici : Umberto Levra, *Il catasto...*, op. cit., e Giovanna Farrel-Vinay, *Povertà e politica nell'Ottocento. Le opere pie nello stato liberale*, Torino, Paravia, 1997, pp. 301-324.

17. Arturo Carlo Jemolo, *La questione della proprietà ecclesiastica nel Regno di Sardegna e nel Regno d'Italia durante il quarantennio 1848-1888*, Torino, Tipo-litografia Bono, 1911 (nuova edizione Bologna, Il Mulino, 1974) ; Id., « Il “partito cattolico” nel 1855 e la legge sarda soppressiva delle Comunità religiose », in *Il Risorgimento italiano*, 11-12, 1918-1919, pp. 1-12 (ora in ID. *Scritti vari di storia religiosa e civile scelti e ordinati da Francesco Margiotta Broglio*, Milano, Giuffrè, 1965, pp. 323-373 ; Giuliana D'Amelio, *Stato e Chiesa. La legislazione ecclesiastica fino al 1867*, Milano, Giuffrè, 1961 (L'organizzazione dello Stato, 8) ; Piero Bellini, « Leggi ecclesiastiche italiane separatistiche e giurisdizionalistiche [1848-1867] », in Pietro Agostino D'Avack (dir.), *La legislazione ecclesiastica*, Milano, Neri Pozza, 1967, pp. 145-192 (ora anche in Piero Bellini, *Saeculum christianum. Sui modi di presenza della Chiesa nella vicenda politica degli uomini*, Torino, Giappichelli, 1995, pp. 199-267) ; Faustino De Gregorio, *La legislazione sardo-piemontese e la reazione cattolica (1848-1861). Con particolare riferimento al dibattito parlamentare*, introduzione di Sandro Fontana, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 1999 ; Romeo Astorri, « Leggi eversive, soppressioni delle corporazioni religiose e beni culturali », in *La memoria silenziosa. Formazione, tutela e status giuridico degli archivi monastici nei monumenti nazionali*. Roma, Ministero per i beni e le attività culturali, 2000 (Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Saggi, 62), pp. 42-69 ; Gianpaolo Romanato, « Le leggi anticcelesiastiche negli anni dell'unificazione italiana », in *Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria*, LVI-LVII (2006-2007), pp. 1-75 ; Fabio Franceschi, *La condizione degli enti ecclesiastici in Italia nelle vicende politico-giuridiche del XIX secolo*, Napoli, Jovene, 2007 (Pubblicazioni del Dipartimento di Scienze Giuridiche, Università degli Studi di Roma « La Sapienza », 11) ; Mario Tedeschi, « Lo svolgimento legislativo in materia ecclesiastica nell'Italia post-unitaria », in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica (www.statoechiese.it)*, giugno 2010 ; Andrea Pennini, « La religione nello Stato. Aspetti della normativa in materia ecclesiastica dal Regno di Sardegna all'Unità d'Italia », in Lucretia Scaraffia (dir.), *I cattolici che hanno fatto l'Italia. Religiosi e cattolici piemontesi di fronte all'Unità d'Italia*, Torino, Lindau, 2011, pp. 11-56. Francesco Campobello, « Gli enti ecclesiastici nell'Italia liberale : strategie politiche e normativa tra “escalation” e “tentativi di riconciliazione” », in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica (www.statoechiese.it)*, 15 (2015). Per un approfondimento specifico sulla prassi amministrativa, Chiara Valsecchi, « La politica ecclesiastica nelle circolari ministeriali (1860-1870) », in Floriana Colao, Luigi Lacchè, Claudia Storti Storchi, Chiara Valsecchi, *Perpetue appendici e codicilli alle leggi italiane. Le circolari ministeriali, il potere regolamentare e la politica del diritto in Italia tra Otto e Novecento*, Edizioni Università di Macerata, 2011, pp. 301-329.

cercherà qui brevemente di mettere in luce, pare meritevole, proprio in relazione alla sua valenza eversiva, di ben altra valorizzazione, e ciò soprattutto in relazione ai suoi profili di continuità con gli interventi legislativi dei successivi quarant'anni, rispetto ai quali esso sembra svolgere, a seconda dei diversi angoli d'osservazione, volta a volta un ruolo di anticipazione, di preparazione, di premessa : una sorta, per così dire, di 'prologo'¹⁸.

Rispetto al complesso dell'azione legislativa cosiddetta « eversiva », prima sardo-piemontese e poi italiana, il caso della Compagnia di San Paolo presenta, infatti, sotto il profilo tecnico-giuridico, strettissimi elementi di connessione : si trattò non soltanto, come spesso sottolineato secondo una lettura soprattutto politica, di una specie di 'appendice', più o meno inevitabile, dei provvedimenti antigesuitici del '48, ma anche di una sorta di, per così dire, 'prova generale' delle soppressioni/espropriazioni disposte a partire dalla legge Cavour-Rattazzi del 1855¹⁹, ed infine, come vedremo, d'una precoce anticipazione dello spirito e degli esiti della « Legge Crispi ».

Se, allo stato, non sembrano sussistere riscontri sufficienti per affermare che l'episodio — pur nell'evidenza delle comuni ispirazioni politiche, economiche ed ideali — assolve ad una consapevole e pianificata funzione di 'apripista' per ciò che venne dopo, esso inaugurò comunque, oggettivamente, un vivace laboratorio tecnico-giuridico, nel quale si ritrovarono precocemente a reagire la gran parte degli elementi che avrebbero caratterizzarono il seguito della questione eversiva. Al di là degli esiti immediati, esso non poté non rappresentare, fra l'altro, un importante momento di 'accumulo esperienziale', destinato a pesare sulle dinamiche degli eventi successivi, in particolare nella prospettiva del *ius condendum* e delle connesse scelte e strategie di politica legislativa, e ciò sia per i fautori dell'eversione sia per loro antagonisti.

2. Cenni storici sulla Compagnia di San Paolo dalle origini alla « trasformazione »

Grazie soprattutto alla menzionata ultima 'ondata' di studi del 2013 non sarà qui necessario che ricapitolare poche, brevissime ed ampiamente acquisite nozioni di inquadramento generale sulla Compagnia di San Paolo, associazione di fedeli

18. L'inserimento dell'episodio nel « programma di incameramento dei beni delle società religiose » fu peraltro sottolineato da Francesco Cognasso, « Le vicende di un Monte di Pietà (leggendo L'Istituto bancario San Paolo di Torino di Mario Abrate) », in *Bollettino storico-bibliografico subalpino*, LXIII (1965), p. 79.

19. Isidoro Soffietti, « La legge Rattazzi di soppressione di alcune corporazioni religiose », in Renato Balduzzi, Robertino Ghiringhelli, Corrado Malandrino (dir.), *L'altro Piemonte e l'Italia nell'età di Urbano Rattazzi* (1808-1873), Milano, Giuffrè, 2009 (Università del Piemonte Orientale « Amedeo Avogadro », Memorie della Facoltà di Giurisprudenza, Serie II, 31), pp. 293-302, e Id., « Rapporti tra poteri dello Stato ai primordi dello Statuto albertino : considerazioni in materia di legislazione », in *Rivista di storia del diritto italiano*, LXX (1997), pp. 17-28.

laici, a carattere di confraternita²⁰, costituita a Torino nel 1563²¹ ai fini dall'esaltazione della fede cattolica attraverso l'esercizio delle opere di misericordia spirituale e corporale in una prospettiva tipicamente controriformistica²², evidentissima, oltre al resto, nell'abbinamento fra fede ed opere che ne ispira l'azione e nello strettissimo legame, presto durevolmente instaurato, con la Compagnia di Gesù.

La Compagnia di San Paolo diviene rapidamente una delle più prestigiose istituzioni caritative della capitale piemontese, attirando in gran numero nei propri ranghi esponenti dei ceti dirigenti consolidati ed emergenti e guadagnandosi la fiducia e l'apprezzamento delle istituzioni laiche ecclesiastiche e dei privati²³ grazie alla rilevanza della multiforme rete di servizi assistenziali capillarmente erogati ed all'oculata amministrazione²⁴ d'un asse che va accrescendosi di giorno in giorno in forza d'una miriade ininterrotta di atti di liberalità *inter vivos* e *mortis causa*²⁵, sino a divenire uno dei patrimoni più consistenti del Regno, mentre si consolidano strettissimi elementi di connessione fra il sodalizio e i gangli del potere, locale e centrale²⁶.

L'Ente opera in un campo vastissimo d'attività benefiche²⁷: gestione di riformatori, educandati, scuole di avviamento professionale e convitti nobiliari, ospizi ospedali ed altri servizi sanitari di vario genere²⁸, organizzazione di esercizi spirituali, sostegno dei catecumeni, sussidi ai « poveri vergognosi », costituzione di doti per fanciulle povere ed altro ancora, nell'ossequio delle specifiche destina-

20. Mario Gorino Causa, « La Compagnia di S. Paolo in Torino (note sul problema della costituzione giuridica e dell'erezione delle confraternite in diritto canonico) », in *Studi in Onore di Vincenzo Del Giudice*, Milano, Giuffrè, 1952, pp. 403-39.

21. Miguel Gotor, « Le origini della Compagnia di San Paolo e il governo del bisogno tra santità, eresia e carità (1562-1630) », in Walter Barberis, Anna Cantaluppi, *La Compagnia di San Paolo...*, op. cit., I, pp. 40-72.

22. Paolo Cozzo, « Fra corte sabauda e curia romana: funzione politica e dimensione religiosa della compagnia di San Paolo tra Sei e Settecento », in Walter Barberis, Anna Cantaluppi, *La Compagnia di San Paolo...*, op. cit., I, pp. 316-346.

23. Anna Cantaluppi, « Il profilo sociale della Compagnia di San Paolo nel primo secolo di attività (1563-1650) », in Walter Barberis, Anna Cantaluppi, *La Compagnia di San Paolo...*, op. cit., I, pp. 180-207; Marcella Maritano, « Confratelli e benefattori. Profilo sociale e reti di relazione da metà Seicento al 1852 », *ibidem*, pp. 208-251.

24. Fausto Piola Caselli, « Le politiche patrimoniali della Compagnia di San Paolo nel Settecento. Investimenti, rendite e vincoli di spesa », in Walter Barberis, Anna Cantaluppi, *La Compagnia di San Paolo...*, op. cit., I, pp. 541-576.

25. Elisa Mongiano, Gian Savino Pene Vidari, « Lasciti e doti nell'attività assistenziale e creditizia della Compagnia », in Walter Barberis, Anna Cantaluppi, *La Compagnia di San Paolo...*, op. cit., I, p. 475-508.

26. Paola Bianchi, Andrea Merlotti, « Uno spazio politico d'Antico regime. La compagnia di San Paolo fra corte, Stato e Consiglio di città », in Walter Barberis, Anna Cantaluppi, *La Compagnia di San Paolo...*, op. cit., I, pp. 252-315.

27. Sandra Cavallo, Marcella Maritano, « La pratica assistenziale e educativa », in Walter Barberis, Anna Cantaluppi, *La Compagnia di San Paolo...*, op. cit., I, pp. 447-474; Silvia Inaudi, « La pratica assistenziale ed educativa delle istituzioni della Compagnia (1790-1853) », *ibidem*, pp. 637-650.

28. Come ad esempio, intorno a metà Ottocento, la provvista di medicinali per gli indigenti infermi: Silvana Baldi, « Gli ospedali », in Umberto Levra, Rosanna Rocca (dir.), *Milleottocentoquarantotto. Torino, l'Italia, l'Europa*, Torino, Archivio Storico della Città di Torino, 1998, p. 199 sgg.

zioni volta a volta impresse dai benefattori ai rispettivi lasciti. Fra queste attività rientra anche la gestione di un Monte di Pietà gratuito, fondato nel 1579²⁹.

« Eclissata »³⁰ e « pesantemente lesa nel suo patrimonio »³¹ durante l'occupazione napoleonica, reintegrata nei propri possedimenti con la Restaurazione³², la Compagnia si vede affidata dal governo nel 1815, per le capacità dimostrate nella gestione del Monte di Pietà gratuito, anche la gestione di un Monte di Pietà ad interessi, che era stato eretto durante l'occupazione francese³³: di una attività, dunque, di credito a puro scopo di lucro, che si viene così ad innestare sull'originario nucleo di attività benefiche.

E' con questo assetto, quello d'un sodalizio di fedeli cattolici, cooptati soprattutto fra le *élites* della capitale, strettamente legata alla Compagnia di Gesù e titolare d'un ingente patrimonio destinato ad opere di bene e ad una — in principio — residuale attività bancaria, profondamente radicata strutturalmente e socio-culturalmente nell'Antico Regime e pienamente consentanea alle tendenze ideali della Restaurazione sabauda³⁴, capillarmente presente ed influente ad ogni livello della società, che il sodalizio s'affaccia sul 'nuovo mondo' inaugurato dalla promulgazione dello Statuto albertino.

E' quello, però, un 'nuovo mondo' in cui allignano fattori nemici, che non tardano a manifestarsi: la campagna d'opinione che si scatena contro la Compagnia di Gesù e le istituzioni cosiddette « gesuitanti », culminata, come è noto, nella cacciata dell'estate 1848, si estende anche, in virtù dei plurisecolari legami fra gesuiti e paolini, alla Compagnia di San Paolo, cui non giova, da ultimo, l'essersi attivata per un sostegno delle spese di viaggio dei gesuiti espulsi³⁵.

La Compagnia, è accusata, in Parlamento e fuori, oltre che, in una prospettiva eminentemente politica, di « gesuitismo »³⁶, di molte altre cose più specifiche, dallo spionaggio, agli attentati alla libertà di testare, all'usura³⁷, ma soprattutto di irregolarità amministrative e di una generale inadeguatezza — o incompatibilità — rispetto al nuovo ordine costituzionale, fra l'altro per l'asserita mancanza di trasparenza delle sue procedure interne (comprese anche alcune di quelle volte

29. Luciano Allegra, « Il Monte di Pietà di Torino », in Walter Barberis, Anna Cantaluppi, *La Compagnia di San Paolo...*, op. cit., I, pp. 137-165; Elisa Mongiano, « Le regole di governo e il governo delle regole », *ibidem*, pp. 168-172.

30. Mario Abrate, *L'Istituto Bancario San Paolo di Torino...*, op. cit., p. 142. Il Levra ha parlato di « scioglimento decretato ma poi ritirato »: Umberto Levra, « Introduzione. Da una modernizzazione passiva a una modernizzazione attiva », in *Storia di Torino*, VI, Id., (dir.), *La Città nel risorgimento (1798-1864)*, Torino, Einaudi, 2000, p. XLII.

31. Enrico Genta, *Gli statuti paolini...*, op. cit., p. 623.

32. Circa le dinamiche della reintegrazione, op. cit., pp. 624-625.

33. *Ibidem*, p. 630.

34. *Ibidem*, p. 624.

35. Ester De Fort – Stefano Musso – Emma Mana, *I rapporti con il governo...*, op. cit., p. 100.

36. Pier Carlo Boggio, *La Chiesa e lo Stato in Piemonte. Sposizione storico-critica dei rapporti fra la S. Sede e la Corte di Sardegna dal 1000 al 1854 compilata su documenti inediti*, I, Torino, Sebastiano Franco, 1854, pp. 172-173.

37. Enrico Genta, *Gli statuti paolini...*, op. cit., p. 629. Ricostruzione del dibattito anche in Ester De Fort, Stefano Musso, Emma Mana, *I rapporti con il governo...*, op. cit., pp. 100-104.

all'individuazione dei beneficiari delle erogazioni liberali) e per il preteso carattere non democratico del suo sistema di 'governance » e di composizione.

Proposte di legge ne chiedono la soppressione. Il Ministero degli Interni risponde aprendo un'inchiesta, peraltro sollecitata dalla Compagnia stessa³⁸. All'esito degli accertamenti e dei previsti interventi del Consiglio di Stato le accuse di *mala gestio* risultano smentite, ma risulta anche confermato un giudizio di complessiva arretratezza strutturale della Compagnia, ritenuta per ciò abbisognevole di riforme.

A seguito di queste valutazioni, il 30 ottobre 1851 il primo governo d'Azeglio ottiene l'emanazione d'un Regio Decreto che affida l'amministrazione del patrimonio della Compagnia, per l'esercizio delle relative « opere », ad un consiglio composto in maggioranza da membri eletti dal Consiglio comunale di Torino, ed in minoranza da membri designati dalla Compagnia³⁹. Quest'ultima oppone resistenza passiva, non nominando gli amministratori di propria competenza, e dispiega su più fronti un'intensa attività difensiva, contrastando, oltre al resto con contestazioni di legittimità, l'azione governativa tramite ricorsi, petizioni e discorsi parlamentari, con il sostegno della stampa cattolica⁴⁰.

All'esito della battaglia, durata nel complesso quasi 5 anni, un nuovo Regio Decreto, del 13 febbraio 1853, affiderà per intero il patrimonio della Compagnia ad un consiglio composto da membri scelti per metà dalla Città di Torino, per metà dal Ministero degli interni, sotto una presidenza di nomina regia. La Compagnia, privata d'ogni patrimonio, riservatasi ogni difesa legale⁴¹, sopravviverà come confraternita sino al 2008⁴², mentre il complesso delle « Opere di San Paolo » (questa, originariamente, la nuova denominazione), posto ormai sotto controllo governativo, assumerà rapidamente il volto nuovo di un ente prevalentemente creditizio dedito a residuali — seppur cospicue — attività benefiche, diventando in pochi decenni una delle banche più importanti d'Italia : l'Istituto Bancario San Paolo di Torino (ora Intesa Sanpaolo)⁴³.

38. Enrico Genta, *Gli statuti paolini* . . . , op. cit., p. 627.

39. Walter E. Crivellin, *Lantica Compagnia* . . . , op. cit., p. 164.

40. Paolo Cozzo, *Tra propaganda e « fedeltà alle origini »* . . . , op. cit., pp. 157-159.

41. Walter E. Crivellin, *Lantica Compagnia* . . . , op. cit., pp. 198-200.

42. Bianchi-Merlotti, *La Compagnia di San Paolo* . . . , op. cit., pp. 314-315.

43. Enrico Tonelli, *Istituto Bancario San Paolo di Torino*, in *Digesto delle discipline privatistiche, Sezione commerciale*, vol. 8, Torino, UTET, 1992, pp. 1-9.

3. La « trasformazione » della Compagnia e i suoi caratteri anticipatori della successiva legislazione eversiva, con particolare riferimento alla legge « Cavour-Rattazzi »

3.1. Le oscillazioni tra soppressione ed espropriazione, fra obiettivi perseguiti ed esiti raggiunti

I caratteri anticipatori delle vicende post statutarie della Compagnia di San Paolo sembrano chiaramente ravvisabili, anzitutto, negli esiti sostanzialmente espropriativi cui condussero le trasformazioni giuridico-istituzionali dell'ente volute dal Governo nel travagliato periodo 1851-1853 : la natura espropriativa di tali esiti apparve del resto evidentissima all'opinione cattolica coeva, che con forza li denunciò sin dai massimi livelli della gerarchia⁴⁴, e sono stati parimenti evidenti al filone storiografico a tale opinione più direttamente ricollegabile per derivazione e/o consentaneità⁴⁵; essi appaiono per contro spesso lasciati in secondo piano nelle più autorevoli ricostruzioni della politica ecclesiastica del Regno sardo, comprese quelle specificamente dedicate alle vicende della proprietà ecclesiastica, le quali di norma o non citano l'episodio, o vi accennano solo rapidamente, mettendone comunque in rilievo più la valenza politica di atto complementare ai precedenti provvedimenti antigesuitici, che non i legami con i successivi provvedimenti eversivi. Tali legami, così come la natura in sé chiaramente espropriativa della « trasformazione », risultano spesso non particolarmente sottolineati anche dalla storiografia specifica sulla Compagnia, in prevalenza ispirata dall'ente che, nelle sue diverse metamorfosi, subentrò, nel patrimonio e nelle « opere », alla Compagnia stessa, storiografia che appare per lo più orientata a una lettura degli eventi quali momento di riorganizzazione giuridico-istituzionale conseguente e consentaneo ai mutamenti socio-politico-culturali del momento, piuttosto che alla sottolineatura della dimensione del mutamento degli assetti proprietari.

Il risalto che, come si è accennato, pare invece doversi attribuire ai risultati espropriativi dei provvedimenti del 1851-'53 conduce oltre al resto inevitabilmente a riscontrare alcuni forti caratteri di affinità fra tali provvedimenti e la di poco successiva legge « Cavour Rattazzi » del 1855 soppressiva, come si sa « di alcune corporazioni religiose »⁴⁶.

Tale legge ebbe fra le proprie conseguenze più rilevanti, come notissimo, la sottrazione del patrimonio alle corporazioni in questione. Soltanto, mentre in quel caso l'espropriazione dei beni si configurò quale conseguenza tecnica per così dire

44. *La civiltà cattolica*, III (1852), VIII, p. 460, e Pio IX, « Allocutio habita in consistorio secreto die 22 januarii 1855 cui additur expositio italica rerum ad comprobandas Pontificis curas pro tuenda Ecclesiae causa in subalpino Regno », in *Pii IX Pontificis Maximi acta*, pars I, II, s.l. s.d., p. 38.

45. Angela Pellicciari, *Risorgimento da riscrivere. Liberali e massoni contro la Chiesa*, prefazione di Rocco Buttiglione, postfazione di Franco Cardini, Milano, Ares, 1998, pp. 41-44.

