

CLAUDIA GIURINTANO

GIOACCHINO VENTURA E NAPOLEONE III:
«LA RÉSURRECTION DE L'EMPIRE COMME
CELLE DU JOUR DE PÂQUES» (1857-1859)

1. *Dalla Sicilia alla Francia*

L'8 marzo 1955, il fondatore del Partito popolare italiano, Luigi Sturzo, nelle sue conversazioni con Gabriele De Rosa (1982: 24), suggeriva che «in una storia dei cattolici dell'Ottocento» si sarebbero dovuti ricordare, tra gli altri, Antonio Rosmini¹ e Gioacchino Ventura (1792-1861). E raccomandando, con insistenza, al giovane studioso un volume non biografico, ma sull'azione politica del teatino palermitano, Sturzo aveva definito l'esperienza di Ventura «alla corte di Napoleone III» come una fase di «involuzione» (De Rosa 1982: 58) del suo pensiero politico.

Traendo spunto da questa valutazione sturziana, nelle pagine che seguono si cercherà di esaminare le riflessioni di Ventura sul colpo di Stato del 2 dicembre² e, in particolare, i giudizi politici espressi nelle prediche del 1857 tenute presso

¹ Interessante il giudizio che nel 1830 Rosmini espresse su Ventura in una lettera indirizzata a G. F. Zaniboni: «Io lo [Ventura] stimo davvero: ma il suo stile e il suo pensare è un falso continuo di Bonald e di De Maistre». Lettera del 13 agosto 1830 citata in Andreu (1961: 63). Sul confronto tra Ventura e Rosmini si veda: Muratore (1991: 145-162).

² Dopo il colpo di Stato del 2 dicembre centinaia furono i testi di condanna e di denuncia. Tra questi *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* pubblicato da Marx nel 1852; il noto *Napoléon le Petit* di Hugo, edito nello stesso periodo, e l'«interpretazione contraddittoria» di Proudhon espressa nell'opera *La révolution social démontrée par le coup d'État du 2 décembre*. Se Hugo si era limitato a fare «un'invettiva amara e piena di sarcasmo», Proudhon aveva rappresentato quell'evento, secondo Marx, come «il risultato di una precedente evoluzione storica», trasformando l'evento del 2 dicembre «in una apologia storica dell'eroe del colpo di stato». Marx, al contrario, aveva cercato di mostrare come «in Francia la lotta di classe [avesse creato] delle circostanze e una situazione che [avevano reso] possibile a un personaggio mediocre e grottesco di far la parte dell'eroe». Su questi aspetti si veda Bravo (2003: 3-22).

la cappella imperiale delle Tuileries, al fine di comprendere i motivi che spinsero il teatino palermitano a esaltare, dopo l'entusiastica adesione agli ideali del '48, il Secondo Impero come consacrazione di un disegno divino finalizzato a conservare la sovranità, a sostenere la Chiesa, respingere l'avanzata di una democrazia aperta alle istanze socialiste.³

Giova ricordare che dopo l'ingresso nella comunità religiosa dei Teatini di Palermo e un periodo d'intensa attività di pubblicista trascorso a Napoli dal 1819,⁴ Ventura aveva ricevuto nel giugno del 1824 la carica di Procuratore generale dell'ordine con il conseguente trasferimento a Roma.⁵

³ Di questo parere era, ad esempio, Auguste Comte che aveva manifestato la sua adesione trionfalistica al governo del 2 dicembre per respingere l'avanzata *demo-soc*, ma rispetto a Ventura Comte aveva finalizzato la dittatura al raggiungimento di una società positivista. Su Comte e il bonapartismo Cfr. De Boni (2003: 49-73). Si veda anche Larizza (1999: 533-549).

⁴ Sul periodo napoletano si vedano in particolare Pastori (1997); Scarpato (2017: 605-643). A Napoli Ventura, vicino al principe di Canosa e alla sua politica reazionaria, traduce l'opera *Du Pape* di De Maistre, la *Legislation primitive* di Bonald, *l'Essai sur l'indifference en matière de religion* di Lamennais. Nel maggio 1820 fonda *l'Enciclopedia ecclesiastica e morale*, un successo editoriale con circa settantamila fascicoli diffusi nel Regno delle due Sicilie. Scoppiati i moti liberali del 1820 Ventura interpreta quegli eventi come un pericolo per gli istituti religiosi. Ne *Lo spirito della rivoluzione relativamente agli ordini regolari*, attribuendo agli ordini regolari il ruolo di supporto per l'equilibrio sociale, non mancherà di presentare una difesa della Compagnia di Gesù, soprattutto in riferimento all'educazione, tanto da scrivere: «finché l'educazione non torni nelle loro mani, la società avrà sempre di che dolersi sopra d'un punto della più alta importanza per la pubblica morale». Cfr. Ventura (1925: 22).

⁵ A Roma fu nominato da Leone XII professore di diritto pubblico ecclesiastico alla Sapienza. Le lezioni costituiranno l'opera *De Jure publico ecclesiastico commentaria* il cui fondamento teocratico suscitò le dure reazioni diplomatiche delle corti europee tanto da costringere Ventura a rinunciare al suo insegnamento. (Cfr. Andreu (1961: 47-56); sulle lezioni di diritto pubblico ecclesiastico mi permetto rinviare a Giurintano (1993: 241-258). Si fece sostenitore dell'indipendenza della Sicilia insorta contro Napoli e sull'argomento scrisse nel 1848 tre memorie: *Memoria pel riconoscimento della Sicilia come stato sovrano*, *Menzogne diplomatiche*, *La questione sicula nel 1848*. Mutando la sua posizione sull'obbedienza attiva e la resistenza passiva, con espliciti riferimenti tomistici e neoscolastici, sosterrà il diritto del popolo a insorgere contro il principe-tiranno. L'insurrezione siciliana era la legittima, giusta, legale e santa opposizione a un potere oppressore come quello di Ferdinando II (Cfr. Mesana Virga 1990; Giurintano 2011).

Lo spazio a disposizione mi costringe a tralasciare la ricca biografia di Ventura. È d'obbligo però almeno un cenno all'importante, e sofferto, rapporto con l'abate Lamennais.⁶

Dopo una prima condivisione delle dottrine di Lamennais, Ventura aveva contestato le posizioni assunte da *L'Avenir*⁷ - apparso nell'estate del 1830 - sulla rivoluzione in nome della religione. L'acuto conflitto si era attenuato in occasione dell'ospitalità offerta a Sant'Andrea della Valle in attesa che Lamennais fosse ricevuto dal papa. Dietro le vicende che coinvolsero l'abate francese, Ventura riuscì a leggere la serietà nella vocazione religiosa, la sincerità e le rette intenzioni, fino alla fine, dinanzi al rifiuto di ogni ritrattazione. Caduto però nel sospetto di complicità con il bretone, Ventura dovette rinunciare alla rielezione a generale dell'Ordine dei Teatini e ad allontanarsi da Roma.

A Modena, dove si recò, ospite della famiglia Riccini, dettò a un amanuense l'opera *Dello spirito della rivoluzione e dei mezzi di farla terminare*⁸ nella quale, un anno dopo l'enciclica di Gregorio XVI *Mirari vos*, fedele agli insegnamenti del cattolicesimo liberale di Lamennais, sostenne la necessità di sottrarre lo spirito di libertà dalla sua matrice giacobina e di affermare la libertà come effetto del cristianesimo. Ma era troppo audace affermare pubblicamente l'indipendenza della Chiesa, le libertà individuali, di coscienza, di insegnamento, di stampa. Il testo sarebbe rimasto inedito sino al 1998, anche se alcune parti del manoscritto furono inserite nel 1848 nella *Memoria per lo riconoscimento della Sicilia come stato sovrano e indipendente*.

⁶ Oggetto dell'interesse di numerosi studiosi, si rinvia almeno a Mayeur (1991: 525-533). La prima rottura tra Ventura e Lamennais si ebbe a seguito del duro articolo che Ventura pubblicò sul giornale di tendenze gallicane *Gazette de France*, per contestare le "dottrine", «la mauvaise tendance politique», della rivista *L'Avenir*, segnalando, tuttavia, il merito di aver ostacolato i "piani" del governo di «annientare» la religione cattolica in Francia e di condurre la lotta contro il gallicanesimo. Cfr. *ivi*: 529.

⁷ Sul programma riformatore de *L'Avenir* cfr. Milbach (2015: 62-74).

⁸ Tra i numerosi lavori di Guccione sul pensiero politico di Ventura si ricorda, in particolare, la curatela dell'inedito del 1833 (1998) e il saggio del 2015. Per una sintetica ricostruzione dell'opera mi permetto rinviare a Giurintano (1999: 121-128).

Tornato a Roma, grazie all'intercessione del duca di Modena presso Gregorio XVI, Ventura trascorse una vita riservata e dedita allo studio e alla predicazione. Con l'elezione di Pio IX nel giugno del 1846, il religioso siciliano fu chiamato dal pontefice come «collaboratore e consigliere nel delicato periodo della riforma liberale» (in Ventura 1988: 40).

Rimasto a Roma dopo la proclamazione della Repubblica e la fuga di Pio IX a Gaeta, fu eletto all'Assemblea costituente della Repubblica. Non vi prese mai parte, anche se inviò una proposta di legge finalizzata a salvaguardare i diritti del pontefice (ivi: 44).

