

*Aus der Diskussion:***ACHILLE ERBA: Una storia della Chiesa per la teologia della storia.**

Dal momento che la circolare di convocazione del Symposium ci ha invitati a trattare di metodologia di storia della Chiesa in maniera concreta e non astratta, vorrei almeno esplicitare, sintentizzandolo in apertura d'intervento, il mio punto di vista sulla storia della Chiesa (o delle Chiese) in questi termini: a mio avviso va rigorosamente mantenuto lo statuto di laicità alla storia della Chiesa. Mantenere lo statuto di laicità alla storia della Chiesa (o delle Chiese) vuol dire essenzialmente concepirla come una disciplina retta unicamente dai principi della critica storica e volta a comprendere il passato della società ecclesiastica sotto il suo profilo non teocentrico, ma antropocentrico. In altre parole, l'oggetto della ricerca di storia della Chiesa non è il divino nella vita della Chiesa, in quanto il divino è una realtà che non si può cogliere con la storia bensì con la fede e mediatamente con la teologia, ma è la concezione o sono le concezioni che nel volgere dei due millenni gli uomini di Chiesa (o delle Chiese) si sono fatti del divino nella vita della Chiesa (o delle Chiese) e, nel contempo, l'incidenza che tali concezioni hanno avuto non solo sulla società ecclesiastica, ma anche – e soprattutto, direi – sul più vasto ambito della società *tout court*, verso il quale erano proiettate per vocazione. Ed appunto perchè la storia della Chiesa si occupa, in ultima analisi, di «fatti umani» per dirla con Miccoli<sup>1</sup>, ritengo valide per la storia della Chiesa le osservazioni che Waardenburgh ha fatto sulla irrilevanza o ambivalenza dell'atteggiamento religioso dello studioso a proposito dello studio del fenomeno religioso in generale: «It is the student's aptitudes for research, not his religion, which determine the quality of his work and, specifically, whether he has found an approach and perspective which do optimal justice to that aspect of his data which he wants to study. From experiences in the past, as well as on theoretical grounds, it is fair to say that a given religiosity, a-religiosity or anti-religiosity on the part of the student may be a handicap as well as a help to accomplishing a given research task. It all depends on what form this religiosity, a-religiosity or anti-religiosity assumes in the mind, and especially whether it is rigid and its form fixed. In this profession we are not concerned whether a student believes or not, has a faith or not, but whether his particular (ir)religion or (un)faith generates presuppositions which are favorable to accomplishing his research or strip it from the very start of its positive meaning and may even be an obvious barrier to an adequate interpretation and explanation<sup>2</sup>.»

Le premesse del Waardenburgh allo studio della storia religiosa in generale vanno congiunte, nel passaggio dalla storia delle religioni alla storia

della Chiesa (o delle Chiese), alle premesse che il Miccoli ha posto nel settore specifico della storia della Chiesa cattolica, contrapponendo nella vita di essa le variazioni superficiali ed esterne, oggetto in quanto tali della storia, alla realtà interna, non suscettibile sostanzialmente di variazioni e quindi oggetto di analisi non storica ma teologica: «la storia della Chiesa è più che mai una storia puramente *événementielle*, fatta di guerre, battaglie, decreti e via dicendo (insomma: delle variazioni superficiali, esterne del suo organismo), perchè il resto, il midollo profondo – la ideologia, la fede, la pietà, gli ordinamenti e i rapporti fondamentali – restano nella sostanza, per definizione, quelli che sono sempre stati, non suscettibili di evoluzione e quindi di un'analisi che si ponga come analisi storica (e non teologica, o dottrinale, o simili)»<sup>3</sup>.