46. Isidoro Soffietti, *La legge Rattazzi...*, op. cit.

'automatica' delle soppressioni, portanti con sé la necessità di risolvere anche il problema della nuova titolarità di beni divenuti « adespoti »⁴⁷ a seguito della soppressione degli enti originariamente proprietari, nel caso della Compagnia di San Paolo l'oggetto immediato dei provvedimenti non fu la soppressione del sodalizio (cui pure mirarono in un primo momento alcune proposte di legge)⁴⁸ ma la sottrazione del patrimonio — e/o delle funzioni di amministrazione e di impiego ad esso connesse — all'ente che ne era originariamente titolare, il quale fu cionondimeno lasciato sopravvivere, senza che in definitiva avesse luogo nei suoi confronti la soppressione da taluno originariamente auspicata.

La continuità rispetto alla successiva legislazione sugli « enti inutili » del '55 sta dunque, anzitutto negli obiettivi perseguiti e negli esiti raggiunti : anche per la Compagnia, in effetti, l'obiettivo originario, evidente nelle prime proposte di legge poi lasciate cadere, era stata la soppressione, cui avrebbe dovuto conseguire, oltre al resto, il mutamento degli assetti proprietari, come poi esattamente avvenne per le corporazioni religiose. Il progetto fu dunque, in origine lo stesso : il passaggio dalla soppressione all'espropriazione. Se così fu poi per le Corporazioni religiose individuate in applicazione della l. Rattazzi, per la Compagnia si finì invece per optare direttamente per un atto sostanzialmente espropriativo : il sodalizio fu, almeno formalmente, lasciato in vita, ma l'amministrazione del suo patrimonio fu devoluta ad altro soggetto.

In ogni caso l'obiettivo fu, almeno in origine, lo stesso (la soppressione), come identico fu poi il risultato finale (l'espropriazione).

Si può evidenziare, però, un'ulteriore differenza : se la *ratio* della legge Rattazzi fu la soppressione degli enti « inutili », in quanto dediti al mero culto (se pur poi, come è stato sottolineato, specificamente individuati, attraverso la decretazione esecutiva, secondo criteri in certi casi piuttosto lati)⁴⁹, la Compagnia di San Paolo, che indubbiamente sarebbe stata da considerarsi 'utile' secondo i criteri discretivi previsti dalla legge Rattazzi, poté invece sopravvivere — ancorché senza patrimonio — proprio in quanto divenuta... 'inutile', ovvero ormai forzatamente dedita alle sole attività di culto.

Questo modo di procedere presentava peraltro un certo margine di rischio, riconducibile alla persistenza di un ente spossessato — la Compagnia — che avrebbe potuto assumere iniziative volte al recupero dei beni perduti, come in effetti gli amministratori uscenti del sodalizio avevano almeno all'inizio pensato di fare, avendone oltre al resto formulato e formalizzato espressa riserva anche in sede deliberativa⁵⁰ : la configurazione della disciplina giuridica sfuggente, di elaborazione

47. Cosimo Semeraro, « Il contesto politico culturale dei rapporti Chiesa-Stato nell'Ottocento », in *La memoria silenziosa...*, op. cit., p. 35.

48. Maria Corrias Corona, *Stato e Chiesa nelle valutazioni dei politici sardi (1848-1853)*, Milano, Giuffrè, 1972, pp. 78-80.

49. Isidoro Soffietti, *La legge Rattazzi...*, op. cit., p. 298.

50. Così, in particolare, nel verbale della Consulta della Compagnia del 17 gennaio 1852 (edito in Walter Crivellin, *L'antica Compagnia...*, op. cit., pp. 174-176), nella relazione del Rettore Vasco ai confratelli del 2 febbraio 1852 (edita *ibidem*, pp. 176-180), nell'Ordinato della Congregazione della Compagnia del 6 marzo 1853 (edito *ibidem*, pp. 198-200).

governativa, presente nei primi statuti della nuova « Direzione delle Opere pie di San Paolo » subentrata nel patrimonio dell’antica Compagnia in forza del provvedimenti del ’51-’53, che non consente di identificare con chiarezza identità e natura giuridica del nuovo titolare dei beni paolini, e che sarà mantenuta operante per circa mezzo secolo⁵¹, appare per questo assai verosimilmente finalizzata anche all’obiettivo di rendere difficoltosa l’identificazione del soggetto cui avrebbero potuto essere indirizzate, in funzione di controparte processuale, eventuali iniziative legali di recupero.

Luigi De Margherita, paolino di spicco, come è noto professore, avvocato e magistrato fra i più prestigiosi della capitale e del Regno, colse ad esempio subito, da navigato conoscitore delle dinamiche giudiziarie qual’era⁵², questo problema della non facile identificabilità di un potenziale contraddittore, segnalandolo al Senato, del quale era membro, con queste parole :

« chi si renderebbe contraddittore alla domanda [di reintegrazione] che per parte della Compagnia si promuovesse avanti a magistrati e tribunali » ?⁵³

3.2 Identità dei contenuti del dibattito tecnico-giuridico

Una analogha continuità fra il ‘caso’ paolino e la soppressione degli enti « inutili » del 1855 emerge pure rispetto ai contenuti del dibattito giuridico che accompagnò la formazione dei relativi provvedimenti.

Entrambe le vicende, come è noto, diedero origine a discussioni accesissime e tecnicamente molto accurate che, nel caso legge del ’55, si protrassero e svilupparono ulteriormente anche in fase d’applicazione⁵⁴.

Analizzando tali discussioni si rileva immediatamente che le argomentazioni giuridiche che nei dibattiti del Parlamento, ma poi anche in tribunale, nelle petizioni, nei *pamphlets*, sui giornali ed altrove, sarebbero risultate centrali nella discussione sulla soppressione delle corporazioni religiose, appaiono pressoché tutte già ampiamente sviluppate negli scritti e nei discorsi con i quali, sin dai primi attacchi del 1848, la Compagnia ed i suoi sostenitori cercarono di evitare le iniziative repressivo/espropriative riguardanti il sodalizio paolino.

Compaiono già, in particolare, la distinzione fra enti « utili » ed « inutili » con le connesse questioni circa l’individuazione dei soggetti competenti ad effettuare la valutazione di « utilità »⁵⁵, le contestazioni di « incostituzionalità », oltre al resto per violazione delle disposizioni dello Statuto sui rapporti fra Stato e Chiesa

51. Francesco Aimerito, « Legislazione ed evoluzione statutaria (1853-1927) », in Walter Barberis, Anna Cantaluppi, *La Compagnia di San Paolo* . . . , op. cit., II, pp. 484-507.

52. Cf. *infra*.

53. *Atti del parlamento subalpino*, vol. X, 2° delle discussioni del Senato del Regno, Firenze, Botta, 1867, p. 1289.

54. Isidoro Soffietti, *La legge Rattazzi* . . . , op. cit., pp. 298-299 ; Id., *Rapporti fra poteri* . . . , op. cit.

55. In particolare, le considerazioni del deputato Sineo, in *Atti del parlamento subalpino. Sessione del 1851 (IV legislatura)*, vol. IV, II° delle discussioni della Camera dei Deputati, Firenze, Botta, 1866, p. 1024.

e per lesione del diritto di proprietà⁵⁶ (con il dibattito sulle specificità della proprietà delle persone giuridiche)⁵⁷, l'invocazione della libertà di associazione⁵⁸, il dibattito circa i fondamenti dell'esistenza delle persone giuridiche, il tutto entro il quadro d'una concezione di rigidità del dettato costituzionale, normalmente assunta alla base degli interventi *pro* Compagnia, analoga a quella che presiederà spesso, come è noto, alle contestazioni della legge Cavour-Rattazzi.

Sul piano civilistico, sono parimenti già invocate, oltre al resto, le previsioni codicistiche a tutela della proprietà privata ed a garanzia del godimento dei diritti civili da parte dei corpi morali (art. 25) ed ampiamente discusse le conseguenze della violazione degli oneri imposti dai benefattori ai propri lasciti⁵⁹, anche qui con frequente tendenza a dare del dettato codicistico, o quanto meno di taluni dei suoi articoli, una lettura 'rigida'.

Ancora, già campeggiano nel complesso delle discussioni le ambigue e mutevoli nozioni di « esigenze dei tempi »⁶⁰, « contraddizione colle odierne civili tendenze »⁶¹ e simili, quali fattori idonei a giustificare mutazioni incisive di assetti giuridici consolidati — diritti acquisiti compresi — veicolando all'interno dell'« ordine giuridico » tradizionale fattori modificativi dotati di una forte connotazione politica e di una altrettanto forte valenza soggettiva : nel corso del dibattito parlamentare il costituzionalista Boncompagni di Mombello⁶² — non certo qualificabile di reazionario — metteva autorevolmente in evidenza i rischi dell'ingresso di questo fattore fortemente soggettivizzante all'interno dell'argomentazione tecnico-giuridica, oltre al resto sul piano — particolarmente delicato in quei primi anni di 'rodaggio' dello Statuto — delle libertà fondamentali :

« oggi si viene accusando una società sotto l'imputazione di retrograda ; chi vi assicura che un'altra volta sotto altre influenze non si accuseranno altre società sotto pretesto di liberalità, di democrazia » ?⁶³

3.3. Identità di attori

Ulteriori caratteri anticipatori della 'vicenda del San Paolo' rispetto alla legge del '55 emergono sul piano dei personaggi che presero parte ai dibattiti cui si è testé

56. *Petizione presentata dalla Compagnia di S. Paolo al Senato del Regno nella seduta delli 28 gennaio 1852 sotto il n° 536*, a firma del Rettore della Compagnia di San Paolo, Vasco, edita, in Walter E. Crivellin, *L'antica Compagnia...*, op. cit., pp. 200-209, alla p. 201.

57. Enrico Genta, *Gli statuti paolini...*, op. cit., p. 635.

58. Idem, p. 628.

59. *Petizione presentata dalla Compagnia di S. Paolo...*, op. cit., p. 203; Enrico Genta, *Gli statuti paolini...*, op. cit., p. 628.

60. *Petizione presentata dalla Compagnia di S. Paolo...*, op. cit., p. 203 e 205.

61. Enrico Genta, « Note su centralismo, autonomie e condizioni di povertà, con uno sguardo su Francia e Inghilterra », CDCT working paper 36-2015/ *European Legal Culture* 20, in <http://www.cdct.it/wp-content/uploads/2015/05/Working-Paper-CDCT-Genta-Enrico.pdf>.

62. Enrico Genta, « Boncompagni di Mombello, Carlo », in Italo Birocchi, Ennio Cortese, Antonello Mattone, Marco Nicola Miletta (dir.), *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, I, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 287-288.

63. *Atti del parlamento subalpino. Sessione del 1851 (IV legislatura)*, vol. IV, II° delle discussioni della Camera dei Deputati, Firenze, Botta, 1866, p. 1026.

accennato, che si caratterizzarono in entrambi i casi per l'elevatissima qualità delle argomentazioni tecnico-giuridiche. Non poteva d'altra parte essere diversamente, vertendo la discussione sui destini di uno degli « enti morali » più noti e prosperi di tutto il Regno, impegnato a difendere il proprio patrimonio da una aggressione condotta per via di provvedimenti normativi : un ente che, per disponibilità economiche e valore della 'posta in gioco', non poteva e non doveva che ricorrere alla migliore difesa tecnica disponibile.

Di consulenti giuridici altamente qualificati la capitale piemontese, sede al tempo stesso della Compagnia, delle giurisdizioni più elevate, dell'unica Facoltà di leggi degli « antichi Stati di terraferma », non faceva, d'altra parte, certamente difetto, con il suo elevato numero di avvocati ammessi al patrocinio avanti le magistrature superiori (compresi, da qualche anno, i 'cassazionisti'), professori e dottori collegiati della Facoltà giuridica, causidici afferenti al Collegio di procuratori più importante del paese, *grands commis* della burocrazia *etc.*

La componente giuridica di elevata competenza era d'altra parte ampiamente radicata all'interno stesso della Compagnia, la cui compagine era per lunga tradizione intercomunicante con le massime espressioni dell'« ordine giudiziario », con l'avvocatura e con la Facoltà di leggi : Se si prende in considerazione la composizione del gruppo di confratelli che presero parte attiva alla difesa del sodalizio, si può rilevare che dei circa 80 « paolini » che intervengono alle delibere di quegli anni di fuoco, circa un terzo sono giuristi, talora d'altissimo livello⁶⁴ : alti magistrati in esercizio o a riposo (Carlo Emilio Bolla⁶⁵, Saverio Defanti di Sant'Oberto⁶⁶, Prospero Chionio Nuvoli⁶⁷, Ludovico Cravosio⁶⁸, Luigi Giriodi di Monastero⁶⁹, Placido Nuvoli⁷⁰), fra i quali tre di Cassazione (Maurizio Bichi⁷¹, Luigi De Margherita⁷² e Ignazio Costa della Torre⁷³), e tre d'Appello (Carlo Nota⁷⁴, Alessandro Pinelli⁷⁵,

64. Fra i vari elenchi disponibili, si veda, a titolo di esempio, quello riportato in *Ordinato della Congregazione della Veneranda Compagnia di San Paolo (4 gennaio 1852)*, Torino, Ceresole e Panizza, 1852 (esemplare presso la Biblioteca Storica torinese, Fondo Giulio O.61).

65. *Ibidem*, p. 2. Sul personaggio, Carlo Dionisotti, *Storia della Magistratura piemontese*, II, Torino, Roux e Favale, 1881 (rist. an. s.l., Arnoldo Forni Editore, 2004), p. 369.

66. *Ordinato...*, op. cit., p. 2

67. *Ibidem*. Sul personaggio, Carlo Dionisotti, *Storia della Magistratura piemontese...*, op. cit., II, p. 420.

68. *Ordinato...*, op. cit., p. 2; Carlo Dionisotti, *Storia della Magistratura piemontese...*, op. cit., II, p. 420.

69. *Ordinato...*, op. cit., p. 3; Carlo Dionisotti, *Storia della Magistratura piemontese...*, op. cit., II, p. 372.

70. *Ordinato...*, op. cit., p. 1; Carlo Dionisotti, *Storia della Magistratura piemontese...*, op. cit., II, p. 368.

71. *Ordinato...*, op. cit., p. 2; Carlo Dionisotti, *Storia della Magistratura piemontese...*, op. cit., II, p. 369 e 470.

72. *Ordinato...*, op. cit., p. 3; Elisa Mongiano, « De Margherita, Luigi Francesco Maria », in Italo Birocchi, Ennio Cortese, Antonello Mattone, Marco Nicola Miletta (dir.), *Dizionario biografico dei giuristi italiani...*, op. cit., I, pp. 692-693.

73. *Ordinato...*, op. cit., p. 1; Carlo Dionisotti, *Storia della Magistratura piemontese...*, op. cit., II, p. 369.

74. *Ordinato...*, op. cit., p. 3.

75. *Ibidem*.

Giuseppe Velasco⁷⁶), almeno una decina di avvocati⁷⁷ (anche se l'assenza di molti dei loro nominativi dal coevo elenco degli avvocati patrocinanti presso le magistrature di Torino fa propendere a ritenere che si trattasse per lo più di avvocati 'en titre' o a riposo) e due avvocati collegiati della Facoltà di Leggi (Luigi Genina⁷⁸ e Giovanni Nepomuceno Nuytz⁷⁹), oltre a numerosi altri laureati *in utroque*.

Spiccano fra tutti, per il prestigio della loro carriera, il nome, già citato, di Luigi De Margherita, il più affermato avvocato di Torino, già professore universitario ed in seguito, come si è detto, Consigliere di Cassazione, che era anche stato, come egli stesso ricordò nel corso del dibattito parlamentare, « per lungo tempo patrocinatore delle ragioni e degl'interessi della Compagnia »⁸⁰ e di Alessandro Pinelli⁸¹, già membro della prestigiosissima commissione per la redazione del Codice civile albertino⁸²; ma spiccano anche, da un altro punto di vista, alcuni dei più più agguerriti giuristi di parte cattolica: fra tutti, il Consigliere di Cassazione Ignazio Costa della Torre, negli stessi anni, come è noto, radiato dall'ordine giudiziario per il suo *pamphlet* contro il matrimonio civile (1852) ed in seguito, oltre al resto, attento chiosatore in chiave violentemente critica degli interventi parlamentari in favore della legge Cavour-Rattazzi⁸³, ed il conte Luigi Girioidi di Monastero, in quegli stessi anni (1850), come altrettanto noto, dispensato dal servizio in magistratura per aver rifiutato di far parte del giurì d'accusa nel processo per reati di stampa promosso contro l'arcivescovo Frasoni⁸⁴.

Non mancavano dunque in seno al sodalizio né le competenze, l'autorevolezza e l'esperienza 'professionale' né le motivazioni particolari ed ideali per l'elaborazione d'una linea di difesa *in iure* d'altissimo livello qualitativo, quale in effetti fu

76. *Ibidem*, p. 2; Carlo Dionisotti, *Storia della Magistratura piemontese...*, op. cit., II, p. 373.

77. Luciano Adami (*Ordinato...*, op. cit., p. 2), Giuseppe Fantini (*ibidem*), Giacomo Dollero (« patrimoniale », *ibidem*), Prospero Cravosio (*ibidem*), Pietro Ferroglio (*ibidem*, p. 3), Luigi Zappata (*ibidem*), Francesco Luigi Rossi (*ibidem*), Augusto Clara (*ibidem*), Giovanni Tonso (*ibidem*), Gaetano Gibellini (*ibidem*).

78. *Ibidem*; Paolo Allegrezza, « Genina, Luigi », in Italo Birocchi, Ennio Cortese, Antonello Mattone, Marco Nicola Miletta (dir.), *Dizionario biografico dei giuristi italiani...*, op. cit., I, p. 962.

79. *Ordinato...*, op. cit., p. 3; Alberto Lupano, « Nuytz, Giovanni Nepomuceno », in Italo Birocchi, Ennio Cortese, Antonello Mattone, Marco Nicola Miletta (dir.), *Dizionario biografico dei giuristi italiani...*, op. cit., II pp. 1447-1448, e, *amplius*, Id., *Verso il giurisdizionalismo subalpino. Il De regimine Ecclesiae di Francesco Antonio Chionio nella cultura canonistica torinese del Settecento*, Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 2001 (Università di Torino, Centro di Studi per la Storia dell'Università, Studi e Fonti, XI), pp. 391-417.

80. *Atti del parlamento subalpino*, vol. X, 2^a delle discussioni del Senato del Regno..., op. cit., p. 1265.

81. *Ordinato...*, op. cit., p. 3.

82. Elisa Mongiano, « Pinelli, Alessandro Pietro Giovanni », in Italo Birocchi, Ennio Cortese, Antonello Mattone, Marco Nicola Miletta (dir.), *Dizionario biografico dei giuristi italiani...*, op. cit., II, p. 1591.

83. Ignazio Costa della Torre, *Discorsi pronunciati nella Camera dei Deputati contro la Legge di soppressione di comunità religiose e stabilimenti ecclesiastici e relativi provvedimenti, con osservazioni analitiche sopra quelli detti in favore della Legge 7...*, Torino, Tipografia De Agostini, 1855.

84. Pietro Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato*, I, *La laicizzazione dello Stato sardo 1848-1856*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1944 (*Miscellanea Historiae Pontificiae*, VIII, 17), p. 60. Per un quadro del 'caso Frasoni', fra i molti che hanno trattato più o meno in dettaglio l'argomento, si può vedere lo specifico Maria Franca Mellano, *Il caso Frasoni e la politica ecclesiastica piemontese (1848-1850)*, Roma, pontificia Università Gregoriana, 1964 (*Miscellanea Historiae Pontificiae*, XXVI).

quella che si espresse, in particolare, nelle dotte memorie prodotte dalla Compagnia.

Gran parte di quelle stesse argomentazioni, d'altra parte, saranno ripresentate pochi anni dopo, a tutela delle corporazioni religiose, fra gli altri anche da tre dei confratelli paolini presenti ed attivi nel momento della resistenza alla « difficile transizione »⁸⁵ della Compagnia : Carlo Despines, che già aveva difeso nelle stessa sede e con successo il sodalizio dalla proposta di legge soppressiva nel 1851⁸⁶, alla Camera dei Deputati⁸⁷, Luigi Provana di Collegno⁸⁸ ed il De Margerita⁸⁹ al Senato (Alessandro Pinelli per contro, anch'egli, come si è detto, « paolino », appoggiò al Senato le proposte governative contro la confraternita⁹⁰, come avrebbe in seguito fatto anche in relazione alla legge di soppressione delle corporazioni religiose⁹¹).

Volgendo il guardo al di fuori del sodalizio, saranno attivi nella difesa dei conventi, soprattutto alla Camera Alta, uomini che già si erano battuti per la conservazione dei diritti della Compagnia, e che riprenderanno per la maggior parte, nella nuova battaglia, argomentazioni già formulate nel corso di quel dibattito : fra essi paiono da segnalare in particolare, per l'impegno e la passione profusi come per l'approccio 'estremo', fortemente confessionale, ai temi in discussione gli 'arcicattolici' Trabucchi di Castagnetto⁹² e Sallier de La Tour⁹³. Nella difesa della Compagnia di San Paolo, dunque, come nella difesa degli « enti inutili », identità di uomini, identità di argomentazioni, identità pure — nel fallimento — di risultati.

Nel dibattito giuridico sulla Compagnia si sperimentò dunque, precocemente, il « partito cattolico », e non pare inverosimile ipotizzare che proprio in seno alla Compagnia, sin dal tornante fra il quarto ed il quinto decennio dell'Ottocento, venisse a tal fine elaborata, da un *team* di sperimentati e devoti giuristi conservatori, la linea difensiva poi fatta propria da quello stesso partito negli anni successivi, massime contro la legge Cavour-Rattazzi.