Nominato ministro plenipotenziario e commissario straordinario del Governo palermitano⁹ presso la Corte di Roma, egli aveva – agli occhi della curia romana – commesso l'errore di approvare la Repubblica romana, benché per sua stessa dichiarazione egli avesse riconosciuto quel governo come «esistente di fatto», ma senza «alcun diritto». A tal proposito, va ricordato che quando, nella seconda metà dell'aprile 1849, le truppe francesi sbarcarono a Civitavecchia per restaurare il governo pontificio, Ventura ebbe il coraggio di informare il colonnello Le Blanc e Fortin Janson che se i francesi si fossero avvicinando a Roma con le armi, avrebbero finito per dare «alla repubblica morente una forza, una consistenza» che essa non aveva più. E avvertiva: «mettendo da parte la quistione politica, il popolo si farà un dovere di resistere alla forza con la forza, le donne stesse combatteranno contro di voi [...] A mio avviso – egli precisava – il Papa rientrerà prossimamente a Roma richiamato da' voti del suo popolo; se vi entra in mezzo delle vostre baionette, avrà bisogno per molti anni di esse per potervi mantenere» (Cultrera 1877: 102). L'opinione di Ventu-

⁹ Cultrera chiarisce che la nomina a ministro plenipotenziario e commissario straordinario alla Corte di Roma, Archimandrita di Messina e Pari spirituale del Regno era stata sottoposta da Ventura al Pontefice. Ma Pio IX non poteva esplicitamente consigliare al teatino di accettare tale carica poiché si sarebbe inimicato il re di Napoli riconoscendo un governo sorto da un'insurrezione, e, al tempo stesso, non poteva consigliarne il rifiuto poiché avrebbe, così facendo, interrotto i rapporti tra Santa Sede e Sicilia. La riposta di Pio IX fu di confidare nella sua «saviezza e zelo per la Chiesa» rimettendosi interamente alla scelta di Ventura.

ra, tuttavia, giunse al maresciallo Oudinot solo tre mesi dopo, quando i francesi avevano già fatto il loro ingresso a Roma.¹⁰

Decise di ritirarsi dalla vita politica. Pagò i suoi “errori” con la messa all’Indice del *Discorso pei morti di Vienna* (maggio 1849),¹¹ - dedicato agli studenti e agli operai rivoluzionari vittime della repressione asburgica, - e con l’esilio, iniziato a luglio a Marsiglia, proseguito poi a Montpellier e a Parigi, conclusosi alla sua morte, avvenuta a Versailles il 2 agosto del 1861.¹²

Ventura non aveva scelto la Francia come luogo definitivo del suo “esilio”, benché, come osserva Raymond Darricau (1963: 4), la sua formazione, i suoi gusti e le sue amicizie lo attirassero verso quel Paese. Da Marsiglia, dove giunse con un «passaporto inglese da emigrato romano valido anche per la Svizzera» (Andreu 1961: 123-124), il 27 luglio 1849 indirizzò una lettera a Massimo d’Azeglio, ministro degli Esteri piemontese, per chiedere un passaporto che gli consentisse di lasciare la Francia per trasferirsi a Genova presso la Chiesa dei Teatini di S. Siro. Nella lettera, egli chiariva di aver preso parte agli avvenimenti romani per impedire la Costituente, la proclamazione della Repubblica e la decadenza del papa. Precisa-va di non essere «un emigrato politico», di non essere «stato invitato a lasciare lo Stato romano da nessuna autorità».

Ventura non aveva voluto raggiungere l’Inghilterra o la Svizzera per evitare «la cattiva impressione» che la residenza in un paese protestante avrebbe prodotto negli ambienti romani. Ma la risposta di D’Azeglio dovette essere negativa poi-

¹⁰ Tra le principali ragioni che avevano spinto Luigi Napoleone Bonaparte a intervenire a Roma con le armi vi era innanzitutto la necessità di dare una risposta alla Francia reazionaria e clericale che lo aveva sostenuto politicamente; vi era poi un motivo di onore nazionale, di non poter tollerare una sconfitta e, soprattutto, era una «eccellente occasione» per affermare il suo potere ancora fragile. Su queste ragioni, si veda Beltrand, Frétigné, Giacone (2016: 191).

¹¹ Il discorso fu tenuto tre giorni dopo la fuga di Pio IX a Gaeta.

¹² La salma fu poi portata a Roma e tumulata a Sant’Andrea della Valle. Sulla biografia si rinvia a Cultrera (1877); Andreu (1961). Per una ricostruzione accurata del pensiero politico di Ventura si rinvia agli atti del Seminario internazionale a cura di Guccione (1991).

ché Ventura fu costretto a restare in Francia,¹³ cioè nella nazione, come scrisse nel 1823 nel *Saggio sulla vita e le opere di Bonald*, che «nel bene o nel male non conosce mediocrità».¹⁴ Il teatino siciliano mostrava in quelle pagine il primato della Francia che l'anno successivo, nell'*Elogio funebre di Pio VII*,¹⁵ avrebbe fatto da sfondo al rapporto tra il pontefice e Napoleone I, l'artefice del concordato del 1801 che aveva restaurato la religione in Francia.¹⁶ E anche se il «restauratore del cattolicesimo» aveva poi assunto le sembianze dell'oppressore e persecutore del papa, Ventura non poteva negare che la Francia era la «nazione, col genio della sua lingua, collo spirito del suo proselitismo [...] che esercita una grande magistratura e, [...] una specie di dittatura sugli spiriti europei». Evidenziando il primato della Francia scriveva: «Tutte le forze unite degli altri popoli potrebbero ben esse soggiogare l'Europa: la sola Francia però può *rivoluzionarla*, facendole cangiare sentimenti, opinioni ed idee» (Ventura 1844: 24). Pio VII, pertanto, incoronando Napoleone aveva reso un «grande servizio alla legittimità europea» (ivi: 38) difendendo i diritti del popolo a essere governato da un'autorità legale.

2. Napoleone I e Napoleone III

Pio VII aveva difeso il principio di legittimità e «si arrendette non già ai calcoli umani ed alle mire di privata ambizione, ma alle disposizioni superne ed alle ragioni di un grandissimo interesse europeo» (Ventura 1844: 48). Compiendo un atto rivoluzionario, come quell'incoronazione «vietata [...] dalle massi-

¹³ Cfr. il testo della lettera indirizzata a D'Azeglio è riprodotta in Andreu (1961: 124-125).

¹⁴ «Questa nazione [la Francia], che nel bene o nel male non conosce mediocrità, è la sola che può ridonare all'Europa quelle sane dottrine, che essa sola le ha tolto». Ventura (1823: XV).

¹⁵ Qui Ventura riprendeva alcuni temi già trattati nell'articolo *Sopra Buonaparte e sul Papa* (10 agosto 1821), in Ventura (1865: 167-188).

¹⁶ Sul rapporto tra Francia e cristianesimo Ventura scrisse anche l'articolo «La Francia nel suo rapporto col cristianesimo», pubblicato sul *Giornale ecclesiastico* di Roma, nel quale tra l'altro definiva la Francia «il primo ministro» di Dio. Cfr. Tesini (1988: 37).

me di ordinaria e particolare giustizia», (ivi: 47-48) il pontefice aveva combattuto la Rivoluzione, consentendo alla monarchia europea di risorgere dalle sue ceneri e di ristabilire la sovranità. A Napoleone, Ventura attribuiva, tra l'altro, il ruolo preparatorio nella restaurazione della stessa dinastia borbonica tanto da scrivere: «Sì, Napoleone Bonaparte rialzava, preparava, consolidava, senza forse pretendervi, un trono a Luigi che per lo suo meglio doveva ancora indugiare a possederlo» (ivi: 48).

Su Napoleone I il pensatore siciliano esprime dunque giudizi di ammirazione e di condanna. Da una parte è l'«Attila novello» la cui sconfitta aveva segnato il trionfo del pontefice perseguitato; dall'altra egli è lo strumento per garantire l'interesse pubblico europeo, un interesse che «esigeva che si rialzasse il trono di Francia, che doveva colla sua influenza rialzare tutti i troni [...]. Pel vantaggio adunque della Sovranità europea era di mestieri che l'unità del potere si ristabilisse in Francia da un figliuolo della rivoluzione in una maniera pubblica e solenne, come in una maniera solenne e pubblica dai figli della rivoluzione era stata distrutta: in una parola Bonaparte doveva essere coronato» (ivi: 47).

Trasferitosi nella nazione che «non conosce mediocrità», Ventura aveva scelto di risiedere a Montpellier perché qui non avevano trovato rifugio gli esuli italiani, con i quali non riteneva opportuno entrare in contatto.

Nella città della Linguadoca, ricevette la notizia della condanna del suo *Discorso funebre pei morti di Vienna*, e da qui dichiarò la sua accettazione rigettando e condannando «tutte e singole le dottrine, massime, espressioni e parole, che in detto libro, o in qualunque altro mio scritto si trovano o potrebbero in seguito trovarsi» (Cultrera 1877: 109).

Il clero francese conosceva bene gli interventi di Ventura nelle controversie filosofiche e teologiche del tempo e, come ricorda Jacques Prévotat, prima dell'estate del 1849 otto delle sue opere erano state già recensite e tradotte in francese. Si trattava di recensioni elogiative e approfondite che, semmai, criticavano aspetti della scrittura o gli «eccessi» romantici.

Dopo il '48, tuttavia, a tali riserve si aggiunse quella sulla posizione tenuta dinanzi alla rivoluzione romana (Prévotat

1991: 536). *L'Univers* di Veuillot, che aveva ospitato nelle sue pagine l'*Orazione funebre a Daniel O'Connell*,¹⁷ nel 1849 non nascose il disappunto per il comportamento «d'ennemis du pape» tenuto durante la proclamazione della Repubblica. Di diverso tenore i redattori cattolico-liberali del *Correspondant* che simpatizzavano per quello strenuo difensore del rapporto tra religione e libertà.

Il vescovo di Montpellier, monsignor Thibault, acquisita dal nunzio di Parigi l'informazione che su Ventura non vi fosse in corso alcuna censura ecclesiastica, decise di aprirgli il pulpito.

Durante l'Avvento del 1849, il religioso siciliano fu impegnato in un'intensa attività predicatoria presso la parrocchia di Sainte Eulalie. Secondo le testimonianze del nipote e biografo Paolo Cultrera, moltissimi francesi giungevano per ascoltarlo, pieni di così tanta ammirazione da perdonargli i difetti di pronuncia: «l'interesse del fondo – annotava Cultrera (1877: 117) - copriva ampiamente il difetto e l'imperfezione della forma».