A conclusione della mia premessa vorrei sottolineare che appunto per la complessità della società ecclesiastica, la storia della Chiesa si serve di nozioni e di concetti desunti da varie discipline, tra le quali anche non tanto la teologia quanto, invece, la storia della teologia o meglio la teologia storica: una distinzione, questa, non secondaria perchè consente allo storico della Chiesa, un organismo che si vuole costituzionalmente basato sulla tradizione, di cogliere nel passato della Chiesa, gli elementi di continuità, ma anche di variazione, evitando la negazione della ricostruzione storica, cioè l'anacronismo. Inoltre, fermo restando il suo carattere di laicità in quanto disciplina storica, la storia della Chiesa può servire come base per l'elaborazione di una o più teologie della storia.

Intenderei dimostrare quanto ho detto con due riferimenti culturali ben precisi.

Penso che il lettore – quanto meno il lettore italiano – avrà presente quelle due pagine, felicissime sotto il profilo della rievocazione storica, nelle quali Jemolo ricostruisce l'universo mentale di segno opposto, giansenistico e antigiansenistico, sotto forma di due rese di conti a Dio da parte di «due pastori d'anime» nel «giorno del giudizio»<sup>4</sup>. Questa resa di conti corre tutta sul filo della contrapposizione di concezioni antitetiche riguardanti i rapporti tra l'uomo e Dio, le forze e le possibilità umane, la capacità dell'uomo di gestire il proprio destino mondano e ultramondano.

Nell'autodifesa dei «due pastori d'anime» Jemolo ricollega allusivamente a concetti desunti dalla storia della teologia queste contrapposizioni culturali della filosofia e della psicologia religiosa e conclude così: «Lo storico non ha alcun titolo per erigersi a giudice di quest'antitesi: egli deve solo comprenderne la profondità, rendendosi conto che se in questo periodo non si ebbe in seno alla Chiesa uno di quegli scismi appariscenti che fanno epoca nella storia e segnano una rottura che attraverso i secoli non fa che allargarsi si ebbe però un dilaceramento intimo molto più intenso di quello che ha accompagnato parecchi tra i grandi scismi, un dilaceramento per cui si trovarono lungo circa duecento anni accomunati nella medesima vita esteri uomini che vivevano due cristianesimi radicalmente diversi, la cui

religiosità aveva opposte leggi, si nutriva di opposti timori e di opposte speranze»<sup>5</sup>. Stando a Jemolo dunque, nel campo specifico del giansenismo la difficoltà fondamentale per lo storico è rappresentata dalla capacità di comprendere due fatti collegati tra di loro; un fatto di ordine istituzionale: l'unicità della Chiesa di appartenenza; un fatto di ordine tra dottrinale e spirituale: la duplicità del cristianesimo vissuto dagli aderenti all'unica Chiesa. Ed è indubbio che sia il concetto di Chiesa, sia il concetto di cristianesimo Jemolo li ha mutuati dalla storia della teologia tra '600 e '700; direi anzi, di più, che l'esperienza modernista del primo '900 risentita da vicino dallo Jemolo ha acuito in lui la capacità di cogliere la specificità e la novità storica della religiosità gesuitica o antigiansenistica senza snaturarla tuttavia, sovrapponendo così ad essa categorie e istanze religiose del primo '900. D'altra parte queste nozioni di Chiesa, di cristianesimo e di «modernismo» gesuitico sono strettamente coordinate nel discorso storico di Jemolo a concetti desunti dalla psicologia, come il pessimismo e l'ottimismo; dalla storia degli ordini religiosi con le loro tendenze spirituali e le loro scuole; dalla storia culturale, quale il diminuito senso del divino o il modello della virtù stoica costituenti l'eredità dell'umanesimo e del rinascimento; dalla storia etico-politica per tutti quei fattori che spiegano perchè il giansenismo sia stato una «affaire» eminentemente francese e via dicendo.