Della stessa esperienza si giovò certamente, peraltro, per affilare ed affinare le proprie armi, anche la parte opposta, che ebbe oltre al resto particolare occasione per sviluppare quelle teorie sulla subordinazione allo Stato dell'esistenza e delle proprietà delle persone giuridiche che sarebbero poi state uno dei fondamenti principali della legge Cavour-Rattazzi⁹⁴ e delle successive leggi di eversive (« Lo

85. Walter E. Crivellin, *Lantica Compagnia...*, op. cit.

86. Faustino De Gregorio, *La legislazione sardo piemontese...*, op. cit., p. 88; Enrico Genta, *Gli statuti paolini...*, op. cit., p. 627.

87. Faustino De Gregorio, *La legislazione sardo piemontese...*, op. cit., pp. 168-169.

88. *Atti del Parlamento Subalpino*, vol. X, 2° delle discussioni del Senato del Regno..., op. cit., p. 1258 (Faustino De Gregorio, *La legislazione sardo piemontese...*, op. cit., p.187 e 192).

89. *Ibidem*, p. 189 e 192.

90. *Atti del Parlamento Subalpino*, vol. X, 2° delle discussioni del Senato..., op. cit., pp. 1263-1265.

91. Isidoro Soffiotti, *La legge Rattazzi...*, op. cit., p. 296.

92. Faustino De Gregorio, *La legislazione sardo piemontese...*, op. cit., pp. 183-184. Per la partecipazione del di Castagnetto al dibattito sulla Compagnia di San Paolo : *Atti del Parlamento Subalpino*, vol. X, 2° delle discussioni del Senato..., op. cit., p. 1245 sgg. Pierangelo Gentile, *Carlo Alberto in un diario segreto. Le memorie di Cesare Trabucco di Castagnetto*, Torino-Roma, Comitato di Torino dell'Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano - Carocci, 2015.

93. Faustino De Gregorio, *La legislazione sardo piemontese...*, op. cit., pp. 185-186.

94. Isidoro Soffiotti, *La soppressione...*, op. cit., p. 296-197.

stato indica con le sue leggi quali enti ecclesiastici abbiano diritto di esistere come persone giuridiche e quindi capacità di possedere »)⁹⁵. Si trattò, peraltro, di teorie che vennero poi ampiamente impiegate anche a suffragio di altri provvedimenti non necessariamente attinenti alla materia ecclesiastica, se pur volti anch'essi al superamento di realtà profondamente radicate nell'Antico Regime, come ad esempio quelli che condussero, fra il 1857 ed il 1859, alla soppressione dei collegi dei procuratori e della venalità ancora sopravvivate delle relative cariche⁹⁶.

3.4. Il problema del modo di procedere : per decreto o per legge ?

Forti elementi di connessione possono rilevarsi anche sul piano delle questioni che riguardarono il processo di formazione dei provvedimenti interessanti la Compagnia prima (riformata, come si è detto, per via di Regi Decreti) e le Corporazioni religiose poi (soppresse, come è noto, per opera di una legge e di un Decreto esecutivo) sotto il profilo costituzionale. Con riferimento a quest'ordine di problemi, la Compagnia eccepì subito, oltre al resto, il contrasto fra i Decreti che la avevano colpita e la Costituzione, sottolineando che essi, in quanto atti dell'esecutivo, non potevano comprimere diritti del massimo rilievo costituzionale quali quello di proprietà e quello di associazione⁹⁷, i quali non avrebbero potuto essere limitati se non per legge o in forza di sentenza della autorità giudiziaria.

Non ci pare azzardato ipotizzare che queste obiezioni sollevate con acribia argomentativa da parte paolina abbiano potuto contribuire in seguito ad ispirare la scelta governativa di adottare, per le soppressioni di enti ecclesiastici degli anni a venire, la via della legislazione (ancorché — come il dibattito sulla legge Cavour-Rattazzi bene dimostrò — di assai più difficile percorrenza), anziché quella più speditiva, ma giuridicamente più 'debole', della decretazione (per inciso, una modalità non troppo dissimile, comprensiva di provvedimenti amministrativi e di un Decreto governativo emanato per motivi d'urgenza, era già stata come è noto utilizzata — sollevando analoghe contestazioni — per i precedenti provvedimenti antigesuitici)⁹⁸.

La via della legge, d'altra parte si era già dimostrata di difficile percorribilità proprio in relazione al tentativo di soppressione della Compagnia di San Paolo, avviato, come si è accennato, con alcune proposte di legge, delle quali proprio la discussione parlamentare aveva indotto al ritiro⁹⁹.

Anche sotto questi profili dunque, la vicenda 'paolina' può avere svolto un ruolo in qualche modo preparatorio dei successivi provvedimenti eversivi, radicando nel

95. Arturo Carlo Jemolo, « Asse ecclesiastico », in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, I, 1929, *ad vocem*.

96. Francesco Aimerito « La pénétration d'un modèle d'organisation des professions judiciaires dans le Piémont napoléonien et ses suites : notes », in Hervé Leuwers (dir.), *La construction des professions, du national à l'Européen*, Bruxelles, Archives Générales du Royaume (di imminente pubblicazione).

97. Enrico Genta, *Gli statuti paolini...*, op. cit., p. 628.

98. Isidoro Soffietti, *L'espulsione dei Gesuiti...*, op. cit.

99. Walter E. Crivellin, *L'antica Compagnia...*, op. cit., p. 164.

partito 'anticattolico' la persuasione dell'opportunità di perseguire i propri fini espropriativo/soppressivi attraverso lo strumento legislativo, più arduo nella fase di formazione ma poi meglio protetto rispetto ad eventuali contestazioni di incostituzionalità *a posteriori*, in luogo del procedere per via di decretazione inizialmente adottato, fra 1848 e 1853, per Gesuiti e Compagnia di San Paolo. Allo stesso tempo, l'asprezza del dibattito parlamentare sulla Compagnia avrà permesso al partito proversione di farsi un'idea più chiara delle difficoltà che questo genere di argomenti poteva incontrare in sede di discussione, consentendogli di meglio ponderare le proprie strategie argomentative in vista delle battaglie a venire.

Ulteriori aspetti meritevoli di menzione, che accomunano anch'essi le vicende dei provvedimenti 'antipaolini' a quelle della legge Cavour-Rattazzi, possono ancora essere considerati il fenomeno del ricorso — da ambe le parti — allo strumento statutario delle petizioni alle Camere (abbondante, come è noto, in relazione alla legge del '55¹⁰⁰, già rilevabile per il caso paolino¹⁰¹, e nel quale un po' ingenuamente sembrano spesso molto confidare, in quei primi anni di applicazione statutaria, i soggetti che si ritengono lesi nei loro diritti quesiti da proposte di legge e provvedimenti governativi)¹⁰²; il già ricordato elevatissimo livello dottrinario del dibattito parlamentare¹⁰³, che vide spesso impegnati sui due fronti opposti, non di rado in dispute articolatissime, colossi del foro subalpino¹⁰⁴ quali, ad esempio,

100. Isidoro Soffietti, *La legge Rattazzi...*, op. cit., p. 295.

101. Documentazione riedita in Walter E. Crivellin, *L'antica Compagnia...*, op. cit., pp. 200-206; Enrico Genta, *Gli statuti paolini...*, op. cit., p. 630.

102. Significativa in tal senso pare la decisione assunta dalla Compagnia nel febbraio 1852 di affidare la propria difesa anziché ad una azione giudiziaria, ad una petizione al Parlamento, ritenuta preferibile, oltre al resto, « perché offriva la speranza di un successo più pronto » (Relazione del Rettore Vasco del 2 febbraio 1852, edita in Walter E. Crivellin, *L'antica Compagnia...*, op. cit., pp. 177-178). Analoga confidenza nel diritto di petizione quale strumento efficace di tutela dei diritti quesiti si può riscontrare, ad esempio, in relazione al dibattito parlamentare sulla riforma delle professioni forensi poi realizzata nel 1857-1859; sul punto mi permetto di rinviare al Francesco Aimerito « Fonti per una storia delle professioni forensi nell'«uno» e nell'«altro Piemonte» fra Restaurazione e Unità », in Francesco Ingravalle-Stefano Quirico (dir.), *Rattazzi e gli statisti alessandrini tra storia, politica e istituzioni. Nuovi studi sul Risorgimento*, prefazione di Corrado Malandrino, Torino, Claudiana, 2012 (Biblioteca Universitaria Claudiana, 2), pp. 219-239. Sull'abbondante ricorso allo strumento delle petizioni quali atti « che dimostrano il diretto interesse delle popolazioni alla soluzione dei problemi » di politica ecclesiastica in quei primi anni di applicazione del regime costituzionale, le notazioni di Maria Corrias Corona, *Stato e Chiesa nelle valutazioni dei politici...*, op. cit., p. 46 e 74-76. Ampiamente sugli aspetti tecnico-giuridici della materia, inoltre, Isidoro Soffietti, *Rapporti fra poteri...*, op. cit.

103. Per un analogo giudizio sul dibattito intorno alla legge del '55, Isidoro Soffietti, *La legge Rattazzi...*, op. cit., p. 300. Specificamente, sul dibattito parlamentare per l'approvazione della Legge Cavour-Rattazzi, Faustino De Gregorio, « L'iter parlamentare della legge 878 del 29 maggio 1855 (Cavour-Rattazzi) sulla soppressione di comunità religiose e di stabilimenti ecclesiastici. Aspetti storico-giuridici », in Id., *Stato e Chiesa nella storia del diritto (primato spirituale e difesa temporale). Saggi*, prefazione di Giancarlo Zizola, Roma, Aracne, 2002, pp. 239-359. Quanto al contributo del Rattazzi alla discussione: Corrado Malandrino, *Lineamenti del pensiero politico di Urbano Rattazzi. Unità nazionale, costituzione e laicità dello Stato, « temperato progresso »*, Milano, Giuffrè, 2014 (Università del Piemonte orientale « Amedeo Avogadro », memorie del Dipartimento di Giurisprudenza e Scienze politiche, economiche e sociali, Serie III, 5), pp. 34-39.

104. Una analisi specifica della presenza e del ruolo della componente di « Giureconsulti » e « legali » presente nel Parlamento subalpino proprio in relazione ai ruoli svolti nei dibattiti sui rapporti Stato-Chiesa è in Cesare Magni, *I subalpini e il Concordato. Studio storico-giuridico sulla formazione delle leggi Siccardi*, II ed. riveduta, Padova, CEDAM, 1967, pp. 20-36.

De Margherita, Pescatore¹⁰⁵, Brofferio¹⁰⁶, Galvagno; la rievocazione — in funzione di esempio da tener presente *de iure condendo* — dell’esperienza delle soppressioni napoleoniche vissuta dal Piemonte durante l’occupazione francese del 1796-1814¹⁰⁷.

Alla luce di tutto questo l’episodio interessante la Compagnia di San Paolo, pur nella portata più circoscritta che gli è propria (conseguente alla natura di provvedimenti *’ad personam’* degli atti che interessarono il sodalizio e pertanto assai più ridotta rispetto alla valenza « generale ed astratta » delle successive leggi in materia di enti ecclesiastici), sembra a buon diritto poter essere letto, come si è detto, come un momento non solo di anticipazione, ma anche di preparazione, delle successive tappe del processo di eversione dell’asse ecclesiastico.

4. Elementi di differenziazione fra gli interventi anti-paolini del 1851-53 e quelli relativi alle corporazioni religiose del ’55 : statuto giuridico dei congregati e funzioni istituzionali degli enti soppressi

A fronte delle rimarchevoli componenti comuni che, come si è cercato di dimostrare, paiono intercorrere fra i provvedimenti antipaolini del 1851-1853 e la legge Cavour-Rattazzi del 1855, spiccano anche almeno due non irrilevanti elementi di differenziazione, entrambi conseguenti alla diversa natura degli Enti colpiti, fra loro diversi sia in considerazione dello statuto giuridico dei rispettivi componenti, sia con riferimento alle relative finalità istituzionali.

Nel ’55 la legge Cavour-Rattazzi determina, come è noto, la soppressione degli enti cosiddetti « inutili », ovvero delle congregazioni non dedite ad attività assistenziali in senso lato (predicazione, educazione, assistenza agli infermi) : l’obiettivo sono quindi essenzialmente le corporazioni « contemplative », aventi un mero o prevalente scopo di culto. Il disposto legislativo interessa inoltre, come già i provvedimenti di espulsione di Gesuiti e Dame del Sacro Cuore, congregazioni di religiosi.

Nel caso della Compagnia di San Paolo, invece, gli atti eversivi colpiscono, anzitutto, un ente che non era una corporazione religiosa, caratterizzata in quanto tale, oltre al resto, da una più o meno accentuata separazione dei propri membri

105. Per un recente profilo biografico del personaggio ed ulteriore bibliografia mi permetto di rinviare a Francesco Aimerito, « Pescatore, Matteo », in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 82 (2015), *ad vocem*.

106. Laurana Lajolo, *Angelo Brofferio e l’Unità incompiuta*, prefazione di Silvano Montaldo, Torino, Viglongo Editore, 2011, con, in particolare, il saggio di Francesco Benzi, « Le arrangie dell’avvocato Angelo Brofferio ».

107. Così ad esempio il discorso del deputato Borella a sostegno della propria proposta di soppressione della Compagnia del 1851 [*Atti del parlamento subalpino. Sessione del 1851 (IV legislatura)*, vol. IV, *II° delle discussioni della Camera dei Deputati*, Firenze, Botta, 1866, p. 1014], e così, in difesa della compagnia, il deputato Carlo Maria Despines (*ibidem*, p. 1019), e il Senatore di Benevello [*ibidem*, vol. X, *2° delle discussioni del Senato del Regno...*, op. cit., p. 1262].

dal resto della compagine sociale, ma una confraternita (se pur, come è stato più volte ricordato, una confraternita *sui generis*), e dunque, come si sa, un'associazione di fedeli laici, per loro natura non separati dal « mondo » circostante, ma anzi, come normalmente avveniva e come talora ancor oggi avviene, in esso — e nelle sue *élites* — profondamente radicati.

E' questa una prima, rimarchevole differenza : l'azione eversiva si indirizzava, nel caso della Compagnia di San Paolo, non verso obiettivi facilmente enucleati ed enucleabili rispetto al restante corpo della società, necessitanti oltre al resto di rivolgersi a terzi per la propria difesa politica e tecnico-giuridica, quali saranno di lì a breve gli ordini contemplativi, ma, al contrario, contro un sodalizio che in tale corpo era profondamente e capillarmente diffuso, e che, nella persona di alcuni suoi autorevoli membri, poteva anche assumere direttamente le proprie difese — come in effetti fece — pressoché in tutte le sedi istituzionali competenti.

Altrettanto rimarchevole pare la differenza fra le attività istituzionalmente proprie agli enti colpiti, cui in parte si è già accennato : contemplativo-culturali (almeno nella lettera della legge, pur con i noti 'allargamenti di maglie' apportati dal decreto applicativo) quelli della legge Cavour-Rattazzi ; in larga parte, anche se non solo, « attivo »-assistenziali nel senso più lato quelli della Compagnia di San Paolo (come già quelli dei Gesuiti e Dame del Sacro Cuore, fra l'altro ampiamente dediti, come è noto, alle attività educative).

Guardando all'andamento complessivo dei provvedimenti eversivi sardo-piemontesi del 1848-1855 possiamo dunque notare che l'offensiva dei primi governi costituzionali sembra inizialmente indirizzarsi proprio verso enti dediti ad attività di assistenza in senso lato (Compagnia di Gesù, Dame del sacro Cuore, Compagnia di San Paolo) operanti in profonda interazione con la componente laicale della 'società civile', per poi soltanto in seconda battuta deviare in direzione degli ordini contemplativi, preservando in linea di principio quelli di vita attiva.

L'esercizio istituzionale di educazione, predicazione, assistenza, che salvò dalla soppressione del '55 un buon numero¹⁰⁸ di corporazioni religiose — contribuendo probabilmente in modo tutt'altro che irrilevante alla precisazione di quella peculiare vocazione per il 'sociale' che rimane ancor oggi una delle cifre distintive del cattolicesimo subalpino — non valsero a proteggere, negli anni precedenti, né gesuiti e « gesuitesse », né la Compagnia di San Paolo.

Ci si può domandare, in particolare, se le difficoltà incontrate nell'assalto alla Compagnia di San Paolo, che ebbe fra l'altro larga eco nell'opinione pubblica coeva¹⁰⁹, non abbiano potuto contribuire ad ispirare i governi degli anni successivi a meglio definire le direttrici del prosieguo dell'azione eversiva : in effetti, una gran parte di tali difficoltà, sia sul piano dell'orientamento dell'opinione pubblica, sia su quello della azione svolta nelle sedi istituzionali, sono sicuramente in ultima istanza riconducibili allo statuto laicale dei congregati, che agevolava l'intercomunicazione della Compagnia con ogni livello della compagine sociale, classe dirigente *in primis*.

108. Isidoro Soffietti, *La legge Rattazzi...*, op. cit., p. 300.

109. Paolo Cozzo, *Tra propaganda e « fedeltà alle origini »...*, op. cit.

Così pure fonte relevantissima di difficoltà per il partito avverso fu l'elevatissima componente assistenziale presente nelle finalità istituzionali e nell'azione concreta della Compagnia, riconosciuta e apprezzata ad ogni livello della società in tutto il Piemonte, che militò sin dall'inizio a favore di una conservazione dell'Ente in virtù di una sua valutazione altamente positiva in termini d'utilità sociale, anche a prescindere dalla matrice religiosa dell'ispirazione, della natura ed delle origini del sodalizio. Nell'episodio si palesò inoltre con grande chiarezza, come attestano le molte pagine dedicate all'argomento nei dibattiti parlamentari, la difficoltà di portare a termine un'efficace azione espropriativa nei confronti di un'opera pia, derivante dalla necessità di misurarsi con la legislazione vigente in materia, che esplicitamente prevedeva, oltre al resto, la conservazione delle proprietà e della gestione patrimoniale in capo alle istituzioni di beneficenza esistenti¹¹⁰.

La vicenda della Compagnia può aver così contribuito ad una, per così dire, 'messa a fuoco' degli obiettivi dell'azione eversiva, orientandoli, dopo una prima fase nella quale il criterio di scelta degli enti da colpire fu probabilmente volta a volta ispirato dal criterio pragmatico della maggiore rilevanza politica e/o economica e sociale degli stessi, verso l'obiettivo, per molti aspetti più facile, rappresentato da un complesso di enti — gli ordini contemplativi — i quali, oltre che più agevolmente eviscerabili dal corpo della società civile in virtù dei loro intrinseci caratteri di sacertà/separatezza, potevano più facilmente essere attaccabili, politicamente e giuridicamente, sotto il profilo dell'utilità sociale.

5. Dalla « trasformazione » della Compagnia di San Paolo alla « Legge Crispi » : percorsi della legislazione ottocentesca su confraternite ed opere pie dal Piemonte all'Italia

La dimensione per così dire 'pionieristica' dell'episodio della Compagnia di San Paolo, dianzi rilevata in relazione alla legge Cavour-Rattazzi, ma proiettatile pure in larga misura sugli sviluppi della legislazione eversiva del primo quindicennio post-unitario, sembra ulteriormente confermabile se si sposta lo sguardo anche più avanti nel tempo, sino agli esiti ultimi della suddetta legislazione ; e ciò, oltretutto, proprio in relazione a quegli elementi (statuto laicale dei congregati e natura assistenziale delle finalità istituzionali degli enti) che avevano rappresentato, come si è detto, i principali elementi di differenziazione fra i contenuti dei provvedimenti antipaolini e quelli della legge soppressiva del 1855.

110. Il riferimento è ovviamente al Regio Editto carloalbertino del 24 dicembre 1836, vera e propria 'legge organica' sulle opere pie del Regno sardo in vigore al momento della trasformazione della Compagnia di San Paolo, «... il quale introduceva uniformità e controlli nell'amministrazione del patrimonio destinato alla beneficenza, senza peraltro scalfire né la titolarità dei beni né la gestione, che restava ancorata alla proprietà » (Umberto Levra, *Il catasto...*, op. cit., p. 13).

E' noto che, almeno secondo molti¹¹¹, l'esito ultimo della politica legislativa di eversione sardo-italiana è rappresentato dalla celebre e tuttora in parte vigente « legge Crispi », la L. 17 luglio 1890 n. 6972 sulle Istituzioni Pubbliche di Beneficenza¹¹², la quale, se pur con meccanismi più complessi rispetto a molti dei provvedimenti precedenti, estenderà l'azione laicizzante ed eversiva, partita con efficacia generale nel '55 dall'ambito degli ordini contemplativi, anche a quello delle associazioni benefiche laicali — in amplissima parte, come è noto, di origine ecclesiastica — coattivamente attraendole nell'orbita dello Stato sotto l'egida specifica (secondo la secolare tradizione sabauda) dei Comuni.

E tuttavia, ancor prima del 1855, praticamente tutti i risultati della legge Crispi erano già stati ottenuti — se pur, come avvennato, tramite circoscritti provvedimenti *ad personam* — per la Compagnia di San Paolo : associazione benefica di fedeli laici a carattere di confraternita, privata del proprio patrimonio per una sua pretesa inadeguatezza alle esigenze dei tempi e relegata all'esercizio di mere attività di culto, con devoluzione d'imperio di tutti i propri beni, dei relativi poteri di gestione e delle connesse attività benefiche — laicizzate — ad un nuovo ente posto sotto controllo e direzione pubblica strettamente legato all'amministrazione comunale, il tutto attraverso un processo che fu spesse volte qualificato, come si è accennato in apertura del presente scritto, con il termine di « trasformazione ».