Con il successo registrato nelle predicazioni in Sainte Eulalie, Ventura accettò di tenere nel 1850 il quaresimale nella chiesa di Saint Denis. A questo seguirono due discorsi a Béziers, città vescovile della diocesi, in occasione della festa del Corpus Domini e la predicazione nel ritiro ecclesiastico di Saint Pons.¹⁸

Nel febbraio del 1851, trasferitosi a Parigi, Ventura continuò e ampliò la sua attività di predicazione e di studio. Monsignor Sibour, divenuto vescovo di Parigi, in una lettera dell'agosto 1849 indirizzata a Pio IX aveva confessato il proprio imbarazzo per l'arrivo del teatino: «Je désirerais, - riferì al pontefice - dans son intérêt même, qu'il ne suivit pas cette pensée. Le séjour de Paris, où fermentent toutes les passions politiques, ne lui convient, [...]. Cependant, très Saint-Père,

¹⁷ Nell'*Elogio funebre a Daniel O'Connell*, Ventura aveva paragonato l'eroe irlandese al «genio della pace» e Napoleone al «genio della guerra». Cfr. Tesini (1991: 217-236).

¹⁸ Denunciato come predicatore di eresie, fu dichiarato ortodosso dal vescovo di Montpellier dopo un accurato esame di una commissione creata proprio per far chiarezza sulla questione. Cultrera (1877: 131-138).

s'il arrive parmi nous, [...] quelle conduite dois-je tenir à son égard? Est-il frappé d'excommunication ou d'interdit? Dois-je le traiter comme tel?». ¹⁹

Il pontefice rispose con una lettera da Gaeta del 1° settembre 1849 nella quale biasimava Ventura – definito uno dei «primi demagoghi d'Europa» - per avere «transformé sa chaire d'apôtre en tribune politique» (Prévotat 1991: 543). Pur nondimeno Sibour accordò a Ventura «i poteri necessari» (Cultrera 1877: 143).

A Parigi, andò ad abitare in rue Duphot 12, vicino la Madeleine, «in un modesto appartamento di seconda elevazione, adorno di belle immagini di Santi», divenuto presto sede di un piccolo cenacolo (ivi: 224-225). Qui riceveva non solo gli «italiani» in gran parte esiliati, ma anche francesi, come l'abbé Chantôme, Louis Doubet, Eugène Rendu e La Guérrière, uomini che avevano a cuore le sorti del Risorgimento.

Gli ambienti dell'aristocrazia e alta borghesia francese pare lo avessero così ben accolto da volerlo come loro commensale. Inviti che di solito il teatino declinava ²⁰ per motivi di salute, ma a detta del nipote anche per evitare di dover pagare «cinque o più franchi per l'affitto della vettura» (ivi: 227).

Charles de Montalembert, uno degli illustri uditori e assidui frequentatori – insieme al noto avvocato Pierre Antoine Berryer, all'ammiraglio Mackau, al vescovo Parisis - dei sermoni tenuti da Ventura alle 7 del mattino presso la Chiesa dell'Assomption o di Saint Louis d'Antin, ²¹ nel suo *Journal intime* esprime giudizi pieni di apprezzamento e di stima, tanto da sentirsi, non solo «ému et satisfait au plus haut degré», ²²

¹⁹ *Lettre de Mgr Sibour à Pie IX, 20 août 1849*, in Prévotat (1991: 542-543).

²⁰ Tra i tanti inviti ricevuti, Cultrera rammenta quello del ministro degli Affari Esteri Droujn de Lhuys e della duchessa di Penarandas.

²¹ Curato della parrocchia di Saint Louis d'Antin era il legitimista François Martin de Noirlieu, anche lui come Deguerry vicino al vescovo Sibour. Ordinato prete nel 1816 a Roma era stato sospettato di gallicanesimo. Cfr. Prévotat (1991:544).

²² Molte le attestazioni di apprezzamento: sull'analogia tra religione e luce, entrambe «nécessaires, accessibles, universelle et vrai»; sulla Trinità; sulla *femme adultère*; sulle «saintes femmes au Tombeau de Notre Seigneur». Cfr. Dimanche 6 Avril 1851, Montalembert (2006a: 396); Samedi 12 Avril 1851, ivi: 399; Dimanche 27 avril 1851, ivi: 404; Dimanche 14 Mars 1852, ivi: 539; Jeudi 8 Avril. Pâques 1852, ivi: 549. La prima domenica, come rammenta il

ma addirittura da preferirlo alle prediche di Lacordaire a Notre Dame: «quoique celui-ci [Lacordaire] – scrive nel suo diario – ait mis un peu moins de métaphysique et de politique que d'ordinaire dans son discours, je le trouve incommensurablement inférieur au Théatin». Ma poi aggiungeva: «Malheureusement on m'assure que celui-ci persévère dans ses aberrations politiques».²³ Il religioso siciliano appariva «spirituel, mais suffisant», pieno di una «aveugle confiance en lui-même».²⁴ E qualche volta i sermoni non erano privi di mediocrità,²⁵ o tali da suscitare stanchezza per la «éloquente et intarissable outrecuidance».²⁶

Sulle vicende politiche, inoltre, Montalembert non mancava di annotare nel suo diario la scarsa attendibilità del resoconto di Ventura sui fatti di Roma e di Sicilia, da lui giudicato «le moins pratique et le moins vrai».²⁷

Il 5 giugno 1853, ricevendo la visita di Ventura, Montalembert esprime un giudizio duro e sprezzante: «mélange extraordinaire d'élévation et d'absurdité, d'indépendance et de subordination aux plus sots préjugés. Il [Ventura] me dit entr'autres que l'Empereur a très bien fait de dépouiller la maison d'Orléans, laquelle avait fraudé l'Etat de son patrimoine».²⁸

Un Ventura, dunque, che dal 1851, dai temi esclusivamente filosofico-religiosi,²⁹ sembrava tornare a interessarsi alle questioni politiche, ma da una diversa prospettiva, rivelando

nipote Paolo Cultrera, predicò la Cananea, la seconda l'Emorroissa, la terza la Donna adultera, la quarta la Samaritana, nella quinta la Maddalena, nella domenica delle Palme sulle Sante donne al sepolcro, nella domenica di Quasimodo (Ottava di Pasqua) su Maria e Maddalena che ottengono con le loro preghiere la resurrezione di Lazzaro. Cfr. Cultrera (1877: 159).

²³ Dimanche 30 Mars 1851, Montalembert (2006a: 395).

²⁴ Dimanche 6 Avril 1851, ivi: 397.

²⁵ È il caso, ad esempio, della predica del 23 aprile 1854 presso la Chiesa Saint Louis d'Antin su *L'amour de Dieu*. Cfr. Montalembert (2006b: 58). Il *Journal intime* testimonia la conoscenza tra Montalembert e Ventura già nel 1851.

²⁶ Jeudi 1^{er} Mai - Ascension 1856, ivi: 293.

²⁷ Dimanche 6 Avril 1851, Montalembert (2006a: 397).

²⁸ Dimanche 5 Juin 1853, ivi: 678.

²⁹ Le meditazioni furono raccolte nelle opere *La raison philosophique et la raison catholique* e *De la vrai et de la fausse philosophie*.

l'abisso rispetto alle "predicazioni" sull'indipendenza della Sicilia insorta contro Napoli, sulla difesa dell'insurrezione siciliana del 1848.

Entrato in contatto con l'abate Gaspard Deguerry, curato della Madeleine, Ventura iniziò le conferenze sulla religione durante la Quaresima del 1854.³⁰ Queste predicazioni,³¹ tenute tutti i giovedì «à une heure et demie très précise» (Darri-cau 1963: 20), raccolte poi nel III volume de *La raison philosophique et la raison catholique* (1855), gli procurarono prestigio e consenso tanto da guadagnarsi, tre anni dopo, il ruolo di predicatore della Quaresima presso la Cappella imperiale delle Tuileries, alla presenza di Napoleone III (Cultrera 1877: 204).

3. *La predicazione alle Tuileries: uno "specchio" per Napoleone III*

Edite nel 1858, con l'introduzione del celebre pubblicitista ultramontano Louis Veuillot, e con il titolo *Le pouvoir politique chrétien*,³² le prediche "religiose e politiche", tenute davanti al "potere" per «instruire non pas l'homme, mais le Pouvoir»,³³ avevano lo scopo di analizzare l'origine, la dignità e i doveri del potere per rispondere alle esigenze del popolo e promuovere «la prosperità e l'incremento della famiglia cristiana, i suoi obblighi immensi di ogni tempo» (Cultrera 1877: 205). Uno *speculum principis* destinato a Napoleone III, che avrebbe suscitato lo sdegno di Montalembert, il quale, il 19 aprile 1857, avrebbe commentato «l'indigne sermon tenu par le Père Ventura à la Chapelle des Tuileries où il a osé comparer la résurrection de l'Empire à la résurrection de Notre Seigneur».³⁴

³⁰ Dopo la morte di Ventura, Deguerry gli succederà nelle predicazioni alle Tuileries dal 1861 al 1866.

³¹ L'ultima predica fu probabilmente tenuta il 5 ottobre 1858 nella chiesa di S. Sulpice in occasione delle nozze di Eugène Veuillot, fratello di Louis Veuillot. Cfr. Andreu (1961: 133).

³² Ventura (1858). L'opera ebbe una buona diffusione nelle librerie francesi e italiane, ma anche di alcune capitali come Madrid, Londra, Ginevra.

³³ Louis Veuillot, *Introduction*, in Ventura (1858: XIX).

³⁴ Dimanche 19 Avril 1857 – Quasimodo, in Montalembert (2006b: 425).

Con eccessi retorici, nonostante la brutale conquista del potere, che avrebbe segnato «in modo indelebile un'intera generazione»³⁵, Ventura, riecheggiando quasi l'esaltazione di Bossuet nei confronti del «nouveau Constantin», idealizzava la figura di quel Napoleone III che sarebbe stato ricordato dai francesi per lo «scandalo» di Sedan, e non – come oggi opportunamente riconsiderato in sede storiografica³⁶ – anche per la sua opera di modernizzazione svolta attraverso un'azione condotta sul versante della politica paternalistica, con uno sviluppo economico a servizio delle classi più disagiate.³⁷

Napoleone III nel tentativo di dare legittimità al suo impero aveva, secondo Ventura, contemporaneamente dato forza alla Chiesa in un momento in cui si vedevano gli effetti delle forze disgregatrici della Rivoluzione: «abbiamo avuto la buona fortuna – scriveva il religioso siciliano nel 1859 – di vedere che quella che siede in sul trono a Parigi, che che se ne dica, è in perfetta armonia co' principi del diritto pubblico cristiano» (Ventura 1988: 50).