La capacità di Jemolo di comprendere e rievocare la vicenda giansenistica è così efficace da nascondere, in certo qual modo, la sua propensione personale e da far rivivere in prima istanza al suo lettore il dramma del dilaceramento interno alla Chiesa, mettendo in luce ora un aspetto ora un altro di questo aggrovigliato e complicatissimo problema storico sorto attorno ad una questione essenzialmente teologica come quella dei rapporti tra libertà e grazia. Problema storico in due sensi. Innanzi tutto perchè sorto per la prima volta nella storia dell'umanità con l'apparizione della Bibbia, per la concezione che essa contiene dell'onnipotenza divina e della libertà dell'uomo; una concezione che, fin dai primi secoli dell'era cristiana, aveva dato luogo a due soluzioni antitetiche del problema stesso, ispirate a due concezioni antropologiche opposte: quella pessimista o agostiniana e quella ottimista o pelagiana. In secondo luogo perchè, pur nella sostanziale identità di soluzione dualistica, il problema del rapporto tra libertà e grazia si presentò nell'epoca del giansenismo con connotati specifici e l'efficacia rievocatrice di Jemolo nei confronti di quella dilacerazione interna alla Chiesa consiste appunto nel cogliere in uno sguardo sintetico i molteplici fattori di varia natura che hanno connotato storicamente tra '600 e '700 quel «momento» di un «eterno contrasto». Mi pare, in conclusione, che le pagine di Jemolo dimostrano che, alla pari di qualsiasi altra storia, la storia della Chiesa esiga soltanto, oltre ai principi della critica storica e delle conoscenze tecniche dell'aspetto di realtà umane studiate, la capacità da parte dello studioso di comprendere il passato umano. Un passato umano che sarà ovviamente un passato politico, se si tratta di storia politica; un passato estetico, se si tratta

di storia artistica; un passato religioso-ecclesiastico, se si tratta di storia religioso-ecclesiastica e così via.

Nè a conclusioni diverse mi induce l'esame dell'opuscolo non di uno storico, ma di un teologo penetrato, però, di un forte senso storico, come il p. M.-D. Chenu. Il suo opuscolo è molto diverso, sia sotto il profilo del contenuto, sia sotto quello della cronologia, dall'opera dello Jemolo, ma per l'oggetto della trattazione, riguardante un settore di storia del magistero pontificio, e per il tipo di analisi fatta, mi sembra quanto mai adatto per rivendicare lo statuto di laicità della storia della Chiesa. Intendo riferirmi al notissimo saggio: *La doctrine sociale de l'église comme Idéologie* (Paris 1979), che è tutto impostato sulla duplice accezione dell'espressione «dottrina sociale» nel magistero pontificio. La prima accezione in ordine cronologico è quella che, grosso modo, va dagli anni '90 dell' '800 agli anni '60 del '900: da Leone XIII a Pio XII. In questo arco di tempo e tra questi due papi i documenti ufficiali del magistero intendono per dottrina sociale una determinata «concezione del mondo, dell'uomo, della società, della storia», che si traduce in un insieme di proposizioni e di direttive secondo categorie sociali e religiose ben precise. Accanto a questa prima accezione specifica ce n'è una seconda generica, che si riferisce all'impegno collettivo, sociale nella costruzione del mondo e per la promozione dell'umanità, impegno sociale postulato dal Vangelo insieme e oltre alle virtù personali. La prima accezione, rileva lo Chenu, contiene ancora implicitamente l'idea di cristianità, fa della dottrina sociale una sorta di succedaneo del potere indiretto del papato e un elemento di ordine, di stabilità sociale; per contro la seconda accezione fa riferimento al fatto che la salvezza di Cristo si realizza mediante e nella liberazione degli oppressi e, in questa ottica, il Vangelo si presenta come un fattore eversivo nei confronti dell'ordine stabilito.