Se si pone mente al fatto che l'estensione del procedimento di statalizzazione delle opere pie all'ambito delle confraternite¹¹³ rappresentò uno degli elementi caratterizzanti — ed a lungo dibattuti nel corso dell'*iter* parlamentare di approvazione — delle Legge Crispi¹¹⁴, che la laicizzazione della carità ne fu uno degli elementi ispiratori fondanti, e che, soprattutto, « pietra angolare »¹¹⁵ di tale legge (che, come è stato detto, portava ad una « presa di possesso » delle Opere pie da parte dello Stato)¹¹⁶, fu l'istituto della « trasformazione » coattiva delle istituzioni « ...alle quali sia venuto a mancare il fine, o che per il fine loro più non corrispondano ad un interesse della pubblica beneficenza, o che siano diventate superflue... »¹¹⁷ alla luce di valutazioni ampiamente discrezionali della Pubblica Amministrazione¹¹⁸, non sarà difficile constatare le molte analogie fra l'episodio del 1851-53 e la legge del 1890.

Anche da questo punto di vista l'episodio della Compagnia di San Paolo appare, come minimo, premonitore degli esiti finali di un percorso legislativo che

111. Si richiamano in proposito gli esempi di valutazioni contrapposte segnalate *supra*, n. 16.

112. In generale sull'argomento si rinvia, per tutti ed anche per ulteriore bibliografia, oltre a quanto citato *supra*, n. 17, a Paolo Cavaleri, *L'assistenza tra disciplina pubblica e libertà dei privati. Cento anni di giurisprudenza sulla « Legge Crispi »*, Milano, Giuffrè, 1992. Il testo della legge è consultabile fra l'altro, con commento ed inquadramento nella precedente legislazione italiana in tema di opere pie, in Salvatore D'Amelio, *La beneficenza nel diritto italiano*, Roma, Tipografia delle Mantellate, 1928.

113. L. 17 luglio 1890 n. 6972, art. 91, n. 2.

114. Giovanna Farrel-Vinay, *Povertà e politica...*, op. cit., pp. 287-295.

115. Paolo Cavaleri, *L'assistenza...*, op. cit., p. 11.

116. Romulodo Giuffrida, « Francesco Crispi e il problema della riforma delle strutture amministrative dello stato italiano », in *Rassegna Storica del Risorgimento*, 53-2 (1966), p. 282.

117. L. 17 luglio 1890 n. 6972, art. 70.

118. Paolo Cavaleri, *L'assistenza...*, op. cit., p. 19 e sgg.

era, all'epoca, ancor tutto da compiere, e che con la « legge Crispi » sembra come chiudersi a cerchio, ricongiungendosi in fine al punto di partenza. La Compagnia visse precocemente, già nel 1851-1853, vicende molto simili a quelle che, a partire dal 1855 avrebbero preso ad interessare, per molti e molti decenni, innumerevoli altre istituzioni di origine ecclesiastica in tutta Italia.

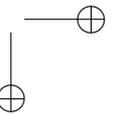
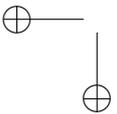
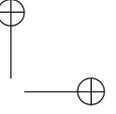
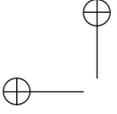
Bene aveva mostrato di cogliere sin dal principio la posta in gioco il senatore Cesare Trabucchi di Castagnetto, che abbiamo già ricordato fra i più accesi sostenitori in parlamento della causa paolina¹¹⁹, quando aveva richiesto al Ministro dell'Interno Galvagno chiarimenti sulla nozione di proprietà delle persone giuridiche sottesa ai provvedimenti governativi sulla Compagnia, precisando che tale domanda non doveva esaurire i propri effetti in relazione al caso in discussione, ma che veniva posta

« . . .nell'interesse di tutti i corpi morali dello Stato, i quali con questa sentenza veggono d'un solo colpo sconvolta la loro esistenza »¹²⁰.

Cosa che, di lì a poco, avrebbe in effetti cominciato a verificarsi.

119. Cf. *supra*, testo corrispondente alla n. 92.

120. *Atti del Parlamento Subalpino*, vol. X, 2° delle discussioni del Senato. . . , op. cit., p. 1285.



LA POLITIQUE DE L'ADMINISTRATION DES CULTES ENVERS LES DIOCÈSES DE SAVOIE : LE CAS DU FINANCEMENT DES PONTIFICAUX POUR LES CATHÉDRALES (1860-1880)

MARIA-ANNE PRIVAT-SAVIGNY

Conservateur en chef du patrimoine

TOUT AU LONG DU CONCORDAT, l'administration des Cultes a réservé une part de son budget au financement de pontificaux pour les cathédrales. Les vêtements pontificaux accompagnent la célébration de la messe, valorisent la fonction pontificale, car ils sont portés par l'évêque (ou l'archevêque) une quinzaine de fois par an et ils participent ainsi à la puissance symbolique de la cathédrale, tout en affirmant de manière ostentatoire et parfaitement visible par l'ensemble des fidèles, le soutien du gouvernement ou de l'Administration des Cultes.

Ils sont un des symboles forts de l'union de l'Église et de l'État qui caractérise la période concordataire. L'analyse des fonds conservés principalement aux Archives nationales (série F¹⁹), complétée par celle de quelques fonds diocésains, a mis en évidence une politique raisonnée et efficace de l'Administration des Cultes dans l'octroi des subventions destinées à la réalisation ou à l'achat de vêtements pontificaux. Cette étude¹ souligne notamment la place privilégiée qu'occupe la cathédrale d'Annecy sous le Second Empire en particulier. Elle figure en effet parmi les principales bénéficiaires des subventions accordées par l'Administration des Cultes entre 1860 et 1869 pour regarnir sa sacristie. Elle est le reflet d'une politique volontariste de l'Administration des Cultes et de ses ministres envers les cathédrales des

1. Cette étude approfondit un chapitre de Maria-Anne Privat-Savigny, *Splendeur du culte, gloire du gouvernement. L'Administration des Cultes et les vêtements pontificaux pendant la période concordataire*, thèse de doctorat, École pratique des hautes études, 2010, 499 p. (dir. Jean-Michel Leniaud).

diocèses annexés, car, mais dans une moindre mesure, les cathédrales de Chambéry, de Tarentaise et de Saint-Jean-de-Maurienne bénéficient aussi des largesses publiques pour renouveler leur vestiaire liturgique.

Il s’agit de montrer d’abord comment à travers l’un des objets les plus visibles lors de la célébration de la messe, l’État français affirme avec éclat et subtilité son aide à ses nouveaux territoires ; d’aborder ensuite la question de la diffusion des modèles en étudiant la nature des pontificaux financés par l’Administration des Cultes, leur style, leurs fournisseurs, voire leur iconographie ; de mener enfin une analyse comparative avec les autres commandes financées par l’Administration des Cultes entre 1860 et la fin des années 1870, afin d’en dégager les spécificités ou au contraire les ressemblances avec un style de pontifical également propre aux autres cathédrales.

L’investissement de l’État français

Jean-Michel Leniaud a montré, à travers ses études sur les cathédrales au XIX^e siècle², le rôle majeur de l’Administration des Cultes dans leur restauration ou leur reconstruction et la part des subventions publiques alors versées aux fabriques des cathédrales dans cet objectif.

Au sein de cet immense budget dédié au bâti, une part certes infime, mais très visible, est dépensée pour permettre l’acquisition de pontificaux. Comme pour les travaux architecturaux, le financement des commandes pour les ornements liturgiques textiles fait l’objet d’une procédure administrative claire qui se met en place dans les années 1840 quand l’Administration des Cultes est réorganisée, même si plusieurs textes importants furent édités sous la Restauration.

Sans entrer dans les détails, il faut retenir la circulaire ministérielle du 20 décembre 1841 qui pose des principes durables tout au long de la période concordataire jusque dans les années 1880. Elle traite des dépenses réalisées ou réalisables sur le chapitre 9 du budget des Cultes. Il s’agit des dépenses du service intérieur des édifices diocésains, et notamment les secours aux fabriques pour achats d’ornements, vêtements pontificaux. La circulaire du 20 décembre 1841 intègre des principes déjà énoncés par la circulaire du 14 décembre 1840 qui fait connaître aux préfets les formalités qui doivent être respectées lors de l’allocation des crédits. Son dernier article traite du chapitre 9 et en fixe la procédure : le dossier doit être composé du devis de la dépense en double exemplaire, de l’inventaire des mobiliers et ornements de la cathédrale, du bordereau des allocations faites les années antérieures sur les fonds du trésor public pour lesdits ornements et mobiliers, le budget de la fabrique. La circulaire précise que les crédits pour ce genre de dépenses étant limités, ils seront répartis uniquement sur des articles jugés absolument nécessaires. Une note de 1843 relative à la *Propreté, les répartitions, acquisitions, locations et travaux de toute nature et dépenses du service intérieur des*

2. Jean-Michel Leniaud, *Les Cathédrales au XIX^e siècle. Étude du service diocésain*, Paris, Économica, 1993.

édifices diocésains précise, dans son alinéa 48, que les subventions seront versées en cas d’insuffisance de leurs ressources. Les fabriques peuvent dans ce cas recourir à l’État qui remplace alors les départements et les fabriques paroissiales. Il est précisé que les subventions versées par l’Administration des Cultes ne peuvent être allouées qu’à l’achat d’ornements pontificaux qui appartiennent à la fabrique de la cathédrale et en aucun cas aux ornements destinés à la chapelle de l’évêché³. Les circulaires ministérielles du 4 décembre 1847 et du 4 décembre 1848 rappellent d’une part que les avis du préfet et de l’évêque sont indispensables à la régularité du dossier et, d’autre part, que ces subventions ne sont pas destinées à l’acquisition de chasubles ou d’autres articles destinés au service des messes basses ou de l’autel de la paroisse⁴. En termes de procédure, la demande doit être formulée par la fabrique de la cathédrale qui constitue le dossier de demande de subvention. Le dossier doit être validé autant par le prélat que par le préfet. Il faut que la demande soit formulée avant la réalisation de l’objet de la demande. Cette procédure sera applicable aux diocèses de Savoie dès leur intégration au sein de l’Empire français.

Sous le Second Empire, le budget des Cultes connaît une période stable et élevée, car plus de 869 801 francs ont été alloués par l’Administration des Cultes pour l’achat de pontificaux, le montant des demandes s’élevant à 1 117 606 francs. Soixante et onze dossiers ont été déposés auprès de l’administration, soit une moyenne de trois dossiers par diocèse. La moyenne des sommes allouées par cathédrale est de 12 617 francs, ce qui est assez conséquent. Le montant moyen des demandes est de 15 741 francs. La fabrique de la cathédrale d’Annecy bénéficie à titre de comparaison de 41 900 francs, soit 5% des allocations versées par l’Administration des Cultes pendant le Second Empire. La fabrique de la cathédrale de Chambéry reçoit plus de 13 000 francs entre 1861 et 1862, financés sur les fonds du chapitre 34, décision prise par Rouland. La fabrique de la cathédrale de Saint-Jean-de-Maurienne reçoit deux subventions d’un total de 9300 francs également financés sur les fonds du chapitre 34, la seconde commande concernant l’achat de tapis fournis avec un ornement blanc pour les officiatures pontificales. La fabrique de la cathédrale de Tarentaise enfin reçoit 4924 francs en 1861, également financés par les fonds du chapitre 34. Les fabriques des cathédrales de Savoie perçoivent donc sous le Second Empire et pour la fabrication de pontificaux la somme globale de 69 848 francs, soit environ 8% du total des subventions accordées pour l’achat de pontificaux, ce qui est tout à fait significatif.

La fabrique de la cathédrale d’Annecy est particulièrement privilégiée : elle bénéficie du financement de plusieurs pontificaux dont deux présentent un montant très élevé : 15 300 francs en 1862, 10 000 francs en 1865. C’est Rouland, alors ministre des Cultes, qui valide l’ensemble de ces requêtes en les finançant sur le chapitre 9, mais aussi sur les chapitres 28 et 34. À Chambéry, Mgr Billiet⁵ obtient

3. Arch. nat., F¹⁹ 3745.

4. Arch. nat., F¹⁹ 3745, Note Hébert aux préfets du 4 décembre 1848, circulaire n° 274.

5. Alexis Billiet (1783-1873), prêtre en 1807, est vicaire général en 1818, évêque de Saint-Jean-de-Maurienne en 1826 et archevêque de Chambéry en 1840. Il est créé cardinal par Pie IX en 1861 avec le soutien de Napoléon III qui le fait sénateur d’Empire ; voir Jacques-Olivier Boudon, *L’Épiscopat français à l’époque concordataire 1802-1905*, Paris, Cerf, 1996, p. 14.

13 724 francs, soit à peine 1,53% du total alloué au cours du Second Empire, mais pour deux commandes dont une d'un montant très important pour un ornement blanc d'un coût de 9650 francs en 1861, dont le complément est validé et financé en 1862 d'un montant de 4074 francs⁶. Les fabriques des cathédrales de Tarentaise et de Saint-Jean-de-Maurienne apparaissent moins privilégiées au regard des secours alloués, même si l'intégralité des demandes a été validée. Les allocations de 4924 et de 9800 francs sont inférieures à la moyenne des allocations versées aux fabriques pendant les années impériales. Ce constat n'est guère surprenant, puisqu'il était prévu lors de l'annexion de la Savoie à la France que ces deux diocèses disparaissent et soient rattachés au diocèse de Chambéry. Mgr Billiet obtient cependant un délai à la disparition annoncée de ces deux diocèses jusqu'au décès de leurs titulaires ; l'Administration des Cultes n'a donc pas d'intérêt particulier à investir dans la dotation nouvelle de la sacristie de ces deux cathédrales. Les prélats de ces deux diocèses justifient toutefois la sollicitation financière qu'ils formulent auprès de l'Administration des Cultes par la pauvreté des sacristies et par la nécessité de les regarnir de pontificaux décents pour célébrer dignement la messe.

Le courrier que les prélats adressent à l'Administration des Cultes pour justifier leur demande de financement est riche d'enseignements relatifs aux arguments avancés par ces derniers. Pour les prélats des diocèses de Savoie, et avec le recul qu'il faut prendre par rapport à ce genre de document (exagération, flatterie excessive), des arguments similaires reviennent de manière récurrente : la pauvreté de la fabrique et du contenu de la sacristie figure parmi les principaux. Plusieurs courriers de l'évêque de Tarentaise à l'Administration des Cultes soulignent en effet la pauvreté de la fabrique et une situation financière critique. Le dénuement de la sacristie de la cathédrale d'Annecy⁷ est également souligné dans plusieurs courriers. Les inventaires fournis dans les dossiers montrent en effet une certaine pauvreté. Prenons l'exemple de l'inventaire établi pour la sacristie de la cathédrale d'Annecy le 1^{er} mai 1862 qui comprend uniquement onze items, dont un pontifical blanc broché or, mentionné comme hors d'usage après quarante années de service, comme un pontifical en velours rouge, deux ornements pour les dimanches et les fêtes ordinaires, même si l'un est en bon état et l'autre est vétuste, un ornement rouge pour le service du maître autel, vieux et décoloré. On mentionne même cinquante ans de service. Les ornements vert, violet, noir sont à peine passables, tandis que des chasubles pour les messes basses, des chasubles de diverses couleurs sont usées et que le linge et un dais sont en mauvais état : le renouvellement du vestiaire liturgique s'avère donc indispensable. L'analyse des budgets indique par ailleurs un bilan déficitaire. Le caractère peu convenable des ornements existants pour la célébration du culte est également un argument fréquemment avancé. Les exemples sont nombreux, citons la demande formulée par Mgr Billiet d'une dépense de 4074 francs en 1862 pour l'achat d'un dais pour les grandes solennités et pour compléter l'ornement acquis avec les fonds de l'Administration des Cultes en 1861. Elle repose sur la nécessaire dignité et l'indispensable faste de la célébration des messes

6. Arch. nat., F¹⁹ 3826, liasse Chambéry. Un ultime complément est demandé en 1877 et accepté d'un montant de 4900 francs.

7. Lettre du prélat au ministre des cultes du 16 novembre 1863. Arch. nat., F¹⁹ 3822, liasse Annecy.

pontificales. La dépense est autorisée sur les fonds du chapitre 34. Une lettre du chanoine trésorier de la fabrique de la cathédrale de Chambéry du 30 septembre 1861 prend appui sur le même argument pour demander un pontifical blanc d'un montant de 9650 francs⁸. La modestie du pontifical existant est particulièrement soulignée :

« Depuis plus de trente ans, Mgr l'archevêque n'a qu'un seul ornement blanc pour nos grandes solennités, ornement si modeste et si simple que nous n'osons presque plus lui en couvrir les épaules ».

La flatterie, enfin, semble être une arme efficace :

« Les heureuses dispositions et plus encore l'intérêt bienveillant que votre Excellence [le ministre des Cultes] ne cesse de nous témoigner depuis notre annexion à la France, m'ont fait, dit l'évêque de Tarentaise, présumer qu'il n'y aurait ni indiscrétion, ni témérité de ma part de demander un ornement dont la cathédrale de Tarentaise a grand besoin et qu'elle est dans l'impossibilité d'acheter, attendu que toutes ses ressources pécuniaires ont été absorbées par la construction d'un clocher et l'emplette d'une modeste cloche »⁹.

La flatterie apparaît également dans le courrier du chanoine trésorier de la fabrique de la cathédrale de Chambéry du 30 septembre 1861 : les quelques mécontents de l'annexion ne figurent pas au sein du clergé, surtout pas dans celui de Chambéry qui « bénira éternellement la main qui nous aura fait si largement participer aux bienfaits qu'elle nous accorde si généreusement »¹⁰.

Le contexte politico-religieux des diocèses de Savoie est essentiel, les prélats ou les chanoines qui sollicitent l'Administration des Cultes se positionnent donc clairement en faveur de l'annexion et de l'Empire. On sait que les catholiques savoyards étaient favorables au régime de Napoléon III¹¹. Le régime concordataire se met en place progressivement à partir de 1862, même si le règlement des traitements des personnels est opérationnel dès 1860 et même si certains pontificaux sont financés par les fonds de l'État français dès 1861. Les conditions matérielles offertes par l'Administration des Cultes sont appréciées par le clergé. La Savoie est considérée par l'Administration des Cultes comme une région croyante et elle encourage donc l'intégration de la Savoie au système concordataire¹².

L'étude d'Annick Rey-Bogey¹³ sur l'architecture religieuse en Savoie sous le concordat montre que la participation de l'État sarde à la construction ou à la

8. Arch. nat., F¹⁹ 3826, liasse Chambéry.

9. Arch. nat., F¹⁹ 3835, liasse Tarentaise, lettre de l'évêque au ministre des cultes du 16 avril 1861.

10. Arch. nat., F¹⁹3826, liasse Chambéry.

11. Christian Sorrel, « L'Église catholique et l'annexion de la Savoie à la France en 1860 », *La Documentation catholique*, n° 2448, 2010, p. 589-592.

12. Les diocèses savoyards sont rattachés à la France et définis dans leurs limites par la bulle du 1^{er} décembre 1862.

13. Annick Rey-Bogey, *L'Architecture et l'élan religieux de la Savoie au XIX^e siècle : du concordat à la rupture, 1802-1905, la reconstruction des églises dans le diocèse de Chambéry, Maurienne et Tarentaise*, Chambéry, Société savoisienne d'histoire et d'archéologie et FACIM, 2007, p. 91 et s.

restauration des édifices religieux se montait à 10% de la dépense totale. Sous l'État français, la participation publique atteint 25%. Elle est homogène sur les diocèses de Chambéry, Maurienne et Tarentaise, puisqu'elle est évaluée entre 14% et 35% dans plus de 80% des cas étudiés par l'auteur, crédits dédiés à tous les types d'édifices et pas seulement aux cathédrales. Elle atteint la totalité du financement pour la majorité des pontificaux étudiés.

La magistrale étude entreprise par Jean-Michel Leniaud sur les cathédrales du XIX^e siècle¹⁴ souligne l'investissement important de l'Administration des Cultes pour la restauration, voire la reconstruction, des cathédrales. Cette générosité, cette récompense faite au clergé savoyard pour son ralliement, est a priori bien perçue par les autorités religieuses des diocèses de Savoie. Le préfet de la Haute-Savoie précise d'ailleurs au ministre des Cultes le 23 décembre 1861 que les réparations prévues à la cathédrale d'Annecy « produiront le meilleur effet moral sur le clergé du département dont l'attitude générale est très satisfaisante »¹⁵. En 1861, le budget des Cultes se voit augmenter pour le financement des grosses réparations sur les cathédrales de plus de 300 000 francs. Les sommes importantes octroyées par l'Administration des Cultes aux cathédrales lors de l'annexion des diocèses de Savoie pour l'achat de pontificaux ne sont donc pas surprenantes. Elles s'intègrent dans une politique globale menée par l'Administration des Cultes et par l'État français, ce qui constitue un moyen efficace pour se faire accepter par une population catholique importante et maltraitée par le régime sarde, voire pour s'imposer. Le budget global des Cultes intégrant la rémunération des personnels se voit augmenter par décret du 2 février 1861 de 1 393 000 francs pour permettre leur intégration. Par ailleurs, les régimes sarde et français présentant quelques similitudes, notamment dans les règles de contrôle et de procédures de la part de l'évêque et de l'administration, le passage au système français se fait donc sans heurt. Il est toutefois surprenant qu'aucun budget n'ait été spécialement débloqué à l'occasion du voyage impérial en 1860. Lors des déplacements du couple impérial, des fonds sont habituellement alloués pour l'achat d'un ou de plusieurs pontificaux ou d'un daïs. Le manque de temps et le délai nécessaire à la mise en place des procédures administratives ont sans doute empêché cette allocation, même si ce voyage est porteur d'un symbole fort et riche en promesses, notamment financières.