Luigi Napoleone rappresentava l'uomo “eccezionale”, che aveva compreso che la sua missione andava ricercata non tanto nel “nuovo”, ma nell'antico (Ventura 1858: 561).

Chiamato a parlare dinanzi a cristiani che rappresentavano il “potere”, Ventura aveva precisato di non essere uomo di

³⁵ Si veda Cassina (2001).

³⁶ Come osserva Madeleine Rebérioux (2003), una serie di eventi - dal centenario della Comune di Parigi al bicentenario della nascita di Hugo - hanno contribuito a modificare l'immagine di Napoleone III. Sulla revisione della storia del Secondo Impero si vedano le biografie di Girard (1986); di Séguin (1991) in particolare il capitolo VII *Le rénovateur* (pp. 285-333) e il capitolo VIII *Le Libéral* (pp. 335-372); di Milza (2004) che giudica, tra l'altro, il Secondo Impero come una tappa nel processo di democratizzazione della Francia, un periodo che «a familiarisé les Français avec le vote » (ivi: 646). Si veda anche Cardini (2010).

³⁷ Almeno prima degli anni '60, Luigi Napoleone non aveva mostrato particolare attenzione alla rivendicazione della questione operaia. Vi erano stati solo alcuni provvedimenti «di riconoscimento e di finanziamento pubblico delle società di mutuo soccorso fra il 1850 e il '52, purché depoliticizzate»; le riforme sul lavoro del 1851 con i contratti di apprendistato, il divieto del lavoro di domenica e nei giorni di festa; la legge del 1° giugno 1853 sui *Conseils des prud'hommes*; la *Caisse des invalides du travail* e il diritto di sciopero. Cfr. De Boni (2003: 52).

partito, ma «prete»,³⁸ con l'obiettivo di occuparsi meno dell'uomo cristiano e più del potere cristiano: «je doit rappeler à ce Chrétien-Pouvoir la noblesse de son origine, la gravité de ses fonctions, la grandeur de ses devoirs» (Ventura 1858: 2). Napoleone III, come espressione di un governo umano, non poteva essere irreprensibile, senza colpe. Ventura assumeva il ruolo di pubblicista e non di moralista: «noi gli abbiamo detto dall'alto della cattedra – egli osservava – con la franchezza del sacerdote e lo zelo dell'amico, tutto quello che potea attendersi da noi nell'interesse della sua conservazione e della sua dignità» (Ventura 1988: 343).

L'Europa, secondo Ventura, aveva assistito a una «resurrezione politica» realizzatasi con la restaurazione dell'Impero francese. Se il primo impero aveva commesso degli errori nei confronti di alcune nazioni, il Secondo aveva provveduto a riparare quegli sbagli. Giova riportare la lunga citazione del confronto operato da Ventura tra errori commessi dal primo Impero e riparazioni del Secondo:

C'est un fait – egli spiegava – que le premier Empire se fit soupçonner de s'être allié à la révolution pour dépouiller l'Eglise; c'est également un fait que le second a bravé le reproche que la révolution lui aurait fait combattre pour l'obliger à respecter les propriétés de l'Eglise. Le premier Empire [...] conquérant et expansif, fut l'épouvante des peuples; le second, conservateur et désintéressé, en a été l'espérance. Le premier Empire excita bien des mécontentements, le second n'a réveillé que des sympathies, même parmi ses rivaux. Le premier Empire fit trembler la terre, le second parut l'affermir. Le premier Empire subsista par la raison de la force, le second subsiste par la force de la raison. Le premier Empire enfin ne put se dispenser de faire la guerre, c'est même pour continuer la guerre qu'il faisait la paix; le premier Empire était la guerre; le second Empire a besoin de la paix, c'est même pour conquérir la paix qu'il a fait la guerre (Ventura 1858: 506-507).

³⁸ Già nel *Discorso funebre pei morti di Vienna*, sottolineando di essere stato sempre, innanzitutto un ecclesiastico, aveva scritto: «non ci siamo mai arrogato alcun incarico; non siamo mai usciti dalla nostra sfera; non abbiamo mai alterato il nostro contegno. Non ci siamo mai mostrati nei circoli politici, nelle manifestazioni popolari, nelle adunanze tumultuose». Ventura (1860: 11).

I capisaldi della predicazione di Ventura alle Tuileries investivano questioni filosofiche, teologiche e politiche. Vi si rintracciava un rinnovato intransigentismo del “primo” Lamennais, un impianto filosofico «tradizionalistico-tomistico», un «tomismo in chiave conservatrice», come rileva Mario Tesini (1988: 17), e in ambito politico i principi contro-rivoluzionari, la legittimità del Secondo Impero, la democrazia autoritaria, il bonapartismo.

Già subito dopo il 2 dicembre 1851, Ventura aveva giudicato il bonapartismo³⁹ come il regime politico in grado di conciliare i principi della Rivoluzione con l’Ancien Régime, il diritto divino con la fiducia del popolo.

Napoleone III era «l’Homme pouvoir» al quale il sacerdote siciliano rammentava l’origine divina della società civile e del potere pubblico.

Sull’origine del potere, Ventura evidenziava i due sistemi opposti - il diritto divino e la sovranità popolare - i quali, presi in un senso assoluto ed esclusivo, dovevano essere considerati entrambi falsi. Era incontestabile l’istituzione divina della società, sulla base del principio paolino *Omnis potestas a Deo est*. Come conseguenza, l’autorità si presentava come il diritto di comandare alle intelligenze; e poiché a nessuna intelligenza creata poteva essere conferito tale diritto, o l’autorità derivava da Dio o essa non esisteva. Riprendendo il pensiero di Suarez, Ventura affermava che ogni potere è divino non solo in rapporto alla sua origine, ma anche in rapporto alle sue funzioni. Sostenere l’origine divina del potere, non significava che esso dovesse rendere conto dei suoi atti solo a Dio, che non si potesse deporre dal suo diritto e dalla sua autorità. I sostenitori di tale interpretazione del diritto divino erano, secondo Ventura, l’espressione del «feticismo» dell’uomo, dell’idolatria, della consacrazione dell’oppressione e della tirannia (Ventura 1858: 8).

³⁹ Il termine bonapartismo non è presente nell’opera venturiana. Viene qui utilizzato come sinonimo del regime di Luigi Napoleone e, ovviamente, senza alcun riferimento all’accezione marxiana. Marx aveva usato il termine solo in riferimento a Napoleone I, preferendo piuttosto *idées napoléonniées* o cesarismo per riferirsi a Luigi Napoleone. E questo allo scopo di «non confondere lo “zio” col “nipote”, il “dramma” con la “farsa”». Sul termine bonapartismo in Marx cfr. Bravo (2003).

Al tempo stesso, sostenere che ogni potere derivi dal popolo, dagli uomini, che ogni cittadino ha il diritto di insorgere contro il potere pubblico, e di giudicarlo, esprimeva l'idea errata della «deificazione dell'anarchia». Il protestantesimo, a suo avviso, ammettendo la sovranità di ogni cittadino aveva commesso l'errore di dare a tutti il diritto di comandare e di non imporre il dovere di ubbidire. Bisognava piuttosto affermare che il potere pubblico, che ha la sua fonte originaria in Dio, è immediatamente conferito dalla comunità perfetta costituita dai padri di famiglia che la compongono e la rappresentano. Ventura, citando ancora Suarez, definiva la sovranità della comunità perfetta come «ragionevole, giusta, salutare e assolutamente necessaria» (Ventura 1988: 283). Senza la comunità perfetta non sarebbe potuta esistere una rappresentanza nazionale. L'immediata derivazione del potere pubblico dalla comunità perfetta, assegnava ad essa il diritto di «cambiare le persone e le forme, nell'interesse della sua conservazione e della sua prosperità» (ivi: 291).

4. *Piscis a capite fetet*

Nell'introduzione al *Potere pubblico*, prosecuzione delle prediche tenute alle Tuileries,⁴⁰ Ventura confessava di avere combattuto in giovinezza il contratto sociale come l'avevano inteso «il protestantesimo ed il filosofismo pagano». La sua posizione non era mutata, ma riteneva che forse, la poca chiarezza, avesse dato l'occasione a interpretazioni non rispondenti al suo pensiero. Desiderava evitare che il lettore cadesse in questo errore e per questo aveva avuto l'accortezza di nominare «le cose col loro nome ed esposto le [...] dottrine nel modo il più chiaro che ci sia possibile; e non confidando de' nostri propri lumi, non abbiamo niente affermato che sulle testimo-

⁴⁰ Nella prefazione Ventura così scriveva: «Ne' discorsi che abbiamo avuto l'onore di predicare dinanzi alla corte imperiale delle Tuileries, [...] non abbiám potuto che proporre ed appena accennare i grandi principi sui quali riposa ogni Potere legittimo ed ogni governo veramente cristiano [...]: ecco la ragione, direm quasi la necessità di questo *Saggio*. Si può dunque considerare come il compimento della nostra predicazione del 1857 ed il suo comentario obbligato». Ventura (1988: 43).

nianze le più gravi pel loro numero e per la loro autorità» (Ventura 1988: 49).

Non bisognava dimenticare che le rivoluzioni erano sempre causate dalle rivolte dei re contro i popoli. Il popolo non era mai il primo a ribellarsi⁴¹: «Piscis a capite fetet. – rimarcava senza poter essere frainteso – Le rivoluzioni che rovinano il Potere cominciano sempre nelle regioni del Potere; e non è che dopo che il Potere s'è rivoltato contro la giustizia che deve al popolo, che il popolo gli nega la sua fedeltà» (ivi: 279).