Le ralliement au régime impérial apparaît tout à fait essentiel au déblocage des financements pour l'acquisition de pontificaux. Il est clair que lorsque le prélat est en opposition affirmée ou implicite avec l'Administration des Cultes ou le ministre des Cultes, ou quand ce dernier refuse de chanter le *Salvum fac Imperatorem*, l'impact sur les crédits est immédiat. Nice, qui est annexée au même moment que les diocèses de Savoie, connaît une situation plutôt avantageuse¹⁶ et sans doute la

14. Jean-Michel Leniaud, *op. cit.*

15. Nadine Gasc, « L'administration des Cultes en Savoie après l'annexion. Les sources d'une intégration au système français », in Denis Varaschin (dir.), *Aux sources de l'histoire de l'annexion de la Savoie*, Bruxelles, PIE-Peter Lang, 2009, p. 125-140.

16. Les milieux catholiques sont gênés par les lois anticléricales du gouvernement piémontais et voient d'un œil favorable le rattachement à la France concordataire ; le clergé niçois, très influent, sait qu'un curé est payé plus de deux fois plus en France qu'à Nice. Voir Paul Gonnet, *La Réunion de Nice à la France*, Breil, Éditions du Cabri, 2006, p. 110.

position de Mgr Sola¹⁷ est-elle significative sur ce point : il se montre certes peu favorable à la politique religieuse de Napoléon III, même s’il a engagé ses fidèles au plébiscite en faveur de l’annexion à l’Empire français. Il manifeste un ultramontanisme affiché certes, mais d’une manière générale en dépit de la tendance plutôt gallicane de l’Administration des Cultes à cette époque, cela ne semble pas avoir une incidence particulière sur l’acceptation des subventions. En revanche, sa proximité avec le pape Pie IX dont il fut un ardent défenseur quand éclate la question romaine aurait pu porter atteinte à partir des années 1864 au montant des subventions allouées par l’administration à la fabrique de la cathédrale de Nice. Or celle-ci se voit octroyer des sommes plutôt conséquentes pour l’acquisition de pontificaux : 15 403,70 francs entre 1862 et 1867 pour l’achat d’un pontifical et d’un dais blancs puis d’un dais rouge. La nécessité de disposer, pour les grandes cérémonies d’un pontifical décent et somptueux est un argument systématiquement avancé par le prélat. Il faut noter par ailleurs, dans le courrier qu’adresse l’évêque au ministre des Cultes le 20 novembre 1866 pour solliciter le financement du pontifical rouge d’un montant de 6630 francs, que « cet acte de libéralité de la part du gouvernement exciterait la reconnaissance du clergé qui verrait en cela un nouveau témoignage de la protection accordée par l’empereur aux intérêts du culte »¹⁸.

Une originalité limitée

Le pontifical porté par les évêques et archevêques lors de la célébration de la messe constitue une partie visible et aisément identifiable de l’aide apportée par le gouvernement à la célébration du culte et à l’Église : quelle est la nature des pontificaux commandés pour les diocèses de Savoie ? Y a-t-il une spécificité stylistique pour ces derniers, l’Administration des Cultes a-t-elle tenté d’imposer un style particulier ? À qui s’adressent les fabriques des cathédrales de Savoie ?

L’analyse par fabrique montre ainsi que Annecy bénéficie de financements entre 1861 et 1867 pour plusieurs pontificaux commandés en différentes phases, un pontifical blanc, un pontifical rouge et un pontifical noir ainsi qu’un dais. Il s’agit principalement de répondre à la pauvreté du vestiaire de la sacristie, à laquelle on pallie dans l’urgence par l’achat de diverses chasubles rouges et blanches dès le 12 juin 1861. Un premier secours d’un montant de 500 francs est accordé le 31 octobre 1861. Le chapitre 39 finance cette subvention exceptionnelle. Les chanoines de la cathédrale rappellent à l’empereur et au ministre des Cultes la pauvreté extrême de leur vestiaire liturgique et listent les ornements nécessaires les plus urgents¹⁹ : un ornement blanc pour les fêtes d’un montant de 1200 francs, cinq ornements rouges et blancs quotidiens à 240 francs l’un et des linges. Il s’agit donc de commandes modestes dépourvues de tout faste. Si pour certaines fabriques, l’Administration des Cultes demeure implacable dans son refus de subventionner l’achat ou

17. Voir notamment Simonetta Tombaccini-Villefranche, « Notes sur les sources d’archives publiques et privées pour l’histoire de l’annexion du comté de Nice », in Denis Varaschin (dir.), *Aux sources...*, *op. cit.*, p. 95.

18. Arch. nat., F¹⁹ 3830, liasse Nice.

19. Dans un courrier daté du 11 mai 1861. Arch. nat., F¹⁹ 3822, liasse Annecy.

la confection d'un pontifical, elle fait preuve de plus de souplesse pour la fabrique de la cathédrale d'Annecy. Si elle rejette le financement d'un pontifical rouge d'un montant de 11 000 francs en 1863, elle cède deux ans plus tard et accepte un devis légèrement inférieur de 10 400 francs²⁰. Si, par ailleurs, les délais d'acceptation des devis soumis à l'administration sont très réduits, entre un et trois mois, jusqu'à la fin des années 1860, en revanche à partir de 1863-1865, les délais s'allongent et les refus se multiplient. Ainsi le pontifical noir d'un montant de 5750 francs demandé en 1867 sera finalement financé sur les fonds du chapitre 9 en 1869 après plusieurs refus et plusieurs courriers d'un député de la Haute-Savoie soutenant la demande. À cela deux raisons : d'abord l'administration a beaucoup investi au moment de l'annexion grâce à des crédits supplémentaires notamment sur le chapitre 34 du budget des Cultes, ensuite le budget général des Cultes chute de manière conséquente au cours des dernières années du Second Empire. Il n'est donc guère surprenant que les demandes élevées soient partiellement financées et difficiles à obtenir. La fabrique de la cathédrale de Chambéry bénéficie de trois commandes financées par l'Administration des Cultes : un pontifical blanc subventionné en deux temps et un dais de procession également blanc, financé entre 1861 et 1862. Cette fabrique profite du budget supplémentaire octroyé lors de l'annexion sur les fonds du chapitre 34. Une dernière commande est enfin financée sous la III^e République quand les fonds de l'Administration des Cultes pour l'achat de pontificaux pour les diocèses de Savoie diminuent et se situent dans la moyenne générale des subventions alors accordées. Ainsi, en 1877, Biais Ainé fils et Rondelet fournit un pontifical blanc venant compléter celui financé sous le Second Empire (4900 francs).

À Saint-Jean-de-Maurienne, deux commandes sont acceptées en 1861, financées sur les fonds supplémentaires du chapitre 34, un pontifical blanc et des tapis. Le premier présente un montant assez élevé au regard de la moyenne habituellement observée, 8000 francs. La fabrique de la cathédrale de Tarentaise ne bénéficie que d'une unique subvention en 1861 pour l'achat d'un pontifical blanc, également payé sur les fonds du chapitre 34. Si Saint-Jean-de-Maurienne ne reçoit aucune aide pour l'achat de pontificaux sous la III^e République, la Tarentaise obtient, en 1882, un crédit de 7000 francs sur les fonds du chapitre 9 pour divers vêtements et accessoires dont une chape et une chasuble en drap d'or, une chasuble rouge et blanche, une étole pastorale, un grémial, une mitre précieuse, une aube, des paires de tunicelles, des paires de mules. Les crédits relativement faibles, mais néanmoins non négligeables, octroyés aux fabriques des cathédrales de Maurienne et Tarentaise s'expliquent aisément par deux facteurs contradictoires déjà énoncés : d'abord, le projet de rattacher ces diocèses au diocèse de Chambéry, donc leur disparition annoncée, et ensuite l'accord obtenu par Mgr Billiet que cette disparition n'aurait lieu qu'à la mort de leurs titulaires.

Les pontificaux commandés pour les diocèses de Savoie sont essentiellement blancs et rouges. Les pontificaux blancs se situent plutôt dans une gamme élevée si on les compare à l'ensemble des pontificaux de cette couleur, financés par

20. L'Administration des Cultes finance 10 000 francs sur cette commande.

l'Administration des Cultes. D'après le devis, le pontifical blanc financé pour la cathédrale de Maurienne en 1861 est confectionné en satin : la chasuble est ornée d'une croix brodée en or fin en relief garnie de galon or fin à colonne dont le coût de 215 francs est raisonnable. Les accessoires sont assortis. Le pontifical blanc, confectionné en damas broché or fin, pour un montant de 8000 francs, comprend dix-huit pièces, ce qui est considérable. L'étoffe brochée est enrichie de broderies sur un fond sans doute en taffetas, moiré, la broderie est en or fin ; son dessin est dit de style « moyen âge ». La chasuble coûte 700 francs, ce qui situe le pontifical dans le haut de gamme si on se réfère aux catalogues de vente contemporains.

À Chambéry, les textes sont avares de détails sur la nature du pontifical blanc et sur son ornementation. À Annecy il est précisé, dans le devis, que le pontifical blanc est confectionné dans un tissu de soie et or d'une richesse convenable et d'un montant de 15 300 francs, ce qui est élevé²¹. Il comprend une chasuble, quatre dalmatiques à 1200 francs pièce, quatre chapes à 1500 francs et trois grandes écharpes à 300 francs, ainsi qu'un tapis de très grande taille pour 2000 francs. Le convenable employé par le devis est donc largement sous-estimé, car l'examen des catalogues de ventes montre qu'une chasuble à 1200 francs constitue déjà une chasuble de bonne qualité, qu'il s'agisse des matières employées pour sa confection et de qualité des broderies exécutées. Le convenable est d'autant plus à nuancer que, si l'on étudie l'ensemble des pontificaux blancs financés par l'Administration des Cultes pendant la période concordataire, on observe que, sur la quarantaine de pontificaux recensés, uniquement six ensembles sont enrichis d'une broderie complexe, tandis que la majorité présente une étoffe brochée et une broderie simple. Le damas broché or fin est récurrent comme le satin broché or fin, la moire antique est fréquemment utilisée sous le Second Empire. On note également que les vêtements confectionnés dans un damas broché or fin présentent une plus grande qualité si on les compare aux vêtements pontificaux verts réalisés dans la même étoffe. D'ailleurs, le prix au mètre du damas broché se situe entre 12 et 40 francs et les chasubles ont un coût moyen entre 300 et 700 francs. Donc la chasuble commandée pour Saint-Jean-de-Maurienne en 1861 d'un montant de 700 francs appartient au groupe des pièces les plus onéreuses financées par l'Administration des Cultes.

Les pontificaux confectionnés en moire antique se répartissent au niveau national en deux groupes, l'entrée de gamme à 13 francs le mètre et une gamme plus élevée, sans être luxueuse, pour laquelle le prix moyen de la chasuble se monte entre 450 et 650 francs. Les pontificaux blancs commandés et financés par l'Administration des Cultes sous le Second Empire pour les fabriques des cathédrales de Savoie se situent donc dans les catégories de qualité supérieure quand on considère l'ensemble des pontificaux blancs financés sur les fonds publics pour l'ensemble des fabriques pendant cette période.

Les pontificaux rouges sont moins nombreux, ils le sont d'une manière générale au cours du Second Empire et de la période concordataire dans son ensemble :

21. Arch. nat., F¹⁹ 3822, liasse Annecy. Ces chiffres figurent sur le *Devis estimatif des ornements nécessaires à la sacristie de la cathédrale d'Annecy*, devis certifié par l'architecte diocésain le 25 juin 1862. Il ne comprend toutefois aucun nom de fabricant ou de fournisseur.

d'un point de vue liturgique, ils sont utilisés moins fréquemment. La fabrique de la cathédrale d'Annecy en fait l'acquisition d'un en 1869, mais le devis date de 1865 : c'est un pontifical en velours de soie rouge, comprenant une chasuble, quatre dalmatiques, quatre chapes, et les accessoires. La chasuble présente un coût de 1000 francs, ce qui est relativement élevé. La nature de l'ornementation brodée n'est pas mentionnée dans le devis ; mais l'important travail entrepris dans la sacristie de la cathédrale d'Annecy par Benoit Berger, conservateur délégué des Antiquités et objets d'art de la Haute-Savoie et par Jérôme Boucher, en charge de la conservation au sein de la cathédrale d'Annecy, a permis de retrouver et de valoriser ce merveilleux ornement, exceptionnel autant par la qualité de son exécution que par l'originalité de son iconographie²². Les vêtements pontificaux de couleur rouge financés par l'Administration des Cultes montrent, sous le Second Empire, une grande diversité en termes de qualité, mais l'usage du velours de soie plus ou moins riche est presque systématique. L'entrée de gamme se situe à 18 francs le mètre environ, mais peut atteindre plus de 65 francs le mètre dans la plupart des cas : la bonne tenue du velours est essentielle à celle du vêtement. La chasuble d'un montant de 1000 à 1200 francs situe la commande d'Annecy parmi les pontificaux les plus précieux financés par l'Administration des Cultes pendant la période concordataire.

Enfin, le pontifical noir dont le financement a été obtenu en 1869 pour un montant de 5750 francs est un pontifical en velours de soie pour le chœur et le maître-autel. Là encore le devis est très imprécis et ne permet pas une identification certaine, d'autant que les pontificaux et vêtements liturgiques noirs se ressemblent beaucoup et font l'objet d'une production de quasi-série. Le montant de la chasuble est de 650 francs, ce qui situe une fois encore le pontifical dans le haut de gamme financé sur les fonds publics, même si les pontificaux de couleur noire payés par l'Administration des Cultes présentent une grande homogénéité de qualité.

Les fabriques des cathédrales nouvellement annexées s'adressent à des brodeurs chasubliers lyonnais ou parisiens qui sont, pour la plupart, connus de l'Administration des Cultes. Nouveau et Carrangrou, auxquels s'adresse la fabrique de la cathédrale de Tarentaise en 1862 pour la fourniture du pontifical blanc, sont situés à Paris au 14 rue Saint-Polycarpe. On dispose de maigres informations sur ces artisans, mais ils sont bien fabricants d'ornements d'église et non revendeurs. Pour les commandes ayant bénéficié de financements publics, la fabrique de Tarentaise est la seule à s'adresser à eux au cours de la période concordataire. Il faudrait vérifier si cette fabrique a l'habitude, souvent observée par ailleurs, de s'adresser à ce fournisseur quand les vêtements sont financés sur ses fonds propres.

Plus tard, sous la III^e République, la fabrique s'adresse à Biais Aîné et Rondelet pour la confection d'une chasuble en drap d'or fin brodée or fin et d'une chape assortie, d'une chasuble cramoisie et blanche brodée or fin, sans doute double face, et leurs accessoires et diverses chasubles rouge, blanche et noire, une chape violette

22. Benoit Berger, *Inventaire des objets mobiliers de la cathédrale Saint-Pierre d'Annecy*, Annecy, Archives départementales de Haute-Savoie, 2013. Le dossier de l'Administration des Cultes ne mentionne que le nom de Claude Seyssel, qui apparaît dans son rôle de négociant, le pontifical étant attribué à Mathevon et Bouvard.

et une chape noire (7000 francs). Biais Aîné et Rondelet est le fournisseur principal des fabriques quand il y a un financement public pendant la période concordataire ; et, sous la III^e République, Biais domine amplement le marché.

Girerd frères de Lyon fournit le pontifical blanc pour la fabrique de Saint-Jean-de-Maurienne en 1861²³. La société est localisée 12 rue du Bât d'Argent et 19 rue d'Algérie. Ils sont mentionnés comme commissionnaires en soieries, dorures et passementeries pour ornements d'église dans l'Indicateur Lyonnais Henry de 1884. Girerd est un important fabricant de dorures à Lyon, dont la production est notamment admirée à Rome par Barbier de Montault. L'entreprise a par ailleurs beaucoup travaillé pour la fabrique de la cathédrale de Grenoble. Ils bénéficient d'une mention honorable à l'exposition des produits de l'industrie nationale de 1849, pour des broderies or et argent pour ornements d'église. On apprend alors que la maison emploie entre 80 et 100 personnes et fait un chiffre d'affaires de 300 000 francs en France et de 200 000 francs à l'export²⁴.

La fabrique de la cathédrale de Chambéry s'adresse également à un fabricant lyonnais pour la première phase de la commande du pontifical blanc de 1861. Monteilhet jeune est situé à Lyon avenue de l'archevêché et est actif entre 1861 et 1898. Il s'agit d'une fabrique d'ornements d'Église, chasubles, chapes, dais, bannières, étoles, ombrellinos, spécialiste des broderies, or, argent, soie, style moyen âge et renaissance, lingerie, aubes, surplis, rochets, pentes d'autel ; il vend aussi de l'orfèvrerie religieuse. Monteilhet est un revendeur qui passe commande à des brodeurs chasubliers sous-traitants²⁵.

La fabrique de la cathédrale d'Annecy s'adresse principalement à Claude Seyssel, un autre marchand lyonnais. Dans le cadre de l'étude des financements publics, il n'apparaît que pour Annecy. La fabrique en est satisfaite, puisqu'elle affirme, suite à la livraison du pontifical en velours de soie cramoisi en 1865 : « Cet ornement [aux broderies gothiques] honore la maison Seyssel, déjà connue pour d'autres travaux, dont le premier est le dais de notre cathédrale »²⁶. Pour le pontifical de 1862²⁷, la fabrique s'adresse à une autre maison lyonnaise, Mathevon et Bouvard, située 26 pont Saint Clair et place Tolozan, issue de la maison Bouvard fondée en

23. Arch. nat., F¹⁹ 3834, liasse Saint-Jean-de-Maurienne. Le devis précise un pontifical blanc, en moire brodé or fin et nuances, style Moyen Âge. Le montant du devis pour dix-huit pièces est de 8000 francs.

24. Bernard Berthod, Élisabeth Hardouin-Fugier, *Dictionnaire des arts liturgiques*, Paris, Les Éditions de l'Amateur, 1996, p. 268.

25. Arch. nat., F¹⁹ 3826, liasse Chambéry. La dépense est approuvée le 20 décembre 1861 et affectée au chapitre 34 du budget des Cultes.

26. Arch. dioc. d'Annecy, 51 J 52, article XIX, information aimablement transmise par Benoît Berger.

27. Le devis de 15 300 francs a pour objet « la fourniture d'un ornement pontifical et d'un tapis destinés au service de la cathédrale d'Annecy ». Un courrier du ministre de l'Instruction publique et des Cultes au préfet de Haute-Savoie du 26 juillet 1862 précise : « J'approuve le devis dont il s'agit et la soumission par laquelle les MM. Mathevon et Bouvard, fabricants à Lyon, s'engagent à fournir l'ornement et le tapis précités pour la somme de 15 300 francs ». La note pour la comptabilité centrale des Cultes en date du 26 juillet 1862 confirme l'octroi de la subvention sur le chapitre 34, exercice 1862. Arch. nat., F¹⁹ 3822, liasse Annecy.

1750. La maison, qui prend plusieurs raisons sociales, a été largement récompensée lors des expositions. Cependant, elle ne bénéficie que de peu de commandes financées par l'Administration des Cultes.

De manière logique en raison de la proximité de Lyon, les fabriques des cathédrales des diocèses de Savoie s'adressent principalement aux chasubliers lyonnais, dont la réputation est grande, même s'ils ne sont pas les principaux bénéficiaires des financements publics. Quelle est la nature stylistique des pontificaux financés par l'Administration des Cultes en faveur des diocèses de Savoie ? A priori il s'agit de pontificaux classiques. L'Administration des Cultes n'exprime pas de volonté particulière pour imposer un style, et notamment le style néo-gothique, mais la commission des arts et édifices religieux a été réformée à la fin de 1861, et son influence est moins prégnante. Jean-Michel Leniaud fait une observation similaire pour l'architecture. Enfin, il faut rappeler que la question de l'adoption du rite romain ne tient pas une place décisive en Savoie comme en France, dans la mesure où les diocèses savoyards l'ont toujours possédé, même si la dignité du rite peut être avancée à l'occasion. Il est toutefois surprenant qu'une seule commande ait été financée sur le budget des Cultes pour l'achat d'un pontifical en drap d'or ou en drap d'argent, ce qui est très récurrent surtout pour les fabriques les plus pauvres.

Cette étude démontre ainsi la facilité avec laquelle les diocèses de Savoie se sont intégrés au sein de l'Administration des Cultes française. Certes, des crédits exceptionnels ont été débloqués dès 1861 pour regarnir les sacristies qui avaient souffert de l'indifférence sarde, mais très rapidement, dès 1863, les financements pour l'acquisition de pontificaux sont accordés sur le traditionnel chapitre 9, toujours insuffisamment doté. Si les fabriques des cathédrales de Savoie sont privilégiées sous le Second Empire, elles figurent dans la moyenne des bénéficiaires des subventions publiques sous la III^e République. Les brodeurs chasubliers auxquelles elles s'adressent, comme la nature classique des pontificaux financés, semblent faire de l'annexion, du moins de ce point de vue, une simple formalité²⁸.

28. Jean-Michel Leniaud établit un constat similaire pour ce qui regarde l'architecture. Le 13 juin 1860, l'Administration des Cultes succède à l'État sarde pour le règlement des traitements du clergé et de tous les établissements ecclésiastiques reconnus. Voir Christian Sorrel, Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe. 1860-2010. Dictionnaire historique de l'annexion*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2009, p. 555.