Già nel 1847, rispondendo a una lettera di monsignor Sibour, in quel periodo vescovo di Digne, esponendo la necessità del connubio tra libertà e governo, il religioso siciliano aveva avvertito che ogni potere che non vuole modificarsi da se stesso, finisce per essere esposto a un'azione violenta che, piuttosto che modificarlo, può distruggerlo. E denunciando i pericoli insiti nell'accentramento amministrativo scriveva: «un gouvernement qui se mêle de tout n'est bon à rien. Un gouvernement qui veut tout faire, ne fera que du mal. Le gouvernement le plus fort est celui qui a moins à faire.⁴² La centralisation est le plus grand ennemi du Pouvoir».⁴³

La causa della libertà era, dunque, causa di giustizia e precisava: «grâce à Dieu, les Souverains ne sont pas les seuls à avoir des droits: les peuples en ont aussi; et il faut qu'on respecte les droits des autres, si l'on veut qu'on respecte les propres» (in Cultrera 1877: 68).

Da sessant'anni la Francia andava alla ricerca del suo equilibrio politico, un equilibrio che, a detta del religioso sici-

⁴¹ Ventura operava la distinzione tra ribellione e resistenza attiva: «la ribellione non è che la resistenza attiva d'un essere inferiore contro il suo superiore legittimo; [...] la società intera non è affatto un essere inferiore rispetto al principe di sua scelta; se dunque, per gravi ragioni essa gli resiste, questa resistenza non è affatto un atto di ribellione». Ventura (1988: 274).

⁴² Questa riflessione sarà ben sviluppata nel saggio sul *Potere pubblico*, laddove scrive: «Per noi il governo il più forte ed il più felice non è già quello che *fa tutto*, ma quello che *lascia fare tutto* ciò che non compromette affatto la giustizia e l'ordine pubblico; e che pago d'esercitare le due funzioni *politiche*, le sole che gli spettano, le funzioni di *giudicare e di combattere*, non s'incarica, se non per sorvegliarle, delle funzioni puramente *civili* che il diritto di natura attribuisce *alla città* e che sono della giurisdizione del Potere paterno e del Potere municipale». Ivi: 52.

⁴³ La lettera a Sibour è riprodotta in Cultrera (1877: 68).

liano, essa avrebbe raggiunto solo attraverso una rinnovata alleanza tra cattolicesimo e costituzione naturale, il rispetto della monarchia per i diritti della famiglia, del comune, della provincia, della nazione e della Chiesa.

Se la società, secondo la definizione di Tommaso d'Aquino, è la concordia degli esseri intelligenti uniti dall'obbedienza al medesimo potere, l'accordo del diritto naturale e del diritto pubblico portava alla distinzione di tre tipi di società: domestica, civile e religiosa.

La prima si esprime come concordia degli individui legati dall'obbedienza al medesimo potere particolare della famiglia; la seconda dalla concordia degli individui e delle famiglia unite dallo stesso potere pubblico dello Stato; la terza, la società religiosa, è concordia degli individui, delle famiglie e degli Stati attraverso la sottomissione allo stesso potere religioso che forma la Chiesa.

Come il potere domestico ha il dovere di sottomettersi al potere civile, così il potere civile ha il dovere di sottomettersi al potere religioso la cui giurisdizione si estende sugli individui, sulle famiglie e sulle nazioni (Ventura 1858: 380). Ventura chiariva la sua concezione "teocratica"⁴⁴ affermando che l'instabilità del potere politico, le rivolte contro i principi, erano nate nel momento in cui questi avevano rifiutato l'intervento del potere religioso nelle questioni di «alta Politica», cioè avevano rifiutato l'intermediazione tra principi e popoli.

Come il potere paterno rappresenta la continuazione di «Dio Creatore», il potere politico ha il ruolo di perseguire l'azione di «Dio Conservatore», accanto al potere religioso che perpetua l'azione di «Dio Santificatore». Tale concezione concentrica dei poteri, contenuti tutti nella religione, consentiva a Ventura di mostrare l'errore insito nella formula «la Chiesa nello Stato», nell'idea che sia la Chiesa ad essere sottomessa e

⁴⁴ Ne *Le pouvoir politique chrétien* Ventura spiega la sua definizione di teocrazia: «tout souverain doit s'inspirer des principes de la justice, comme les entend l'Église, pour respecter toutes les libertés, sauvegarder toutes les franchises, faire droit aux droits de tous; et dès lors il doit toujours écouter l'Église, même dans l'application qu'il fait de la loi divine dans le gouvernement de l'État». Ivi: 377.

governata dallo Stato. Era illogico pensare che un cerchio più ampio potesse essere contenuto dentro uno di diametro inferiore:

Le pouvoir public ne s'étend que sur un seul État, et ses fonctions se réduisent à conserver et à faire prospérer les individus et les familles; tandis que le pouvoir spirituel embrasse toute l'humanité, et ses fonctions ont pour but la sanctification et le salut des individus, des familles, et des États (ivi: 381).

Ma, al tempo stesso, egli chiariva che se il potere domestico è indipendente dagli individui nel governo della famiglia, il potere politico deve essere indipendente dalle famiglie per governare lo Stato, mentre il potere religioso deve essere indipendente dalle nazioni per governare la Chiesa: «comme donc la dépendance du Pouvoir paternel à l'égard du Pouvoir public, dans l'ordre civil, n'ôte rien à son indépendance dans l'ordre domestique, de même la dépendance du Pouvoir public à l'égard du Pouvoir ecclésiastique, dans l'ordre religieux, ne porte pas atteinte à son indépendance dans l'ordre politique» (ivi: 386). Un potere civile rispettoso del potere religioso, difficilmente si sarebbe ritrovato il popolo contro: il potere temperato dall'influenza del cristianesimo avrebbe tenuto a bada le passioni della massa.

Un sistema di governo che pretende di sottrarsi alla sottomissione del potere religioso rientrava nella categoria del cesarismo, nell'accezione di un potere assoluto, dispotico, pagano, e dunque dissociato dal regime di Luigi Napoleone benché questi avesse voluto rivendicare l'intreccio tra cesarismo e bonapartismo denominando *Rubicone* il dossier segreto sui dettagli dell'organizzazione del colpo di Stato.⁴⁵

Il cesarismo come manifestazione del potere pagano, testimoniava in Ventura le influenze ricevute da Jean-Joseph Gaume (1802-1879) che aveva dedicato l'intero sesto libro de *La Révolution, recherches historiques sur l'origine et la propagation du mal en Europe* (Gaume 1856), alla questione.

Ventura era stato uno stretto collaboratore del teologo di Besançon, e presso i suoi fratelli, editori a Parigi, aveva pub-

⁴⁵ Cfr. Agulhon (1979: 152); Momigliano (1984: 386-388).

blicato molti lavori, tra i quali le conferenze sulla ragione filosofica e la ragione cattolica e i saggi sul potere cristiano e sul potere pubblico.

Gaume per tutta la sua vita aveva combattuto contro il paganesimo proponendo una riforma dell'insegnamento in senso cattolico attraverso un'utilizzazione più ampia degli autori cristiani nei programmi di studio. Come precisò nel suo noto *Ver rongeur des sociétés modernes ou le paganisme dans l'éducation* – che provocò una dura polemica nella Chiesa francese tra gallicani e ultramontani⁴⁶ – l'esclusiva presenza di autori come Virgilio, Cicerone, Cesare per l'insegnamento del latino, e di Omero e Plutarco per il greco, avrebbe alimentato il rischio di una cultura pagana.⁴⁷

Nelle prediche delle Tuileries Ventura – con suggestioni gaumiste⁴⁸ – ricorre costantemente alla dicotomia tra politica pagana e politica cristiana. Il cesarismo, a suo avviso, doveva essere inteso come la perdita della dignità e della garanzia della legittimità, della sicurezza dell'esistenza della monarchia: «le césarisme, - scriveva il religioso siciliano - n'est qu'une immense erreur, aussi bien qu'un immense crime, et le crime comme l'erreur sont toujours funestes» (Ventura 1858: 415-416).

Per Ventura un colpo di Stato poteva essere giudicato il mezzo necessario per garantire la sicurezza della nazione: «Le coup d'Etat du 2 décembre – spiegava nell'opera *Le pouvoir publique* - était l'unique moyen de tirer le pays de l'impasse où les passions révolutionnaires, d'une part, et l'incapacité de

⁴⁶ Sulla *querelle* tra ultramontani e gallicani provocata dalla pubblicazione nel luglio 1851 del testo di Gaume presso la casa editrice diretta dai suoi fratelli si veda Wenger (1981).

⁴⁷ In questa battaglia, Gaume trovò la dura opposizione del «chef de file des gallicanes» il vescovo d'Orléans Dupanloup, mentre ottenne consensi tra gli ultramontani tra i quali il vescovo di Poitiers, mons. Pie, e mons. Doney, vescovo di Montauban. Pio IX per calmare la *querelle*, con l'enciclica *Inter multiplices* del 21 marzo 1853, raccomandò lo studio «congiunto» dei classici cristiani e dei classici pagani. Per una sintesi della controversia sui classici pagani e cristiani si veda Kraljic (2009: 1-11).

⁴⁸ Gaume definisce il cesarismo come «la réunion de la souveraineté temporelle et de la souveraineté spirituelle dans la main de l'homme, que l'homme s'appelle peuple, sénat, empereur ou roi. En droit, c'est la doctrine qui prétend fonder un ordre de choses sur cette base». Gaume (1856: 6).

l'autre, l'avait jeté. Il était nécessaire, inévitable, logique; donc il a eu lieu. Et en voilà assez pour qu'on le reconnaisse comme légitime» (Ventura 1859: 460-461). Ventura era lontano dal cogliere nel colpo di Stato, e nel successivo plebiscito del 21 e 22 dicembre, l'uso «perverso» della democrazia e la sua possibile «inclinazione cesaristica» (Ceretta 2003: X).

Ponendo una differenza tra legittimità e legalità, egli osservava come, nell'ambito politico, a volte gli atti sono legittimi, ma non sempre legali, oppure sono legali, ma non sempre legittimi. L'esempio era dato dai due colpi di Stato del 18 brumaio dell'anno VIII (9 novembre 1799) e del 2 dicembre del 1851.