**À PROPOS DU BAISER DE PAIX
DE LA CATHÉDRALE DE NICE :
DE L’OBJET DE CULTE À L’OBJET D’ART RELIGIEUX
DANS LES ALPES-MARITIMES (1801-1930)¹**

OLIVIER VERNIER

Université Côte d’Azur — ERMES

EN 1903, LES FIDÈLES LECTEURS du *Temps* ou du *Figaro* auraient pu lire l’annonce suivante : « Antiquaire parisien propose à amateurs éclairés une pièce exceptionnelle d’orfèvrerie religieuse provenant d’une cathédrale méridionale, prix en conséquence ». Cette chronique aurait dû s’accomplir à propos du « Baiser de paix de la cathédrale Sainte-Réparate », qui permet de dépasser le cadre chronologique du Pridaès et de proposer une incursion entre histoire du droit et histoire de la culture à propos du statut des objets de culte dans le comté de Nice devenus objets d’art classés. Pour ce faire, deux étapes sont proposées : d’abord, la constitution aléatoire des objets de culte, puis la lente protection des objets classés.

**La constitution aléatoire des objets de culte tribu-
taires du pouvoir laïc**

1. Ce texte est dédié à la mémoire du père Marius Hudry (1915-1994), historien de la Savoie au XIX^e, qui nous honora de son amitié enrichissante et stimulante pour le comparatisme nisso-savoyard. Bernard Berthod, Gaël Favier et Élisabeth Hardouin-Fugier, *Dictionnaire des arts liturgiques*, Lyon, MD, 2015, 511 p.



Expressions de la dévotion des fidèles et de la sociabilité catholique paroissiale, en particulier depuis la Contre-Réforme, les objets de culte et de dévotion² connaissent, avec la Révolution française, sa laïcisation³ et son anticléricalisme ambiants, le vandalisme et l'iconoclastie⁴ : les statues sont décapitées, les vitraux brisés, les bénitiers armoriés martelés, l'orfèvrerie⁵ fondue. Les historiens locaux de la période de rupture politique et sociale, l'abbé Eugène Tisserand⁶, Joseph Combet⁷ ou Mgr Denis Ghiraldi⁸, ont montré que les déprédations et les confiscations ont été moindres dans le pays niçois qu'en Provence orientale⁹, en raison de l'annexion plus tardive à la France de la rive gauche du Var¹⁰. Certes, dans quelques départements, notamment les Hautes-Alpes¹¹ à Gap, des musées départementaux sont créés en application des textes révolutionnaires¹². La notion de musée des départements et de répartition équitable des collections nationales est née en effet dans cette période avec le rapport du spécialiste de diplomatique Louis Georges de Bréquigny

2. Bernard Berthod et Élisabeth Hardouin-Fugier, *Dictionnaire des objets de dévotion dans l'Europe catholique*, Paris, Les Editions de l'Amateur, 2006, 279 p.

3. Rita Hermon-Belot, *Aux sources de l'idée laïque : révolution et pluralité religieuse*, Paris, O. Jacob, 2015, 266 p. et Jean Dumont, *La Révolution française ou les prodiges du sacrilège*, Limoges, Critérion, 1984, 510 p.

4. Évoqués à propos des archives et des musées au XIX^e siècle par Edgard Boutaric et Louis Courajod, *Le Vandalisme révolutionnaire*, rééd., Paris, Ed. du Trident, 1989, 209 p., la question a fait l'objet d'un colloque : Simone Bernard-Griffiths, Marie-Claude Chemin et Jean Ehrard (dir.), *Révolution française et vandalisme révolutionnaire : actes du colloque international de Clermont-Ferrand, 15-17 décembre 1988*, Paris, Universitas, 1992, 461 p. ; elle a été nuancée par Dominique Poulot, *Surveiller et s'instruire : la Révolution française et l'intelligence de l'héritage historique*, Oxford, Voltaire Foundation, 1996, 591 p. ; la bibliographie figure aux pages 519-570.

5. Pour un exemple du Centre : Vincent de Maroteaux (dir.), *Trésors de vermeil et d'argent : l'orfèvrerie religieuse dans le Cher du XI^e au XIX^e siècle : Bourges, Musée du Berry*, Bourges, Conseil général du Cher, 2004, 111 p.

6. Eugène Tisserand, *Histoire de la Révolution française dans les Alpes-Maritimes*, Nice, S. Cauvin-Empereur, 1878, 499 p.

7. Joseph Combet, *La Révolution dans le comté de Nice et la principauté de Monaco*, Paris, Alcan, 1925, 528 p.

8. Denis Ghiraldi, *Le Diocèse de Nice et la Révolution*, Nice, Y. Granjon, 2008, 3 vol., 1363 p.

9. Paul Senequier, *La Terre à Grasse*, Grasse, Imbert, 1889, 43 p.

10. Paul Gonnet et Michel Péronnet, *La Révolution dans les Alpes-Maritimes : 1789-1799*, Le Coteau, Horvath, 1989, 127 p.

11. Paul Aimès, *Le Musée départemental de Gap*, Gap, Archives départementales des Hautes-Alpes, 1959, 30 p.

12. Soit : 18-19 octobre 1792 : décret de la Convention nationale relatif aux Arts et Objets de Science ; loi du 2 septembre 1792 faisant obligation de dresser des listes des objets saisis pour être vendus. À partir de novembre 1792, en application de la circulaire de Roland, ministre de l'Intérieur, est prescrite l'obligation de sélectionner les œuvres « dignes d'être conservées, telles que tableaux, dessins et statues des bons maîtres ». Pour un exemple du Sud-Ouest : Rémi Dauphinot, « Destructions, "vandalismes" et protection du patrimoine à Bordeaux et en Gironde pendant la Révolution française », *Annales du Midi*, 2001, t. 113, pp. 171-190.

de 1790¹³. Le Conseil de conservation fait paraître un rapport détaillé le 4 fructidor an VI dans lequel il défend les droits des musées de province à avoir des collections :

« L'État promet aux départements qu'ils ont le droit de prendre part "à la distribution des objets de sciences et d'art"... La déclaration d'intention est accompagnée de la désignation de la nature des objets devant être envoyés aux départements ».

Mais ce sont des œuvres civiles qui sont souvent privilégiées. Ces musées exposent toutefois des trésors médiévaux, dont des peintures religieuses, il s'agit d'une première forme de protection.

Le régime napoléonien : une reconstitution dictée par le pouvoir

Le retour à la pacification religieuse¹⁴ voulue par le système napoléonien autoritaire¹⁵ s'incarne dans le Concordat¹⁶ signé en l'an IX (1801). Les objets de culte bénéficient alors des intérêts bien compris par le représentant du pouvoir central qui souhaite un retour à un culte public démonstratif. Le préfet des Alpes-Maritimes, Châteauneuf-Randon, souhaite ainsi « rendre leur lustre » aux églises paroissiales et succursales¹⁷ ; la liturgie doit reprendre. On se préoccupe du emploi des objets existants ; c'est le cas pour Nice où les objets d'argenterie, cloches, habillements découverts dans le couvent des Récollets de Cimiez sont attribués le 9 vendémiaire an X (1^{er} octobre 1801) aux paroisses niçoises, tant urbaines que rurales, tandis qu'en 1802, le préfet attribue à la cathédrale niçoise Sainte-Réparate une « cloche et des objets d'argent provenant du couvent de Cimiez »¹⁸. Il se préoccupe du sort de l'argenterie de la paroisse vésubienne de Roquebillière « envoyée à Turin en 1793 », mais sans résultat, on s'en doute. Il donc faut procéder à des achats. Aussi, par arrêté du 18 germinal an XI (8 avril 1803) et par circulaire du

13. Ce rapport « tendait à créer un musée au chef-lieu de chaque département » : Gérard Monnier, *L'Art et ses institutions en France*, Paris, Gallimard, collection Folio Histoire inédit, 1995, p. 42. Sous un titre provocateur, le polémiste Eugène Despoix y consacre une partie de son ouvrage : *Le Vandalisme révolutionnaire : fondations littéraires, scientifiques et artistiques de la Convention*, Paris, Baillière, 1868, 380 p.

14. Jacques-Olivier Boudon, *Napoléon et les cultes : les religions en Europe à l'aube du XIX^e siècle, 1800-1815*, Paris, Fayard, 2002, 368 p.

15. Jean-Jacques Clère et Jean-Louis Halpérin (dir.), *Ordre et désordre dans le système napoléonien*, Paris, La Mémoire du droit, 2003, 328 p.

16. Brigitte Basdevant-Gaudemet, « Le concordat de 1801 : référence pour une politique concordataire », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 2001, t. 87, n° 219, pp. 393-413 ; Jacques-Olivier Boudon, *Napoléon et les cultes... op. cit.*, ; Jean-Pierre Chantin, *Le régime concordataire français : la collaboration des Églises et de l'État, 1802-1905*, Paris, Beauchesne, 2010, 299 p.

17. AD Alpes-Maritimes, CE 2 V 6.

18. AD Alpes-Maritimes, CE K 3. Sur le couvent : L. de Kerval, *Le Couvent des frères mineurs et le sanctuaire de Notre-Dame de Cimiez. Aperçus historiques*, Nice, Couvent des frères mineurs, 1901, 268 p.

13 floréal (3 mai), les conseils généraux¹⁹ ont « la faculté de voter des dépenses pour les frais d'achat et d'entretien des objets nécessaires au service du culte », parallèlement aux frais d'achat et d'entretien des bâtiments. Le 13 floréal an XI, il sollicite les conseils municipaux. Mais ceux-ci sont bien réticents hormis les villes principales (Nice ou Sospel, car leurs finances le leur permettent). Les sollicitations de biens culturels sont fréquentes surtout dans la montagne où les succursales sont nombreuses : en pluviôse an XII, la petite paroisse de Sauze (400 habitants sur 8 hameaux) dans le Haut-Var réclame l'objet culturel indispensable aussi pour la vie sociale comme l'a montré Marc Ortolani²⁰ : une cloche « en faveur du hameau des Moulins »²¹. Mais des communes proches de Nice, comme Aspremont, réclament aussi l'achat d'une croix et d'un ostensor « pour permettre les processions », puisque l'exercice du culte est redevenu démonstratif²². Les contestations entre paroisses se font montre, témoignages des rivalités et rancœurs locales puisées parfois dans un lointain passé, attestées par des sobriquets peu flatteurs et ravivées lors des événements révolutionnaires récents ; toujours à Aspremont en 1804 avec la succursale de Colomars au sujet « d'objets d'argenterie à l'usage du culte »²³. Le contentieux ne va pas jusqu'au conseil de préfecture, juridiction qui vient d'être créée²⁴, mais les services préfectoraux en sont avisés. Il faut signaler, en 1811-1812, l'établissement d'inventaires des biens meubles, tableaux, objets de culte, ex-voto par paroisse niçoise, mais il ne saurait être question de classement, ignoré du droit français d'autant que le nouveau changement de souveraineté va survenir.

La Restauration sarde : le rôle des particuliers

Sous le régime de la monarchie sabaudo-piémontaise, en particulier sous la Restauration qui réitère la politique de l'Ancien Régime, avec l'union du trône et de l'autel proclamée par les *Royales Constitutions*, l'enrichissement des édifices de cultes des cathédrales du royaume (Turin, Chambéry, Annecy, Saint-Jean-de-Maurienne, Nice...) jusqu'aux églises paroissiales ou aux modestes chapelles sont souvent l'apanage du prince et des nobles. Il suffit de songer à « l'archétype » même, le Saint-Suaire au destin exceptionnel, conservé à Nice²⁵, translaté de la Sainte-Chapelle de Chambéry à la cathédrale de Turin en passant par Vercelli, Ivrea, Avigliano ou Rivoli²⁶. En sont bénéficiaires, les nécropoles de la Maison

19. AD Alpes-Maritimes, CE 3 V 1.

20. Marc Ortolani, « Les cloches de la discorde. Pratiques religieuses et enjeux politiques dans le comté de Nice sous la Révolution et l'Empire », *Nice historique*, 2014, pp. 4-39.

21. AD Alpes-Maritimes, CE4 V 6.

22. AD Alpes-Maritimes, CE 5 V 9.

23. AD Alpes-Maritimes, CE 5 V 9.

24. Marc Ortolani et Olivier Vernier (dir.), *La Justice administrative à Nice 1800-1923. Du Conseil de préfecture au tribunal administratif*, Nice, Serre, 2006, 228 p.

25. Henri Sappia, *Le Suaire de Turin à Nice, notes historiques*, Nice, Malvano, 1903, 42 p.

26. La dernière synthèse est Paolo Cozzo, *La Sindone e i Savoia*, Torino, Celid, 2015, 30 p. Le catalogue de l'exposition de 1998 est utile : *La sindone nei secoli nella collezione di Umberto II. A cura di Fondazione Umberto II e Maria José di Savoia, Opera Barolo*, Torino, Gribaudo, 1998, 224 p.

de Savoie : l'abbaye de Hautecombe²⁷ ou la basilique de Superga²⁸ comme les lieux de mémoire religieux turinois²⁹ ou savoyards, par exemple dans la sobre cathédrale Saint-Jean-Baptiste de Saint-Jean-de-Maurienne, le cénotaphe d'Humbert aux blanches mains, fondateur de la dynastie³⁰ ; tous ont été richement dotés par les souverains, souvent sur leurs finances personnelles (Charles-Félix en 1826 pour le cénotaphe dû aux frères turinois Benedetto et Candido Cacciatori et aussi pour la décoration du porche). Cette dévotion dynastique explique d'ailleurs le statut exorbitant en droit international de l'abbaye de Hautecombe, Saint-Denis de la Maison de Savoie³¹.

Mais le régime politique de Turin veut effacer la « parenthèse française » dans tous les domaines de l'Administration³², les intendants et les syndics reçoivent des instructions pour reconstituer un fonds communal d'objets du culte que le régime napoléonien n'avait pas eu le temps ou la volonté d'enrichir ou de constituer. Ce sont les paroisses du haut Comté qui sont en priorité concernées³³ : elles sont « par essence » pauvres³⁴ et ne peuvent bénéficier d'aucune aide de la population en grande précarité économique : c'est le cas pour la vallée du Var, à Pierrefeu (1843), Roubion (1840) ou Touët-de-Beuil (1845) ; il en est de même dans la Vésubie, à Saint-Martin-Lantosque (1816) et en particulier au sanctuaire alpin de Notre-Dame-de-Fenestres, haut lieu spirituel³⁵ des montagnes niçoises. Les communautés plus proches de Nice, chef-lieu de division administrative, réclament aussi des objets du culte, « même les plus élémentaires », écrit le syndic de La Turbie³⁶ en 1817 ; il en est de même près de la Route royale à Touët-de-l'Escarène³⁷ en 1840 dont la sacristie a été ravagée par un incendie.

D'ailleurs, cette précarité des communautés se traduit, selon les dépouillements des fonds judiciaires notamment du Sénat de Nice, dont on doit l'utile classement à madame Simonetta Tombaccini Villefranque, par des infractions spéciales : le vol d'objets de culte sévèrement réprimé par les *Royales Constitutions* puis par le Code

27. Joseph Jacquemoud, *Description historique de l'abbaye royale de Hautecombe et des mausolées élevés dans son église aux princes de la maison royale de Savoie*, Chambéry, Puthod, 1843, 145 p. ; Charles-Félix de Savoie, *Roi de Sardaigne, restaurateur d'Hautecombe : sa vie intime par un religieux de cette abbaye*, Hautecombe, PP Cisterciens, 1881, 422 p.

28. Gabriele Reina, *Superga segreta : il mausoleo dei Savoia*, Torino, Omega, 2008, 255 p.

29. Sandra Pinto (dir.), *Arte di corte a Torino da Carlo Emanuele II a Carlo Felice*, Torino, Cassa di Risparmio di Torino, 1987, 371 p. et Francesco Caresio, *L'Ottocento. Arte in Piemonte*, Ivrea, Priuli e Verlucca, 2006, 191 p.

30. Enrico Castelnuovo e Marco Rosci (dir.), *Cultura figurativa e architettonica negli Stati del Re di Sardegna (1773-1861)*, Torino, Regione Piemonte, Provincia di Torino, Città di Torino, 1980, pp. 68-73.

31. Claudius Blanchard, *Histoire de l'abbaye de Hautecombe avec des pièces justificatives, Mémoires de l'académie des sciences, belles-lettres et arts de Savoie*, 1875, 3^e série, t. 1, 741 p.

32. Analysés par Olivier Vernier et Mireille Massot, « Incidences des changements de régime sur les pratiques administratives et archivistiques à Nice (XIX^e-XX^e siècles) », Roma, *Archivi per la storia*, 1996, t. X, n° 1-2, p. 147-157.

33. AD Alpes-Maritimes, 1FS 910.

34. Olivier Vernier, *D'espoir et d'espérance. L'assistance privée dans les Alpes-Maritimes au XIX^e siècle (1814-1914)*, Nice, Serre, 1993, pp. 9-12.

35. Lazare Raiberti, *Monographie du sanctuaire de Notre-Dame-de-Fenêtre*, Nice, Cagnoli, 1894, 104 p.

36. AD Alpes-Maritimes, 1 FS 916.

37. AD Alpes-Maritimes, 1FS 61.

pénal de 1839, mais, à la différence de la France avec la loi du 20 avril 1825 sur le sacrilège³⁸, aucun texte spécifique n'est promulgué. Les églises de Saint-Jean de Villefranche, de Saint-André (près de Nice), Roquebillière ou de Lantosque, dans la montagne, sont concernées par le vol de ces objets (vases sacrés et plat à offrandes), en fait pour des raisons vivrières, tandis que dans des villages sur la côte ligure entre 1824 et 1839 et au Cros d'Utelle, au confluent du Var et de la Tinée en 1841, des vols d'hostie émeuvent la population³⁹.

L'art de cour dans les États sardes, étudié par Sandra Pinto⁴⁰, fait appel dans le domaine du sacré surtout au renouveau de l'orfèvrerie religieuse sous la Restauration, alors que de manière plus diffuse, la France connaît quelques initiatives, comme dans le diocèse de Moulins avec le long épiscopat, entre 1850 et 1893, de Mgr Pierre-Simon de Dreux-Brézé, prélat ultramontain d'une famille de haute lignée, avec la promotion d'un art religieux néo-gothique⁴¹. Aussi à Turin, Alexandrie, Annecy ou Nice, les nobles rejoints par les bourgeois rivalisent d'une piété ostentatoire pour offrir aux édifices religieux objets d'orfèvrerie⁴² et mobiliers de culte voire des vêtements liturgiques⁴³, d'autant que l'origine du bienfait — rarement anonyme — s'inscrit pour la postérité dans la pierre, le cuivre ou plus démonstrativement dans le verre des vitraux dont l'art se renouvelle au XIX^e siècle⁴⁴. Ces libéralités sont favorisées dans les États de Savoie par le renouveau architectural néo-classique, étudié naguère pour la Savoie par Marius Hudry⁴⁵. Dans la capitale du comté, l'église Saint-Jean-Baptiste dite du « Vœu »⁴⁶, édifiée à partir de 1835, en est un exemple démonstratif. Les peintres niçois⁴⁷ Joseph Fricero, Hercule Trachel, Jean-Baptiste Biscarra, souvent formés à Turin, reçoivent des commandes de

38. En fait, la loi ne fut pas appliquée, la correctionnalisation de l'infraction étant décidée par les juges d'instruction : Jacques-Henri Lespagnon, *La loi du sacrilège*, thèse, droit, Paris, Domat-Montchrestien, 1935, 100 p.

39. AD Alpes-Maritimes, 2 FS 530.

40. Sandra Pinto, *op.cit.*

41. Paul Pelletier, *Pierre-Simon de Dreux-Brézé, évêque de Moulins (1850-1893)*, Charroux-en-Bourbonnais, Ed. des Cahiers bourbonnais, 1994, 482 p et Gérard Picaud, Bernard Berthod et Didier Gallant, *Moulins, cité épiscopale au XIX^e siècle*, Moulins, Bibliothèque municipale, 1993, 70 p.

42. Augusto Bargoni, *Mastri orafi e argentieri in Piemonte dal 17 al 19 secolo*, Torino, Centro studi piemontesi, 1976, 325 p.

43. Jean-Marc Florand, *L'Âge d'or de la chasublerie 1804-1940. L'âge d'or des vêtements et ornements liturgiques catholiques en France : la symbolique des couleurs et des décors*, Besançon, Ed. Franc'Albert, 1992, 133 p. et Maria-Anne Privat-Savigny, *Splendeur du culte et gloire du gouvernement : l'Administration des Cultes et les vêtements pontificaux pendant la période concordataire*, thèse, histoire de l'art, Paris, EPHE, 2010, 1417 f.

44. Pour un exemple lyonnais : Catherine Brisac et Marie-Félicie Pérez, « Les vitraux du XIX^e siècle dans les églises de Lyon », *Bulletin de la société de l'histoire de l'art français*, 1982, pp. 159-179.

45. Marius Hudry, *Les Églises néo-classiques sardes 1815-1869 : le dernier grand courant architectural savoyard*, Chambéry, Société savoisienne d'histoire et d'archéologie, 1986, 64 p. Voir également Annick Rey-Bogey, *L'Architecture et l'élan religieux de la Savoie au XIX^e siècle : du concordat à la rupture 1802-1905 : la reconstruction des églises dans les diocèses de Chambéry, Maurienne et Tarentaise*, Chambéry, Société savoisienne d'histoire et d'archéologie, 2007, 238 p.

46. Henri Costamagna, Pierre Bodard et Luc Thévenon, *L'Église du Vœu 1832-1982*, Nice, UER Civilisations, Université de Nice, 1982, 119 p.

47. On trouvera leurs notices dans *Le Pays de Nice et ses peintres au XIX^e siècle*, Nice, Acadèmia Nissarda, 1998, 296 p.

pieux particuliers pour orner les églises, mais il faudra attendre la seconde moitié du XX^e siècle pour que l'on s'intéressât en France à un art académique sacré, jugé péjorativement « pompier »⁴⁸ ou « saint-sulpicien »⁴⁹ par certains et qualifié de « nazaréen français » par d'autres⁵⁰, et que l'on procédât à leur classement. Les objets de culte, quoique souvent stéréotypés, sont également offerts par les paroissiens qui se les procurent, sur catalogues, à Turin, Rome, Paris⁵¹ ou même dans la capitale des Gaules, à La Croix-Rousse⁵². Leur caractère artistique, sauf exception notable de tel ciboire en vermeil de Placide Poussielgue-Rusand⁵³ ou de la maison Christofle⁵⁴ de Paris fournisseur de l'empereur, ou telle chasuble des soyeux lyonnais étudiés par Bernard Berthod, ne saurait prévaloir.