Il colpo di Stato di Napoleone, che aveva fatto uscire dall'assemblea i rappresentanti del popolo, sicuramente non poteva essere considerato legale, poiché contraddiceva le leggi, come spiegava Ventura, «che la demenza rivoluzionaria aveva date al Potere pubblico, come alla società che doveva reggere (Ventura 1988: 294)». Nondimeno, Napoleone aveva restaurato la monarchia in Francia, salvando il paese «dalla sua dissoluzione e dalla sua rovina». In tal modo egli aveva operato «legittimamente» poiché non vi era nulla di più legittimo «quanto l'atto per cui un personaggio, nel quale il popolo ha posto la sua confidenza, gli rende la sua antica costituzione, e l'ordine, che è il primo bisogno degli Stati» (ibidem).

Stessa cosa, secondo Ventura, si poteva sostenere per il colpo di Stato del 2 dicembre. Esso, non essendo stato conforme alla Costituzione non poteva essere considerato legale. Il popolo, però, nominando Luigi Napoleone alla presidenza della repubblica e al comando dell'esercito, gli aveva affidato il mantenimento dell'ordine e la tutela del paese: la distruzione della repubblica aveva così consentito la restaurazione della forma monarchica, «la sola conforme all'antica costituzione», ai «bisogni e agli istinti» della Francia (ibidem). L'essere riuscito a strappare il potere ai diversi partiti che se lo disputavano con il pericolo di fare sprofondare il paese nell'anarchia, aveva dato legittimità al potere di Luigi Napoleone (ibidem).

Il riferimento alla legittimità di un colpo di Stato, consentiva al religioso siciliano di chiarire che nessun potere pubblico può essere considerato legittimo se non è conforme alla «costi-

tuzione naturale d'ogni paese»; e una rivoluzione può essere considerata realizzata solo se restaura l'antica costituzione.

Il regime bonapartista, in quel contesto, era «il solo legittimo» (Ventura 1988: 327), l'unico capace, di assicurare ordine e di rispondere al ruolo assegnato al potere civile da Dio: ordine pubblico, realizzazione del bene del popolo, conservazione dello Stato, libertà compatibili con l'ordine pubblico, libertà di stampa, libertà di voto, suffragio universale contro il partito dell'ordine. E proprio il suffragio universale, come è stato osservato, era stato «neutralizzato» dal “bonapartismo” attraverso la «posizione assolutamente eminente del presidente della repubblica o del capo dell'esecutivo». Si trattava di un modello di controllo politico e sociale delle masse che cercava di accontentare le classi «considerate pericolose»,⁴⁹ deviando al tempo stesso il «malcontento verso l'esterno» (Losurdo 1993: 60).

All'inizio del mese di maggio 1850, una commissione di diciassette membri – tra i quali Thiers, che parlò di «vile multitude», e Montalembert - era stata incaricata di elaborare un progetto di legge che limitasse il diritto di voto. Il progetto ricevette, tra gli altri, le critiche di Hugo, convinto sostenitore che il suffragio potesse educare il popolo, mentre Montalembert si espresse sulla necessità di limitare il suffragio per evitare il rischio di un sistema socialista.

Ventura, in tema di rappresentanza, aveva duramente condannato il sistema censitario, ma anche il suffragio universale (Ventura 1988: 442). Difendendo il diritto elettorale fondato sulla paternità,⁵⁰ riteneva che le leggi avrebbero dovuto garan-

⁴⁹ Come osserva Manuela Ceretta, «l'esortazione alla guerra o il costante aleggiare dell'emergenza esterna, ma anche interna» consentivano di distrarre l'attenzione dai problemi economici irrisolti e di delegittimare il dissenso. Cfr. Ceretta (2003: XVII).

⁵⁰ Ventura proponeva una rigorosa riforma elettorale fondata sulla paternità naturale e non sul censo o sul suffragio universale. Se il censo esprimeva una misura estrema basata sul privilegio, il suffragio universale esprimeva un eccesso della libertà che aveva consentito ai servi e al proletariato di partecipare al voto benché privi «d'ogni passato, d'ogni presente e d'ogni avvenire». La repubblica del 1848 era nata, ma era stata anche «sotterrata», dal suffragio universale. Bisognava trovare un mezzo capace di conciliare la rappresentanza del paese con il bisogno di ordine. Esigenza, questa, che sarebbe stata soddisfatta con il riconoscimento dei padri di famiglia di

tire la mobilità sociale⁵¹ consentendo alle classi inferiori di migliorare le loro condizioni. La legge del 31 maggio, a suo avviso, era stata appoggiata «ingiustamente e stupidamente» da uomini il cui dovere era, invece, di «recommander au pays leur cause par des aspirations libérales, et montrer par là qu'ils avaient confiance dans le pays, et qu'ils comptaient sur le pays». La dura repressione delle giornate di giugno e la ratifica della legge del 31 maggio 1850 – «che aveva imposto severe restrizioni al diritto di voto»⁵² – avevano comunque consentito a Luigi Napoleone di «presentarsi come uomo d'ordine ma insieme come colui che avrebbe cancellato il tradimento repubblicano» (Ceretta 2003: VIII). Già nell'ottobre 1851 Luigi Napoleone fece presentare una richiesta di abrogazione e il 2 dicembre, con il colpo di Stato militare, ripristinò il suffragio universale adottato nel marzo 1848.

Il giuramento fatto da Luigi Napoleone sul mantenimento della repubblica e della costituzione, non doveva essere interpretato come obbligo di osservarlo se fosse stato compromesso l'ordine e la tranquillità del paese. Il giuramento, come puntualizzava Ventura, era stato prestato quando nulla faceva prevedere la situazione difficile in cui si sarebbe trovato il paese dopo quattro anni.

Nel 1851 la situazione della Francia era particolarmente critica. La Camera, incapace di rispondere agli interessi del paese, perseverava nella «politica disastrosa ed umiliante del

nominare i rappresentanti dello Stato. Ventura comprendeva l'impossibilità di modificare il suffragio universale esercitato già da dieci anni in Francia. I padri di famiglia in Francia avevano il diritto di voto, non in quanto padri, ma perché cittadini. Contro un sistema espressione dell'individualismo sociale e filosofico, Ventura suggeriva il ripristino della paternità.

⁵¹ L'ordine sociale, spiegava Ventura, poggiava sulla gerarchia delle classi, sull'esistenza di capi e di subordinati, di coloro che comandano e di coloro che eseguono. Tuttavia, una legge che avesse forzato le classi inferiori a restare nel loro stato d'inferiorità, di sofferenza, impendendo un miglioramento delle loro condizioni, sarebbe stata anticristiana e ingiusta. Cfr. Ventura (1858: 257).

⁵² La legge concedeva il diritto di voto a tutti i francesi di 21 anni che godevano dei diritti civili e politici, domiciliati nel comune da almeno tre anni. Escludeva dal voto, tra gli altri, coloro che erano costretti a emigrare per lavoro (operai industriali o agricoli, artigiani), i condannati a più di un mese di prigione per ribellione o violenza nei confronti della forza pubblica.

governo precedente» (Ventura 1988: 341). Una nuova Camera sarebbe stata l'espressione del socialismo avanzato che avrebbe alimentato la confusione e il disordine. E la stessa proroga dei poteri del Presidente non avrebbe portato ad alcun rimedio, ma anzi avrebbe prolungato il disagio. L'alternativa era dunque tra repubblica socialista e Impero, e la scelta non poteva lasciare dubbi.

Il giudizio di Ventura, dunque, si pone agli antipodi del noto attacco mosso qualche anno dopo dal filosofo Émile Littré a Napoleone III, accusato di avere «assassinato la repubblica» compiendo un omicidio disonorevole, per aver violato il giuramento.⁵³

Per Ventura, invece, la Francia aveva bisogno di autorità perché rischiava l'anarchia: autorità come garanzia di ordine, giustizia e libertà, e non come sinonimo di dominazione. La potenza e la saggezza separati dal bene erano solo manifestazioni di egoismo politico, del puro machiavellismo. E scriveva con suggestioni gaumiste: «le Pouvoir païen domine; le Pouvoir chrétien se dévoue» (Ventura 1858: 37-38). Ventura, senza mezzi termini, sferrava il suo attacco alla monarchia assoluta di Luigi XIV manifestazione, a suo avviso, del dominio e non del servizio.⁵⁴ Appena un anno dopo il colpo di Stato di Luigi Napoleone, Montalembert, nelle pagine *Des intérêts catholiques au XIX^e siècle*, aveva citato Luigi XIV come l'esempio di sovrano occidentale che, dopo il Rinascimento, aveva sognato il ritorno al paganesimo, senza, tuttavia, averlo potuto compiere. E identificando il bonapartismo con il cesarismo, con un governo senza contrappesi e senza controllo, scriveva: «Le gouvernement d'un homme qui prétend agir pour tous, parler

⁵³ Cfr. De Boni (2003:73). Nel *Dictionnaire Littré* aveva definito il cesarismo «la domination des Césars, c'est-à-dire des princes portés au gouvernement par la démocratie mais revêtus d'un pouvoir absolu. Théorie de ceux qui pensent que cette forme de gouvernement est la meilleure». Cfr. Cervelli (2003 : 107-113).

⁵⁴ Ventura riteneva che il gallicanesimo si fosse incarnato nella dinastia borbonica, mentre l'ultramontanismo poteva essere identificato in Napoleone III, il quale «faisait tous le dimanches célébrer le saint sacrifice dans le palais de l'Élysée, et sans ostentation [...] il accomplissait, partout où il se trouvait l'obligation du jour dominical». Veuillot, *Introduction*, in Ventura (1858: XIV-XV).

pour tous, penser pour tous, voilà l'idéal du paganisme tel qu'il a été réalisé sous l'empire romain» (Montalembert 1852: 95).

L'assolutismo aveva sempre provocato le rivoluzioni dei popoli poiché si era «rivoltato contro il diritto divino naturale della comunità» diventando esso stesso rivoluzionario (Ventura 1988: 284). L'assolutismo regio, affrancatosi dal controllo dell'ordine politico e dell'ordine religioso aveva distrutto l'antica costituzione dello Stato perdendo la sua identità di monarchia cristiana. Ma i poteri che pretendevano l'indipendenza assoluta da ogni controllo umano e divino avevano finito per diventare «l'infelice giocattolo dei capricci feroci di una moltitudine fanatica». Chi aveva sostituito il diritto della forza con la forza del diritto era stato cacciato via con la forza; chi invece si era appoggiato sul «prestigio delle baionette trionfanti» era caduto con la cospirazione delle armi di tutta l'Europa (ivi: 32-33). Espressioni come «l'État c'est moi», piuttosto che «Moi je suis à l'Etat», testimoniavano la distanza tra le due concezioni politiche pagana e cristiana: il paganesimo rendeva impossibile la libertà e l'obbedienza producendo solo schiavitù e anarchia (Ventura 1858: 239).

In questa distinzione di autorità e dominio, di libertà e schiavitù, Ventura sottolineava il ruolo che il clero avrebbe dovuto svolgere in riferimento alla politica. Il clero, i sacerdoti, dovevano essere considerati i tutori e i difensori del popolo: «Le peuple – egli chiariva – aime à voir le prêtre partager ses luttes, ses privations, ses angoisses, ses sacrifices. Si donc le prêtre se montre indifférent à la condition politique du peuple, il perd son estime, sa confiance, son amour» (Cultrera 1877: 70). Il dovere “sacro” del sacerdote era di intervenire in tutte le questioni e prendere parte ai movimenti politici del popolo, non come uomo di partito, di fazioni, ma come portatore di saggezza e di giustizia. Quasi riecheggiando il rosminiano ruolo della “Ragione speculativa degli individui”, il clero avrebbe potuto «contenere» e «dirigere» le masse. Il cattolicesimo, conciliando fede e scienza, obbedienza e libertà, avrebbe garantito un'obbedienza libera e una «libertà obbediente» (Ventura 1858: 236).

Per Ventura il protestantesimo inglese aveva acquisito il triste primato di aver introdotto nell'Europa cristiana il metodo pagano di «assassinare giuridicamente i re». Prima della Riforma vi erano state delle cospirazioni contro i re, ma mai contro la monarchia: «lors même qu'on renversait l'homme – egli spiegava – qui en était revêtu, l'autorité publique demeurerait toujours debout dans l'esprit et dans la conscience des peuples» (ivi: 244). L'Inghilterra, regno del protestantesimo, era diventata la più ricca e libera nazione nonostante il decentramento dei poteri subordinati fosse, a suo avviso, espressione di un pensiero cattolico. Tuttavia, per Ventura, l'Inghilterra aveva conservato la libertà politica, la potenza e la prosperità, non perché fosse protestante, ma «nonostante fosse protestante», così come tra i popoli, rimasti fedeli alla Chiesa cattolica, ve n'erano senza sviluppo «nonostante fossero cattolici».

Conclusioni

La comparazione operata da Ventura tra “resurrezione” del Secondo Impero e giorno di Pasqua, accolta dal clero francese ora come una “singolare” novità dogmatica, ora come un abuso e profanazione degli insegnamenti della Chiesa, era servita a Ventura per evidenziare il ruolo che la Rivoluzione del 1848 aveva svolto come *instrumentum Dei* per ricondurre la società e il potere alla tradizione. Come la Rivoluzione dell'89 era stata lo «sforzo cieco e disperato d'una nazione cristiana per far rientrare il potere nei limiti che il cristianesimo gli aveva posto, e di pagano che era divenuto, farlo ritornare cristiano» (Ventura 1860: 66), così la rivoluzione del '48 aveva svolto la sua funzione “omeopatica” applicando il principio ippocratico del “*similia similibus curantur*” per curare la malattia con la stessa sostanza che l'aveva indotta. Una rivoluzione, dunque, che aveva assunto una valenza “controrivoluzionaria”, neutralizzando, con strumenti eccezionali, le degenerazioni del potere.

Il religioso siciliano si mostrava discepolo e continuatore di De Maistre, ma senza quel valore punitivo nelle mani di Dio che, invece, era presente nell'autore de *Les soirées de Saint-Pétersbourg*. La rivoluzione non era finalizzata a instaurare un

ordine nuovo, ma un ritorno al Medioevo, inventore del governo rappresentativo⁵⁵ (Jaume 1997: 219), nel quale gli istituti del costituzionalismo avevano finito per essere compromessi dal dispotismo delle monarchie accentratrici dell'Antico Regime (Tesini 1988: 22-23). Una concezione circolare, "astronomica", della rivoluzione, quella di Ventura, che indicava un ritorno alle origini per far rivivere la «tradizione autonomistica» della tutela dei poteri e delle giurisdizioni locali (ivi: 82).

Ma Ventura chiedeva a Napoleone III di non fermarsi, di procedere nell'opera di ritorno «all'antico» restaurando la dignità paterna e ponendo fine alla centralizzazione. Ricostituendo l'ordine su basi naturali, sulla stabilità della famiglia e sull'indipendenza del comune, l'Impero sarebbe stato «tanto liberale quanto solido, tanto giusto e buono quanto egli è legittimo» (Ventura 1988: 344).

Per il suo paese d'origine, Ventura aveva creduto nella sincera condivisione di Napoleone III per il movimento nazionale italiano. La *brochure* apparsa anonima *Napoleone III et l'Italie*, scritta da La Guéronnière su indicazioni di Luigi Napoleone, aveva suscitato il plauso di Ventura per una confederazione italiana presieduta dal papa:⁵⁶ il pontefice – secondo il religioso – avrebbe potuto conservare il potere temporale solo se avesse concesso ai suoi Stati «l'antica organizzazione comunale e repubblicana».⁵⁷

⁵⁵ Scriveva a tal proposito Montalembert (1852: 163) «Il est [le gouvernement représentatif] né de la combinaison naturelle des éléments constituant la société à cette époque; il est né de l'union et de l'action commune de la royauté catholique avec l'église, l'aristocratie foncière et les municipalités émancipées».

⁵⁶ Per una sintesi su Napoleone III e l'Italia nel periodo 1850-1861 si veda Beltrand, Frégné, Giacone (2016: 197-225). In esilio in Svizzera e poi in Italia, Luigi Napoleone era vissuto a contatto con le «popolazioni che aspiravano a diventare un popolo» e una nazione, ed era sensibile alla causa di indipendenza dell'Italia e al patriottismo romantico del tempo. Cfr. ivi: 197.

⁵⁷ Darricau (1963: 63). Napoleone III aveva preannunciato un intervento armato francese nella penisola italiana. Quando apparve l'opuscolo *Napoléon III et l'Italie* Ventura fu uno strenuo sostenitore dell'idea confederativa, dichiarando di esserne stato l'ispiratore. Rendu, infatti, annota nel suo diario che l'opuscolo era stato redatto da La Guéronnière con la partecipazione di Ventura.

Il 5 febbraio 1859, in una lettera a monsignor Sacconi, nunzio a Parigi, Ventura aveva definito la *brochure* un «manifesto officioso di ciò che si farà. Se l’Austria ricusa di cedere diplomaticamente [...] vi sarà obbligata con la forza [...]. In quanto a Roma, dipende da essa il cangiare in guerra rivoluzionaria una guerra decisa in una intenzione conservatrice». ⁵⁸

Ma la guerra decisa a Plombières sarebbe sfociata nell’armistizio di Villafranca. Il 22 dicembre successivo, il nuovo opuscolo *Le Pape et le Congrès* avrebbe espresso l’idea della sovranità pontificia ridotta alla sola città di Roma, secondo il principio che «plus le territoire sera petit, plus le souverain sera grand». Ventura avrebbe continuato a difendere l’indipendenza spirituale del papa, rifiutando di accettare una soluzione che, sessanta anni dopo, avrebbe portato ai Patti Lateranensi. La morte di Ventura giunse appena qualche mese dopo la solenne proclamazione del Regno d’Italia, una soluzione, questa, che egli aveva definito «neppure un palliamento, ma un rimedio bugiardo», un inganno, un «suicidio» (Ventura 1988: 455). Fu inutile il suo appello alla confederazione fra i diversi Stati italiani sotto la presidenza del pontefice, vana la sollecitazione a garantire il decentramento amministrativo dei Comuni e delle province.

⁵⁸ Uno stralcio della lettera è riportato in Andreu (1961: 135).

Bibliografia

- AGULHON MAURICE, 1979, *La Francia della seconda repubblica, 1848-1852*, Roma: Editori Riuniti.
- ANDREU FRANCESCO, 1961, *Saggio biografico*, in *Regnum Dei*, Roma.
- BELTRAND GILLES, FRÉTIGNÉ JEAN-YVES, GIACONE ALESSANDRO, 2016, *La France et l'Italie. Histoire de deux nations soeurs*, Paris: Armand Colin.
- BRAVO GIAN MARIO, 2003, *Il fallimento della politica. Marx e gli altri. A proposito di Luigi Bonaparte*, in Ceretta Manuela (a cura di), *Bonapartismo, cesarismo e crisi della società. Luigi Napoleone e il colpo di Stato del 1851*, Firenze: Olschki, pp. 3-22.
- CARDINI FRANCO, 2010, *Napoleone III*, Palermo: Sellerio.
- CARONITI DARIO, 2014, *Potere pubblico, tradizione e federalismo nel pensiero politico di Gioacchino Ventura*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- CASSINA CRISTINA, 2001, *Il bonapartismo o la falsa eccezione, Napoleone III, i francesi e la tradizione illiberale*, Roma: Carocci.
- CERETTA MANUELA, 2003, *Introduzione a Bonapartismo, cesarismo e crisi della società. Luigi Napoleone e il colpo di Stato del 1851*, Firenze: Olschki, pp. VII-XVIII.
- CERVELLI INNOCENZO, «Cesarismo»: un neologismo per il linguaggio politico contemporaneo. Nota introduttiva, in Manuela Ceretta (a cura di), *Bonapartismo, cesarismo e crisi della società. Luigi Napoleone e il colpo di Stato del 1851*, Firenze: Olschki, pp. 107-113.
- CULTRERA PAOLO, 1877, *Della vita e delle opere del Rev.mo P. G. Ventura*, Palermo.
- DARRICAU RAYMOND, 1963, "Présence théatine en France au XIX^{me} siècle. L'apostolat du Père Ventura à Paris (1851-1861)", *Regnum Dei*, XIX, n. 73-76, 1963, pp. 1-69.
- DE BONI CLAUDIO, 2003, *Le seduzioni della dittatura: positivismismo e bonapartismo*, in Manuela Ceretta (a cura di), *Bonapartismo, cesarismo e crisi della società. Luigi Napoleone e il colpo di Stato del 1851*, Firenze: Olschki, pp. 49-73.
- DE ROSA GABRIELE, 1982, *Sturzo mi disse*, Brescia: Morcelliana.
- GAUME JEAN-JOSEPH, 1856, *Sixième livraison, Le Césarisme*, Paris: Gaume Frères, Librairies-éditeurs.
- GIRARD LOUIS, 1986, *Napoléon III*, Paris: Fayard.
- GIURINTANO CLAUDIA, 1993, *Aspetti del pensiero politico di Gioacchino Ventura nel "De jure publico ecclesiastico"* in Tricoli Giuseppe (a cura di), *Studi in memoria di Gaetano Falzone*, a cura del Comitato di Palermo dell'Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Palermo: Tea Mazzone - Ila Palma, pp. 241-258.