Le Second Empire : l'action stratégique de l'État

Avec l'annexion de Nice et de la Savoie à la France en 1860, les objets de culte connaissent une nouvelle étape. Celle de la sollicitation du pouvoir, assez peu usitée entre 1814 et 1860. On sait combien le clergé, avec l'aide de l'évêque d'origine piémontaise Mgr Pierre Sola⁵⁵, a contribué au succès des urnes, des colloques précédents du Pridaes l'ont montré⁵⁶. Aussi, en 1862 fort symboliquement, le ministre de la Justice et des Cultes « récompense » le siège épiscopal niçois en octroyant dès le 12 janvier⁵⁷ la somme conséquente de 6630 francs pour l'achat auprès d'une maison parisienne d'un ornement pontifical complet rouge pour toutes les cérémonies présidées par l'évêque et qui devra figurer « dans l'inventaire des objets mobiliers appartenant à cette cathédrale ». Le 18 novembre de la même année⁵⁸, le préfet des Alpes-Maritimes approuve l'allocation de 16 244 francs pour l'achat d'un ornement pontifical blanc de quinze pièces et d'un dais de procession chez un établissement lyonnais, rue d'Alger.

48. Jacques Thuillier, *Peut-on parler d'une peinture pompier ?*, Paris, PUF, 1984, 67 p.

49. Martine Meisel, *L'art Saint-Sulpice : la décadence de l'art sacré au XIX^e siècle*, mémoire, maîtrise histoire, Paris 12, 1977.

50. Michel Caffort, *Les Nazaréens français : théorie et pratique de la peinture religieuse au XIX^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, 255 p.

51. P. Poussielgue-Rusand, *Manufacture d'orfèvrerie et de bronzes pour les églises : rue Cassette n°15 Paris*, Paris, L. Gaste, 1865, 74 p.

52. Bernard Berthod et Élisabeth Hardouin-Fugier, *Paramentica : tissus lyonnais et art sacré, 1800-1940, exposition*, Lyon, Musée de Fourvière, 1992, 197 p.

53. *L'Art en France sous le Second Empire, exposition*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1979, p. 91.

54. Marc de Ferrière, *Christofle : une aventure industrielle, 1793-1940*, thèse, histoire, Paris IV, 1991, 620 f.

55. Gilles Bouis, « Mgr Jean-Pierre Sola et le clergé niçois face à l'annexion de 1860 », *Nice Historique*, 2010, n° 1-2-3, pp. 74-91.

56. Marc Ortolani, Bruno Berthier, Michel Bottin et Olivier Vernier (dir.), *Consentement des populations, plébiscites et changements de souveraineté*, Nice, Serre, 2013, 493 p.

57. AD Alpes-Maritimes, 5 V 15.

58. AD Alpes-Maritimes, 3 V 2.



Les fabriques des paroisses pauvres de la montagne niçoise oubliées quelque peu de Turin et même de Nice sollicitent l'artisan de l'Annexion « comme preuve de la fidélité de leurs nouveaux sujets » ; les habitants de Rigaud⁵⁹, dans le haut-Var, écrivent ainsi à Napoléon III pour obtenir un ostensor, tandis que ceux de Saint-André près de Nice sollicitent de l'empereur un ciboire et ceux de Castillon, au-dessus de Menton, souhaitent en 1867 un calice. L'impératrice, médiatrice par excellence, ne saurait être oubliée : le curé de Guillaumes dans la haute vallée du Var obtient de la souveraine un tableau majestueux⁶⁰ représentant la Vierge pour laquelle ils savent que l'impératrice a une dévotion particulière.

Quant aux fabriciens de Tournefort, ils se tournent vers la maison de l'empereur pour permettre à leur desservant d'« avoir un vêtement digne ». Le nouveau régime douanier entre les deux États contraint en 1861 les fidèles de Peille⁶¹, au-dessus de La Turbie, à demander à l'empereur d'être exemptés des droits de douane pour l'achat d'une sculpture, certainement en série, un « Tombeau portatif du Christ » « à vocation pédagogique » (sic) commandé avant l'annexion à San Remo. L'argument des Valderouais en 1869 pour obtenir un secours pour l'achat d'un dais est que le régime précédent (sarde) leur en avait refusé en 1858 l'acquisition⁶². Les cloches attirent aussi l'intérêt du préfet à propos de l'achat de quatre éléments pour l'église de Coaraze, dans la vallée du Paillon, en 1862⁶³. Les Provençaux de l'arrondissement de Grasse⁶⁴, détaché administrativement du département du Var et religieusement du diocèse de Fréjus, ne sont pas en reste : les fabriciens de Saint-Paul (près de Vence) s'adressent, eux, à la Grande aumônerie des Tuileries pour une chasuble, tandis que ceux de Saint-Vallier dans les Préalpes, écrivant au même service impérial, souhaitent « une croix et des chandeliers ». À Villeneuve-Loubet près d'Antibes, l'achat d'un calice est demandé en 1869⁶⁵. Le pouvoir central accède à leurs désirs et même anticipe en adressant aux cathédrales (Nice) et anciennes cathédrales (Grasse, Antibes, Vence) des lutrins de chêne sou-

59. AD Alpes-Maritimes, 5 V 17.

60. Michel Bourrier et Colette Bourrier-Reynaud, *Histoire de Guillaumes. De Guillaume le Libérateur aux Sapeurs de l'Empire*, Nice, Lou Savel-Serre, 2011, 215 p.

61. AD Alpes-Maritimes, 5 V 16.

62. AD Alpes-Maritimes, 5 V 26.

63. AD Alpes-Maritimes, 5 V 5.

64. Denis Ghiraldi, « Arrondissement de Grasse et Comté de Nice. Évolution des rapports après 1860 », *Chroniques historiques du diocèse de Nice*, sd, 32 p.

65. AD Alpes-Maritimes, 5 V 28.

vent doré, avec l'aigle impérial soutenant les livres sacrés. Cependant, les fidèles surent-ils qu'il s'agissait en fait du reste du stock commandé à la suite du mariage impérial célébré en 1853 à Notre-Dame ? Mais c'est la troisième République qui permet le changement de statut de certains objets cultuels en objets d'art.

La protection décisive des objets d'art, conséquence de la Séparation des Églises et de l'État

Dans un département où les contrastes économiques et sociaux entre la côte, zone de villégiature, et la montagne, zone de précaires activités agro-pastorales, s'accroissent⁶⁶, les particularismes demeurent et sont parfois revendiqués.

La République conservatrice : la continuité

Avec la chute du régime impérial qui avait forgé politiquement les Alpes-Maritimes⁶⁷, le nouveau régime républicain quelque peu contesté dans l'ancien Comté de Nice avec les derniers feux de son mouvement séparatiste⁶⁸, doit s'affirmer face à une vie spirituelle et à un exercice public du culte quelque peu démonstratif, voire exacerbé, comme l'a montré le premier ethnographe religieux Paul Canestrier⁶⁹, lui-même ancien clerc. Preuve en est la survivance dans l'ancien Comté de Nice — à la différence de la Provence orientale — de la sociabilité religieuse populaire des confréries de pénitents, étudiées jadis par Maurice Agulhon⁷⁰. Au nombre de quatre à Nice, de deux à Menton, toutes les vallées niçoises sont représentées : le Var (Villars), la Vésubie (Saint-Martin), la Tinée (Saint-Etienne, Isola), la Roya (Sospel)⁷¹. Toutes ont recouvré leur patrimoine immobilier, leurs chapelles et parfois leurs objets de culte dont les bâtons et croix de processions ornées, des instruments de la Passion qu'ils avaient pris le soin de cacher dans les familles des confrères. Face ou à côté de ces compagnies, qui ont la personnalité morale comme d'autres corps moraux (canonicats du chapitre cathédral de Nice, chapellenies et autres fondations privées)⁷² reconnus au nom des droits acquis par le traité du 24

66. L'analyse du géographe Raoul Blanchard demeure essentielle : *Le Comté de Nice : étude géographique*, Paris, Fayard, 1960, 228 p.

67. Le travail le plus innovant est : Henri Courrière, *Le Comté de Nice et la France : histoire politique d'une intégration, 1860-1879*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, 398 p.

68. Michel Bottin, « Séparatisme et séparation », *Nice Historique*, 2005, n° 3, p. 149-152.

69. Paul Canestrier, *Fête populaire et tradition religieuse en pays niçois*, Nice, Serre, 1985, 208 p. et Paul Raybaut, *Les Sources régionales du pays de Nice*, Paris, Fayard, 1979, 407 p.

70. Maurice Agulhon, *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence, essai sur la sociabilité méridionale*, Paris, Fayard, 1984, 454 p.

71. Luc Thévenon (dir.), *Pénitents des Alpes-Maritimes*, Nice, Serre, 2008, 184 p.

72. Louis Trotabas, *Le droit public dans l'annexion et le respect des droits acquis : études sur les bandites, le culte et diverses situations particulières au Comté de Nice annexé (1860)*, thèse, droit, Paris, La vie universitaire, 1921, 207 p. ; M. A-I. Simon, *Étude sur la question juridico-civile des corps moraux*, Nice, Malvano, 1903, 108 p. ; Olivier Vernier, « Les fondations pieuses face à la Séparation des Églises et de l'État dans les Alpes-Maritimes », *Recherches régionales*, 1980, n° 2, p. 107-120.

mars 1860 et la jurisprudence, les fabriques doivent aussi rivaliser pour attester de la vitalité religieuse des paroisses⁷³.

Mais la réalité économique prévaut, dans la lignée des régimes précédents, et les conseils de fabrique sollicitent le pouvoir, alors que le budget des Cultes, comme l'a exposé Jean-Michel Léniaud⁷⁴, se réduit inexorablement à partir des années 1880 : c'est la montée de la laïcisation étudiée par Jacqueline Lalouette⁷⁵. Dans les premières années de l'Ordre moral, les demandes de secours de la très petite commune de Briançonnet⁷⁶, dans le haut pays grassois, sont satisfaites en 1876 par le préfet pour acquérir des vases sacrés et des ornements d'autel afin de pallier « la misère de l'église ». En 1877, une nouvelle boiserie du sanctuaire de l'église paroissiale de Cabris dans les Préalpes grassoises est approuvée⁷⁷, tandis que la même année, Gillette, dans la vallée du Var, peut être dotée d'un confessionnal et d'autres mobiliers. Les paroissiens d'Isola, village souvent peu accessible pendant une grande partie de l'année en raison de la neige, peuvent enfin contempler de nouveaux linges d'ornement pour leur église⁷⁸. L'église de Cuébris, dans l'Estéron⁷⁹, a l'autorisation d'acquérir des ornements en 1879. La tradition se perpétue de s'adresser au chef de l'État ou à son épouse, c'est le cas du curé de la modeste paroisse de Saint-Romain de Bellet dans les collines niçoises qui écrit à madame Jules Grévy le 26 février 1881 pour que Madame la présidente (sic) lui vienne en aide, car il a trouvé sa paroisse « dépourvue de presque tous les objets indispensables et nécessaires au divin culte. Sa population est composée pour la plupart de pauvres agriculteurs »⁸⁰. Il reçoit en conséquence 300 francs sur les fonds de l'Élysée.

Alors que la laïcisation monte en puissance, des objets de culte vont acquérir un nouveau statut : celui d'objets d'art, leur protection se met en place d'abord par émulation intellectuelle et ensuite comme conséquence administrative de la Séparation de l'Église et de l'État.

La laïcisation républicaine : les prémices de la protection

À compter des années 1880, alors qu'à Nice, les confréries de pénitents⁸¹ peuvent encore accomplir leurs imposantes processions devant le monastère de Cimiez en présence même de la reine Victoria, la situation est différente dans les paroisses rurales. La laïcisation domine néanmoins dans l'ensemble du département. Les fabriciens sollicitent souvent en vain le conseil municipal et à défaut le

73. Guillaume Rigler, « Les relations entre les fabriques catholiques et le conseil de préfecture (1860-1905) », in Olivier Vernier et Marc Ortolani (dir.), *La Justice administrative à Nice...*, op. cit., pp. 75-90.

74. Jean-Michel Léniaud (éd.), *Le budget des Cultes, actes de la journée d'études du 30 janvier 2006*, Paris, Ecole des Chartes, 2007, 231 p.

75. Jacqueline Lalouette, « La Séparation avant la séparation : projets et propositions de loi, 1866-1891 », *Vingtième siècle*, n° 87, 2005, p. 41-55 et *La République anticléricale : XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 2002, 472 p. ; René Rémond, *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris, Fayard, 1976, 374 p.

76. AD Alpes-Maritimes, 5 V 3.

77. AD Alpes-Maritimes, 5 V 3.

78. AD Alpes-Maritimes, 5 V 9.

79. AD Alpes-Maritimes, 5 V 6.

80. AD Alpes-Maritimes, 5 V 15.

81. Sur les pénitents demeure essentiel Luc Thévenon (dir.), op. cit.

pouvoir central : la plupart du temps pour un mobilier minime, comme à Fontan, dans la Roya, en 1883⁸². Roubion, dans la vallée du Var, voit sa requête de secours pour dépenses mobilières rejetées en 1887⁸³. Pour réparer et orner la chapelle Saint-Claude dépendant d'Aspremont, un refus municipal est opposé en 1893⁸⁴. Le remplacement d'une croix en fer du clocher par une croix en pierre sur le clocher de Gattières au dessus du Var est refusé en 1892, même pour éviter « un risque d'incendie dû à la foudre »⁸⁵. La petite paroisse de Pégomas, entre Cannes et Grasse, se voit refuser l'achat de linge de sacristie et de vases sacrés en 1894, le sous-préfet de Grasse précisant « qu'aucun crédit n'étant inscrit au budget des Cultes pour les dépenses mobilières qui incombent exclusivement aux fabriques »⁸⁶. Quant à Puget-Théniers, pourtant siège de sous-préfecture, on ne voit pas l'intérêt en 1893 de lui attribuer un tableau pour son église⁸⁷. Il faut recourir à leurs fonds propres, conseille la préfecture aux fabriciens de La Roquette-sur Var sur la rive provençale qui doivent aliéner une parcelle de terrain pour solder un achat remontant à 1856 d'une tapisserie à la maison Delamarre de Lyon qui a été très patiente pour le règlement de sa créance⁸⁸.

Malgré ce climat, c'est en 1887 que se met en place une première étape due à l'action concertée entre le préfet des Alpes-Maritimes et l'archiviste départemental, en application de la loi du 30 mars sur les monuments et objets d'art. La période n'est pas neutre : c'est celle de la création du terme de la Côte d'Azur, forgé par l'ancien sous-préfet aux champs, Stephen Liégeard⁸⁹. Les hivernants en villégiature pourront contempler ces œuvres d'art.

Certes, c'est le pouvoir central, le ministre de l'Instruction et des Beaux-Arts, qui charge l'archiviste du département de « dresser, le catalogue des objets mobiliers appartenant à l'État, aux communes, aux fabriques et aux établissements publics, dont la conservation présente au point de vue de l'art un intérêt national ». Ce terme fait référence au nationalisme culturel qui veut, comme l'ont montré des travaux récents⁹⁰, démontrer la supériorité de l'art français sur l'art germanique. Mais à Nice, la notion d'objet de culte classé ne prend sa véritable dimension qu'à partir de 1893 : c'est le résultat d'une réflexion fructueuse entre un jeune archiviste, Henri Morris, et un prélat, Mgr Matthieu-Victor Balaïn, qui observent tous deux que le département, subissant une mutation économique et sociale, « perd son âme », comme l'écrira le futur fondateur de *Nice Historique*, le fantasque Henri Sappia, originaire de la montagne niçoise. L'action reflète donc aussi les préoccupations

82. AD Alpes-Maritimes, 5 V 8.

83. AD Alpes-Maritimes, 5 V 18.

84. AD Alpes-Maritimes, 5 V 1.

85. AD Alpes-Maritimes, 5 V 8.

86. AD Alpes-Maritimes, 5 V 15.

87. AD Alpes-Maritimes, 5 V 17.

88. AD Alpes-Maritimes, 5 V 18.

89. Voir Dominique Escribe, *La Côte d'Azur : genèse d'un mythe*, Nice, Conseil général des Alpes-Maritimes, 1982, 173 p.

90. Michela Passini, *La Fabrique de l'art national. Le nationalisme et les origines de l'art en France et en Allemagne 1870-1933*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 2012, 333 p.

des milieux érudits niçois qui fondent dès 1898 *l'Academia Nissarda* pour défendre la culture du Comté⁹¹.

Le 23 octobre 1893, les curés reçoivent une lettre qui détaille les 27 catégories d'objets mobiliers (depuis les chasses jusqu'aux bénitiers, en passant par les cloches anciennes ou curieuses ou les mitres) qui doivent être signalés. Cette enquête est l'occasion pour certains prêtres de dénoncer singulièrement, comme à Castellar au-dessus de Menton, le rôle dans cette enquête « des juifs et des francs-maçons »⁹² ; d'autres en profitent pour évoquer leurs différends avec la municipalité. Ainsi, à Châteauneuf de Contes, dans la vallée du Paillon, le curé en vient à évoquer un hypothétique tableau de Bréa, un des maîtres du XV^e siècle, « qui serait abandonné dans un local ignoré et proviendrait de l'église ou de la mairie »⁹³. De même à Caille⁹⁴, dans la montagne grassoise, le curé veut faire croire que le météorite vendu vers 1840 au Museum National d'Histoire naturelle avait un caractère « sacré », car exposé dans l'église. Mais la plupart des réponses sont négatives en raison de la très grande précarité des paroisses. Ce que résume la réponse du curé de Falicon, au nord de Nice : « paroisse très pauvre à tout point de vue »⁹⁵.

Les objets signalés par le clergé sont expertisés par l'archiviste qui travaille alors seul et leur classement est proposé au ministre des Beaux-Arts. Les premiers décrets de classement datent de 1897, comme pour le lutrin en bois sculpté du XV^e siècle⁹⁶ conservé à l'ancienne cathédrale de Vence : les photos ont l'originalité



d'être les clichés du service même, conservés aux Archives départementales des Alpes-Maritimes ; ou encore pour Auribeau⁹⁷ au-dessus de Cannes, le reliquaire pédiculé de Saint-Honorat en argent doré avec émaux daté du XVI^e siècle et provenant de l'abbaye de Lérins. Cette contribution à « l'art national » se concrétise comme avec le trésor de Saint-Paul⁹⁸, à côté de Vence, qui figure à l'Exposition Universelle de Paris

en 1900 avec un très curieux reliquaire en forme d'omoplate en argent du XV^e siècle. Les pièces monumentales sont classées en 1900 : pour Lucéram, la monstrance en argent et cuivre du XIV^e, Sainte-Marguerite et la Tarasque, à Puget-Théniers, le calvaire⁹⁹, groupe sculpté en bois peint du XVI^e siècle ou

91. Olivier Vernier, « *L'Academia Nissarda* et le patrimoine muséal artistique et historique », *Nice Historique*, 2004, n° 4, pp. 221-235.

92. AD Alpes-Maritimes, 4 T 3.

93. AD Alpes-Maritimes, 4 T 3.

94. AD Alpes-Maritimes, 4 T 3.

95. AD Alpes-Maritimes, 4T3.

96. AD Alpes-Maritimes, 4 T 6.

97. AD Alpes-Maritimes, 4 T 3.

98. AD Alpes-Maritimes, 4 T 5.

99. AD Alpes-Maritimes, 4 T 5.

à Villars, dans la vallée du Var, la statue en bois de Saint-Jean-Baptiste signée Matheus Danvers datant de 1524. Un intérêt commence à poindre : celui pour l'école des peintres primitifs niçois qui sera reconnue bien plus tard¹⁰⁰ ; les fresques murales signalées depuis longtemps sont classées, comme à la chapelle Sainte-Claire de Venanson¹⁰¹, chef-d'œuvre de Balaison au XV^e siècle.



100. Parmi les recherches de synthèse, Marcelle Baby-Pabion, *Ludovic Bréa, actif de 1475 à 1522, et la peinture primitive niçoise*, Nice, Serre, 1991, 259 p. ; Germaine et Pierre Leclerc, *Louis Bréa, un poème de l'unité*, Tours, Mame, 1992, 221 p. ; Claire-Lise Schwok, *Louis Bréa. ca 1450-ca 1523*, Paris, Arthéna, 2005, 255 p.

101. AD Alpes-Maritimes, 4 T 6.



Dans ce domaine, la coopération entre le pouvoir laïc et le pouvoir religieux connaît une évolution liée au climat politique de laïcisation et à la personnalité de l'évêque de Nice, Mgr Henri Chapon¹⁰², qui sera un des opposants majeurs à la nouvelle législation. Ainsi, en 1903, l'attention du Président du conseil est attirée sur la vente¹⁰³ d'objets mobiliers sans autorisation par le conseil de fabrique de la cathédrale Sainte-Réparate. En effet, la cession de tout objet antérieur à 1830 doit être autorisée. Le directeur général des Cultes évoque « un grand nombre d'objets mobiliers dont

plusieurs présenteraient un véritable caractère artistique ». Or, après enquête, il s'agit en fait d'une chaire épiscopale ruinée, d'anciennes chasubles brodées, d'un panneau brodé de perles et d'une boiserie sculptée. L'évêque conclut qu'il s'agit « d'objets mobiliers hors de service et impropres au culte ». Le prélat, d'origine bretonne et au caractère trempé, voit dans cette suspicion un affront et utilise l'affaire du « Baiser de paix » pendant tout l'été 1905 comme une forme de rétorsion, voire de revanche.