- GIURINTANO CLAUDIA, 1999, "Un inedito del 1833 di Gioacchino Ventura che anticipa le origini del liberalismo cattolico in Italia", *Il Pensiero Politico*, pp. 121-128.
- GIURINTANO CLAUDIA, 2011, *Il progetto d'indipendenza della Sicilia in Francesco e Gioacchino Ventura*, in: *Storia, rivoluzione e tradizione, Studi in onore di Paolo Pastori*, a cura di Sandro Ciurlia, Sesto Fiorentino: Edizioni del Poligrafico Fiorentino, pp. 553-575.
- GUCCIONE EUGENIO (a cura di), 1991, *Gioacchino Ventura e il pensiero politico di ispirazione cristiana dell'Ottocento*, I-II, Firenze: Olschki Editore.
- GUCCIONE EUGENIO, 2015, Dello spirito della rivoluzione... *un omaggio clandestino di Ventura a Lamennais*, in *Pensiero cristiano, questione sociale e liberalismo in Francia*, a cura di Claudia Giurintano, Palermo: DEMS, pp. 149-161.
- JANKOWIAK FRANÇOIS, 2017, « L'anticurialisme, figure de l'antiromanisme. Gouvernement de l'Église universelle et administration de l'État pontifical au péril de la critique au temps du Risorgimento », in *Droits antiromains XVIe-XIXe siècles. Juridictionnalisme catholique et romanité ecclésiale*, Actes du colloque de Lyon (30 septembre – 1^{er} octobre 2016), Sylvio de Franceschi – Bernard Hours (dir.), Lyon: LARHA (coll. *Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires*), 33, pp. 255-271.
- JAUME LUCIEN, 1997, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris: Fayard.
- KRALJIC IVAN C., *La Bibliothèque des classiques chrétiens latins et grecs de Mgr Gaume*, Bibliothèque Saint Libère, 17 avril 2009, pp. 1-11.
- LARIZZA MIRELLA, 1999, *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Société positiviste (1848-1852)*, Bologna: Il Mulino.
- LOSURDO DOMENICO, 1993, *Democrazia e bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- MAYEUR JEAN-MARIE, 1991, *Ventura et Lamennais*, in *Gioacchino Ventura e il pensiero politico di ispirazione cristiana dell'Ottocento*, II, a cura di Eugenio Guccione, Firenze: Olschki Editore, pp. 525-533.
- MESSANA VIRGA MARIA SOFIA, 1990, *Gioacchino Ventura e il problema istituzionale in Sicilia nel 1848*, Palermo: Nuova Graphicadue.
- MILBACH SYLVAIN, 2015, *Perspectives catholiques sur la révolution. L'Avenir de Lamennais*, in Tomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, François Jarrige (sous la direction de), *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, Paris: La Découverte, pp. 62-74.
- MILZA PIERRE, 2004, Napoleón III, Paris: Perrin.
- MOMIGLIANO ARNALDO, 1984, *Sui fondamenti della storia antica*, Torino: Einaudi.

- MONTALEMBERT CHARLES DE, 1852, *Des intérêts catholiques au XIX^e siècle*, Paris: Jacques Lecoffre et C^{ie}, Libraires.
- MONTALEMBERT CHARLES DE, 2006a, *Journal intime inédit*, tome V: 1849-1853, texte établi, présenté et annoté par Louis Le Guillou et Nicole Roger Taillade, Paris: Honoré Champion éditeur.
- MONTALEMBERT CHARLES DE, 2006b, *Journal intime inédit*, tome VI: 1854-1858, texte établi, présenté et annoté par Louis Le Guillou et Nicole Roger Taillade, Paris: Honoré Champion éditeur.
- MURATORE UMBERTO, 1991, *Libertà e religione nei rapporti Ventura-Rosmini*, in *Gioacchino Ventura e il pensiero politico di ispirazione cristiana dell'Ottocento*, I, a cura di E. Guccione, Firenze: Olschki Editore, pp. 145-162.
- PASTORI PAOLO, 1997, *Gioacchino Ventura di Raulica e la Costituzione napoletana del 1820*, Lecce: Milella.
- PRÉVOTAT JACQUES, 1991, *Le séjour de G. Ventura à Paris*, in *Gioacchino Ventura e il pensiero politico di ispirazione cristiana dell'Ottocento*, II, a cura di E. Guccione, Firenze: Olschki Editore, pp. 535-560.
- REBÉRIOUX MADELEINE, 2003, *I rivoluzionari francesi e il colpo di Stato del 2 dicembre 1851*, in *Ceretta Bonapartismo, cesarismo e crisi della società. Luigi Napoleone e il colpo di Stato del 1851*, Firenze: Olschki, pp. 33-47.
- SCARPATO GIOVANNI, 2017, "Le fatiche di un giornalista reazionario. Gioacchino Ventura e l'«Enciclopedia ecclesiastica» (1821-1822)", *Studi Storici*, 3, pp. 605-643.
- SÉGUIN PHILIPPE, 1991, *Louis Napoléon le Grand*, Paris: Grasset.
- TESINI MARIO, 1988, *Gioacchino Ventura. La Chiesa nell'età delle rivoluzioni*, Roma: Studium.
- TESINI MARIO, 1991, *Il mito di O'Connell tra Lacordaire e Ventura*, in: *Gioacchino Ventura e il pensiero politico di ispirazione cristiana dell'Ottocento*, I, a cura di E. Guccione, Firenze: Olschki Editore, pp. 217-236.
- VENTURA GIOACCHINO, 1823, *Saggio sulla vita e le opere del visconte de Bonald*, in *La legislazione primitiva del Chiarissimo Visconte de Bonald*, traduzione dal francese del P. Gioacchino Ventura Teatino, tomo primo, Napoli: Domenico San Giacomo.
- VENTURA GIOACCHINO, 1844, *Elogio funebre di Pio VII Pontefice Massimo*, in *Raccolta di Elogi funebri del Rmo Padre Don Gioacchino Ventura ex Generale de' CC. RR.*, edizione riveduta e corretta dall'Autore, Roma: G.B. Zampi e C., pp. 5-87.
- VENTURA GIOACCHINO, 1858, *Le pouvoir politique chrétien. Discours prononcés à la Chapelle Impériale des Tuileries pendant le Carême de l'année 1857*, accompagnés de notes par le T. R. P. Ventura de Raulica et précédés d'une introduction par M. Louis Veuillot, Paris: Gaume Frères et J. Duprey éditeurs.

VENTURA GIOACCHINO, 1859, *Le pouvoir public ou exposition de lois naturelles de l'ordre social* par le T. R. P. Ventura de Raulica, pour faire suite à l'ouvrage *Le pouvoir politique chrétien*, Paris: Gaume Frères et J. Duprey éditeurs.

VENTURA GIOACCHINO, 1860, *Discorso funebre pei morti di Vienna*, Milano.

VENTURA GIOACCHINO, 1865, *Sopra Buonaparte e sul Papa (10 agosto 1821)*, in *Scritti rari del M. R. P. Gioacchino Ventura di Raulica*, vol. I, Venezia: Premiata Tipografia di Gio. Cecchini Edit., pp. 167-188.

VENTURA GIOACCHINO, 1925, *Lo spirito della rivoluzione relativamente agli ordini regolari*, Imola: Galeati.

VENTURA GIOACCHINO, 1988, *Il Potere pubblico. Le leggi naturali dell'ordine sociale (1859)*, saggio introduttivo di E. Guccione, Palermo: Ila Palma.

VENTURA GIOACCHINO, 1998, *Dello spirito della rivoluzione e dei mezzi di farla terminare*, con introduzione di R. Rizzo, a cura di E. Guccione, Torino: Giappichelli Editore.

WENGER ANTOINE, 1981, *La querelle des ultramontains et des gallicans à Rome à propos du Ver rongeur de Monsieur Gaume (1851-1853)*, in: *Les fondations nationales dans la Rome pontificale*, Actes du colloque de Rome (16-19 mai 1978), Rome : École Française de Rome, pp. 821-849.

Abstract

GIOACCHINO VENTURA E NAPOLEONE III: «LA RÉSURRECTION DE L'EMPIRE COMME CELLE DU JOUR DE PÂQUES» (1857-1859)

(GIOACCHINO VENTURA AND NAPOLEON III: «LA RÉSURRECTION DE L'EMPIRE COMME CELLE DU JOUR DE PÂQUES» (1857-1859)

Keywords: Gioacchino Ventura, Napoleon III, Second Empire, Caesarism.

Starting from the observation of Luigi Sturzo who interpreted Gioacchino Ventura's French period as a phase of involution of his political thought, this essay examines Ventura's reflections on the 2 December coup d'état. In order to understand the reasons that pushed the Sicilian Theatine to exalt, after the enthusiastic adherence to the ideals of '48, the Second Empire as a consecration of a divine plan aimed to preserving the sovereignty, to support the Church, and to reject the advance of a democracy opened to socialist demands, the analysis will focus on the political judgments expressed in the preaches of 1857 held in the imperial chapel of the Tuileries.

CLAUDIA GIURINTANO
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Scienze politiche e delle relazioni internazionali
claudia.giurintano@unipa.it

EISSN 2037-0520