Chef-d'œuvre d'orfèvrerie de la Renaissance, le « Baiser de paix » ou *osculum*, en émail translucide, argent doré et niellé est au cœur d'une polémique. Il a été donné en 1818 par le roi Victor-Emmanuel au chapitre, pour symboliser le retour du pouvoir légitime et sert de reliquaire, car il est orné d'un fragment d'os de saint Bassus, un des patrons du diocèse. En raison de travaux importants de restauration de la cathédrale niçoise à compter de 1901, le conseil de fabrique devant rénover l'intérieur, décorer le chœur et le dôme, restaurer le trône épiscopal, faire réparer le grand orgue, décide de vendre l'objet d'orfèvrerie sacrée, retrouvé par le curé « mêlé à d'autres objets mis au rebut ». L'évêque considère que cet objet n'est plus en usage dans la liturgie et le fait expertiser par l'architecte départemental qui en révèle la valeur considérable, soit 30 000 francs. Le conseil municipal accepte la cession. C'est alors que le conseil de

fabrique et l'évêque décident de démarcher tour à tour, dans un esprit de concurrence, un grand antiquaire parisien, le Musée du Louvre et le Musée de Cluny,

102. Sur Mgr Chapon, Jean-Louis Gazzaniga, « Mgr Henri Chapon, évêque de Nice, dans la tourmente des relations Église-État », *Nice historique*, 2005, n° 3, p. 171-179.

103. AD Alpes-Maritimes, 5 V 1.

spécialisé dans le Moyen Âge artistique. On se rend compte alors singulièrement que l'objet est classé depuis le 6 juin 1902 ; aucune vente ne peut être réalisée tranche le ministre et l'État doit participer encore plus aux frais de rénovation de la cathédrale. Le baiser de paix reste à la cathédrale, Mgr Chapon d'une certaine façon jubile, mais pour peu de temps.

La protection *de jure* conséquence de la Séparation des Églises et de l'État

C'est en effet la Séparation de l'Église et de l'État qui permet aux objets d'art cultuel de bénéficier désormais d'une protection avérée. Pourtant, la question est délaissée par les spécialistes, dont Bernard Cousin¹⁰⁴, et il faut se référer aux mémoires du dernier directeur des Cultes au ministère, collaborateur précieux d'Aristide Briand, Louis Méjean, pour trouver des éléments de réflexion¹⁰⁵. On connaît les étapes, après le vote de la loi du 5 décembre 1905 et le décret d'application du 26 mars 1906. L'évêque de Nice tente de s'appuyer sur le traité du 24 mars 1860 garantissant la propriété notamment des biens culturels et revendique leur propriété et leur usufruit. La jurisprudence le désavoue en première instance en 1907, en appel en 1909. Aussi, c'est à l'occasion des inventaires effectués en 1906 auxquels procèdent les agents de l'Administration fiscale de l'Enregistrement et des Domaines que les listes des biens immeubles et meubles mis sous séquestre le 14 décembre en l'absence de création d'associations culturelles sont publiées par commune dans le *Journal Officiel* en 1909 et 1910. L'article 5 de la loi de séparation est déclaré applicable aux biens paroissiaux des anciens États sardes. Or, les biens meubles, dont les objets de culte, ne sont pas détaillés, seule la numérotation figure ; il faut se référer aux procès-verbaux d'inventaire pour mesurer l'intérêt artistique des tableaux, statues et autres vêtements liturgiques. Deux seules exceptions : l'ensemble du canton de la montagne Villars¹⁰⁶ où tout est scrupuleusement détaillé, que ce soit à Massoins (un banc en bois), à La Tour (un lustre en cuivre) ou à Tournefort (un chemin de croix en papier peint), et la seconde, la cathédrale, avec justement le « Baiser de paix ». D'ailleurs, lors de la rédaction contradictoire en la présence des membres du clergé et des fabriciens, on voit que les formules varient. À Nice, on mentionne : « objets mobiliers », à Lantosque : « objets affectés au culte », à La Bollène : « objets du culte », à Vence : « mobiliers servant à l'exercice public du culte ». Le directeur départemental de l'Enregistrement unifie en biffant les procès-verbaux d'une encre rouge rageuse ne laissant que la mention « objets mobiliers ». Il ne doit pas être mécontent de raturer pour la cathédrale l'origine du « Baiser de Paix » « Don royal sarde » qui du reste a été entreposé, dit le clergé, caché rétorque l'Administration, dans un coffre de banque.

104. Bernard Cousin, *La Séparation des Églises et de l'État*, DES, Histoire, Nice, 1967, 216 f.

105. Louis-Violette Mejan, *Contribution à l'étude de la séparation des Églises et de l'État jusqu'aux préliminaires législatifs du régime actuel*, thèse, lettres, Aix, 1959, 588 f.

106. AD Alpes-Maritimes, 3 V 345.

Ces inventaires doivent permettre des procédures de revendication par les auteurs des libéralités¹⁰⁷ ou par leurs ayants droit en ligne directe seule ; les actions en reprise ou en revendication sont très rares en raison notamment des délais, six mois à compter de la publication : ici à Aspremont deux bancs en bois, là à Mouans-Sartoux un tableau donné par le marquis de Sartoux, à Cagnes la bibliothèque, à Roussillon un cœur en or, mais aussi une statue du Sacré-Cœur, à Touët-de-Beuil une nappe en crochet ou, plus insolite, le pavement de la chapelle du Ray à Nice. Les seules revendications coordonnées le sont dans la paroisse niçoise de Notre-Dame, paroisse des hivernants, sous le commandement, peut-on dire, du curé, le chanoine Crépeaux, ancien officier d'artillerie. Mais, pour la plupart, les biens meubles contemporains sans grande valeur artistique ne figurent pas dans le séquestre.

Une fois l'acmé retombée, le pouvoir se préoccupe d'une protection accrue des objets d'art religieux devenus propriété des communes. Il dispose de la loi de 1887 en quelque sorte réactivée et de l'article 13, car les conditions de conservation sont souvent précaires. La vierge de douleur de La Penne (1639) a dû être descendue sur le sol à cause de l'humidité des murs et ne peut être photographiée. Dans un délai de trois ans, le ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts doit procéder au classement définitif des objets présentant, « au point de vue de l'histoire et de l'art, un intérêt suffisant ». À cette occasion, ce qui deviendra le service des Antiquités et objets d'art s'étoffe sous la direction de son conservateur, l'archiviste départemental, qui doit procéder à un recollement tous les quatre ans, dans les conditions d'accès difficiles de certaines chapelles rurales, notamment dans le Haut-Var ou la Haute-Vésubie.

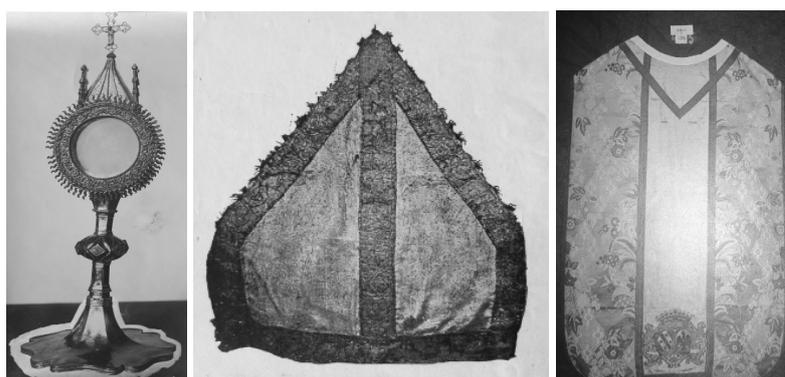


Les grands classements de biens meubles et des immeubles par destination datent de 1908 et 1910¹⁰⁸. Les calices médiévaux sont classés : celui de Lantosque, dans la Vésubie, en argent doré et émaux translucides daté du XV^e siècle, les ostensoirs, s'ils portent, comme à Carros, au bord du Var, les armoiries épiscopales, en l'espèce, celles de Mgr Godeau, évêque de Grasse au XVIII^e, la mitre de saint Basus conservée à Nice, les ornements complets portant les armoiries des donateurs : les comtes de Roure au XVIII^e. Si à Saint-Martin-Vésubie, la chape en velours de Gênes à ramages polychromes dorés est classée, c'est parce qu'elle a été donnée en 1564 par le duc Emmanuel-Philibert. Les chandeliers, comme ceux de Clans en bois sculpté du XVII^e, les bustes reliquaires sont protégés, tels ceux de saint Véran et saint Lambert en bois du XVI^e dans la cathédrale de Vence. Les missels comme à Isola, avec un exemplaire du XVIII^e à couverture de soie brochée d'or, aux armes des Ramin, famille de notables, plus

107. Olivier Vernier, « Les fondations pieuses face à la séparation des Églises et de l'État dans les Alpes-Maritimes », *Recherches Régionales*, 1980, n° 2, pp. 107-120.

108. Pour un autre exemple méridional, Hélène Palouzié (dir.), *Mémoires d'orfèvres : l'orfèvrerie classée monument historique des églises du Languedoc-Roussillon*, Paris, Somogy, 2011, 347 p.

rarement les ex-voto sont classés comme celui à Guillaumes commémorant l'incendie de la ville en 1680. Sont protégés les plats à offrande, tel « Le raisin de la terre promise » en cuivre à Coursegoules ou les cloches de Valdeblore datées de 1452 et 1500. Quant à la croix processionnelle en argent repoussé conservée à Saint-Martin d'Entraunes et datée de 1517, on y a ajouté, c'est aussi son intérêt, en 1718, les armes de Savoie. Les appuis de communion exécutés au XVI^e siècle pour l'église de Touët-du-Var sont dessinés, par l'archiviste, de même pour les dais de procession de Roquebillière. Certains objets figurant dans les inventaires de classement sont insolites, mais symboliques d'une histoire régionale mouvementée, telle la hampe de croix formée à partir de celle d'un drapeau turc pris à la bataille de Lépante (1571) conservée à la basilique Saint-Michel de Menton. Les œuvres picturales, peintures murales et retables qui servaient à édifier les fidèles sont classés systématiquement et leur étude permettra des expositions niçoises ou nationales, mais souvent les communes auront des difficultés à les récupérer : c'est le cas en 1933 pour la petite commune de Gréolières dans la zone de la montagne grassoise à propos du retable de la crucifixion du XVI^e siècle, des scènes de la vie du Christ et de la Vierge (XVII^e siècle) prêtés à la Société des Beaux-Arts de Nice en 1923, ou encore le retable de Bréa de l'église paroissiale des hivernants de Cimiez. Ces objets illustrent de nombreux travaux de recherche et ouvrages de vulgarisation à l'intention des touristes comme *La Provence niçoise* de l'académicien Gabriel Hanotaux¹⁰⁹ en 1928. La carte postale véhicule volontiers ces objets d'art, comme à Marie la vierge glorieuse, statue en bois sculpté du XVIII^e, la statue de Notre-Dame de Fenestres du XIII^e siècle à Saint-Martin-Vesubie ou à Utelle le retable de l'Annonciation daté du XVI^e siècle. Si de nombreux objets de culte quittent les églises pour les musées, il faut signaler enfin le contre-exemple des trois Rubens du cycle de La Croix de l'hôpital de Grasse provenant du legs Perolle de 1827, assurés pour 100 000 francs en 1901 et qui orneront au XX^e siècle un des murs latéraux de la cathédrale de Grasse¹¹⁰.



109. Gabriel Hanotaux, *La Provence niçoise*, Paris, Hachette, 1928, 159 p.

110. AD Alpes-Maritimes, 1 X 137.



En conclusion, on peut évoquer le devenir à l'époque contemporaine des objets d'art culturels classés en précisant trois points qui concernent la Seconde Guerre mondiale, la réorganisation administrative et en quelque sorte un certain œcuménisme. D'abord, la difficile période de la Seconde Guerre est paradoxale dans ce domaine aussi : dès le 29 novembre 1935, soit quatre années avant le déclenchement du conflit, est prévue « l'évacuation¹¹¹ en cas de conflit dans les départements frontières »¹¹² des objets d'art vers un département de l'Ouest ou du Sud-Ouest, dit « département de correspondance ». Mais singulièrement, dans le plan de 1935, hormis les objets de culte exposés dans les musées de Nice, Cannes, Menton, Grasse

111. Sandrine Ruelle-Faraut, *Les Musées en province de la Révolution à la Libération (1789-1945) : l'exemple du Sud-Est et de la Corse*, thèse, droit, Nice, 2015, f. 437 sq.

112. AD. Alpes-Maritimes, 4 T1, dossier 3.

et Antibes, seuls les deux primitifs de l'église de Biot à côté d'Antibes sont prévus pour l'évacuation. Ces œuvres doivent être évacuées sur la Lozère (Meyrueis) en passant par le château de Tarascon, l'opération étant sous la responsabilité du conservateur de la Bibliothèque municipale de Marseille. Le célèbre « Baiser de Paix » ira lui dans le château de Vérignon, la commune la moins peuplée du Var, et réintégrera les collections publiques à la Libération. Ensuite, il faudra attendre la réforme des institutions de la Culture sous la V^e République avec le ministère emblématique d'André Malraux¹¹³. Les Antiquités et objets d'art sont réformés en raison notamment des transformations de la liturgie suivant les décisions du concile Vatican II ou parfois les précédant, et laissent à la seule initiative des desservants les modifications à apporter aux lieux de culte. Sur le plan de l'art sacré, il y a un risque certain, car on ne pouvait demander à des prêtres d'avoir une compétence en archéologie ou en histoire de l'art ; la plupart étaient désemparés, ignorant la façon de procéder légalement sans risquer de se faire accuser de simonie, voire d'iconoclastie. Certains se tournèrent vers les sociétés savantes (à Nice vers la Société des Sciences, Lettres et Arts, vers *l'Academia Nissarda*, à Grasse, vers la Société scientifique et littéraire de Cannes et de l'arrondissement de Grasse) ou vers les musées municipaux : Nice, Cannes, Antibes, Grasse, Menton). Mais d'autres n'eurent pas ces scrupules et si l'on retrouva — sans grand dommage pour l'histoire de l'art sacré — des statues stéréotypées et en série en plâtre polychrome de style saint-sulpicien chez les brocanteurs, des antiquaires lyonnais ou parisiens proposèrent des débredinoires bourbonnais, pierres médiévales percées d'un trou censées permettre la guérison des troubles mentaux...

C'est alors que l'État intervient. Des arrêtés préfectoraux¹¹⁴



des années 1964 et 1965 aussi bien à Lyon, Nice, Chambéry ou Annecy s'appuient sur la loi municipale du 3 avril 1884, en ce qui concerne la propriété communale et l'exercice de la tutelle des préfets, ainsi que sur la loi du 2 janvier 1907 concernant l'exercice public du culte, et sur des circulaires des ministres de l'Intérieur et des Affaires culturelles attirant la vigilance des préfets sur la répression des vols qui se multipliaient surtout en zone rurale et sur les aliénations

abusives en méconnaissance de la lourde procédure pour la désaffectation du mobilier. Enfin, dans une région où le catholicisme domine, ce sont d'évidence des objets du culte catholique qui furent classés, et le judaïsme ne fut pas concerné : aucune hanoukka ou chandelier à 9 branches, aucune bimah, estrade où se lit la thora ne furent protégées ; en revanche, on peut signaler une singulière plaque datée de 1724 en marbre évoquant l'islam sur le port de Villefranche-sur-Mer et

113. La période Malraux emblématique peut être nuancée en province ; Jean Rigaud, *L'Exception culturelle : culture et pouvoirs sous la V^e République*, Paris, Grasset, 1995, 298 p. et la thèse d'Ecole des Chartes de Laurent Girard, *Grandeur et misère du patrimoine : d'André Malraux à Jacques Duhamel*, Paris, Comité d'histoire du ministère de la culture, 2003, 380 f., Frédéric Poulard, *Les Musées de collectivités, les conservateurs et la mise en œuvre des politiques culturelles*, thèse en sociologie, Paris I Panthéon-Sorbonne, 2005.

114. Voir en ce sens Philippe Siguret, « La Commission des Antiquités et objets d'art de l'Orne, 1964-1965 », *Bulletin principal de la Société Historique et Archéologique de l'Orne*, 1965, t. LXXII, p. 1.

rappelant que, parmi les galériens de la Maison de Savoie, figurèrent des pirates barbaresques qui purent exercer leur culte. L'originalité de notre région, devenue lieu de villégiature à compter du XIX^e siècle pour l'ensemble de l'aristocratie et de la ploutocratie européenne et même mondiale, se répercute dans l'art religieux. Le temple de la paroisse niçoise protestante de tradition réformée du Saint-Esprit est un des seuls en France à avoir ses façades latérales ornées de vitraux polychromes dits « archéologiques » représentant notamment la Vierge, car le bâtiment fut à l'origine en 1887 une église épiscopaliennne américaine construite par les mécènes milliardaires Vanderbilt et autres Rockefeller en résidence sur la Côte d'Azur. Beaucoup plus près de nous, l'ensemble des objets et du mobilier dont l'iconostase des églises orthodoxes de Nice édifiés sous le régime sarde et au début du XX^e siècle fut classé en 2008, en pleine action de revendication par l'État russe ; le contentieux d'ailleurs se poursuit. Une fois encore, l'objet de culte même et surtout classé redevenait objet de polémique.



Table des matières

CHRISTIAN SORREL, Avant-propos	I
Table des auteurs	III
I. Principes, débats, conflits	1
ELISA MONGIANO, Entre gallicanisme et tradition italienne : la mort civile des religieux dans les États de Savoie (XVI ^e -XIX ^e siècles)	3
BÉNÉDICTE DECOURT HOLLENDER, Les relations du Sénat de Nice avec les autorités ecclésiastiques du comté au XVIII ^e siècle : entre opposition et protection	17
FRÉDÉRIC MEYER, Chambéry, Turin, Paris, Avignon. Le réseau dévot de François Bertrand de La Pérouse au XVII ^e siècle	31
MARIO RIBERI, Carlo Vittorio Ferrero Della Marmora : un évêque piémontais face à la politique religieuse de Napoléon	45
MICHELE ROSBOCH, Il giuramento degli ecclesiastici nel Piemonte della Restaurazione	59
PAOLA CASANA, Le clergé subalpin et les lois Siccardi	77
CHRISTIAN SORREL, Une concertation épiscopale inédite : les réunions de la province ecclésiastique de Chambéry (1849-1853)	87
ENRICO GENTA, Il dibattito parlamentare sulla legge Cavour-Rattazzi (1855)	105
ALBERTO LUPANO, Stato, Chiesa e <i>Risorgimento</i> nell’opera dell’ultimo canonista sabaudo : Giovanni Nepomuceno Nuytz	117
SYLVIO HERMANN DE FRANCESCHI, Le spectre turinois d’un renouveau du gallicanisme et du fébronianisme. La condamnation romaine des thèses juridictionalistes du canoniste Giovanni Nepomuceno Nuytz (1851)	139
JEAN-CHRISTOPHE BARBIER, Un disciple original et oublié de Joseph de Maistre : le philosophe lyonnais Antoine Blanc de Saint-Bonnet (1815-1880)	159

II. Minorités, institutions, pratiques	169
YVES KRUMENACKER, Les Églises réformées entre Savoie et France (XVI ^e -XVIII ^e siècles)	171
BRUNO BERTHIER et NOËL SIMON-CHAUTEMPS, Politique religieuse et déplacements de populations dans les États de Savoie à la fin du XVII ^e siècle : La colonisation des vallées vaudaises par les catholiques savoyards	185
SIMONE BARAL, Valdesi e protestanti in Piemonte tra Restaurazione ed emancipazione	203
SIMONETTA TOMBACCINI VILLEFRANQUE, Israélites, anglicans et protestants sous la Restauration : l'exemple niçois	217
FRANCK ROUBEAU, Une institution religieuse très politique : le séminaire de Chambéry sous le Premier Empire	233
ANDREA PENNINI, La reconstruction des ordres réguliers dans le Piémont de Victor-Emmanuel I ^{er}	243
CINZIA SULAS, L'éducation jésuite comme <i>instrumentum regni</i> pendant la Restauration au Piémont. Le cas du Collège-internat de Novare sous la direction de Luigi Taparelli d'Azeglio (1818-1822)	257
JEAN-YVES JULLIARD, Les régences vicariales en Savoie au XIX ^e siècle : une institution scolaire ecclésiastique originale ?	275
MARC ORTOLANI, Les cloches du comté de Nice sous la Révolution. Traditions religieuses, enjeux politiques et pratiques institutionnelles	289
FRANCESCO AIMERITO, Prove generali di eversione dell'asse ecclesiastico : la « trasformazione » della Compagnia di San Paolo di Torino (1848-1853)	315
MARIA-ANNE PRIVAT-SAVIGNY, La politique de l'Administration des Cultes envers les diocèses de Savoie : le cas du financement des pontificaux pour les cathédrales (1860-1880)	337
OLIVIER VERNIER, À propos du Baiser de paix de la cathédrale de Nice : de l'objet de culte à l'objet d'art religieux dans les Alpes-Maritimes (1801-1930)	349
Table des matières	369

Achévé d'imprimer
le 31 janvier 2017
sous les presses de **Serre Éditeur**
23, rue de Roquebillière — 06359 Nice Cedex 4

🌐 www.serre-editeur.fr
✉ info@serre-editeur.fr
🌐 www.nicerendezvous.com

Imprimé dans l'Union Européenne

Dépôt légal : 31 janvier 2017