Si tratterebbe quindi di una «rottura di senso» che lo Chenu si propone di cogliere e di collocare cronologicamente, mediante una «lettura storica» dei documenti pontifici e conciliari. Questa «lettura storica» comporta sostanzialmente tre esigenze: la collocazione della enciclica papale nel contesto socio-economico e politico dell'epoca in cui essa è stata scritta; l'attenzione rivolta all'influsso esercitato sulle concettualizzazioni del magistero della pratica sociale di movimenti e istituzioni, quali il cattolicesimo sociale, la democrazia cristiana (o le democrazie cristiane), la J. O. C. e altri ancora, che in modi diversi e a diversi livelli ecclesiali si ispirarono tutti al magistero papale, ma che, nel contempo, lo stimolarono, facendolo evolvere; infine l'esame dei documenti del magistero autentico sotto il profilo linguistico, registrando meticolosamente l'apparizione e la sparizione delle parole-chiave e delle strutture tematiche con le quali si esprimeva il magistero a seconda delle congiunture economico-politiche.

L'insieme di questi tre fattori che costituiscono la «lettura storica» dei documenti del magistero nel senso indicato sopra inducono lo Chenu a cogliere e a collocare la «rottura di senso» della formula «dottrina sociale» nel

pontificato giovanneo, durante il quale la formula venne dapprima omessa dal papa, poi venne contestata ed esclusa dal concilio Vaticano II<sup>6</sup>. D' altra parte, mentre, per la prima volta, con la *Mater et Magistra* penetra nel magistero papale il termine di «socializzazione», tutto il vocabolario dell'enciclica è purgato del tono moralistico prevalente precedentemente. Si tratta di una peculiarità che, a sua volta, fa da spia di una situazione nuova: l'analisi pontificia della società è condotta secondo le categorie proprie dei fenomeni sociali, economici e politici presi in considerazione e viene abbandonato il metodo deduttivo, che procedeva mediante applicazione di principi astratti, invece di partire dall'esame delle realtà terrestri. Novità di metodo ulteriormente perfezionata con la categoria evangelica dei «segni dei tempi» introdotta nella *Pacem in terris* allusiva ai mezzi di discernimento dei valori evangelici all'interno stesso delle trasformazioni sociali e politiche dell'umanità. Con la categoria dei «segni dei tempi» veniva dunque acquisito un arricchimento non solo sul piano dei contenuti dottrinali, ma anche su quello del metodo di pensiero: «La nouveauté – scrive lo Chenu – est en ceci que la démarche à mener pour ce discernement ne procède pas d'une doctrine préétablie et magistralement enseignée, mais de l'analyse des situations concrètes du devenir social, dont les implications incluent, sans détrimment pour leur teneur propre, un appel, conscient ou non, à des valeurs évangéliques. Dans leur teneur propre ces réalités humaines relèvent de divers savoirs qui en détectent les causes; mais elles impliquent en outre une «signification», qui les engage dans le Royaume de Dieu, là même où se joue la construction du monde (...) Ainsi la participation du monde ouvrier à la gestion de la société industrielle devient un lieu théologique pour l'intelligence de la fraternité des hommes»<sup>7</sup>. Potrei continuare a seguire passo a passo la «lettura storica» delle encicliche sociali dei papi fatta dallo Chenu, mettendo in rilievo gli ulteriori progressi dottrinali fatti da Paolo VI e dal concilio Vaticano II con l'applicazione del metodo induttivo di analisi sociale. Preferisco tuttavia fermarmi a questo punto e a questa citazione che, indicando la storia come luogo teologico proprio, segna il punto di separazione tra il mestiere dello storico e quello del teologo. Lo statuto di laicità della storia della Chiesa non consente allo storico di poterla considerare un luogo teologico; diversamente la storia della Chiesa – come ammoniva il Cantimori – diventerebbe la riserva degli «scarabei sacri» e il pericolo di una simile evenienza si coglie nettamente nelle parole con cui Alberigo presenta l'edizione italiana della Storia ecumenica della Chiesa: «Essa – scrive Alberigo – fa invecchiare qualitativamente il modo sin qui praticato di redigere le storie ecclesiastiche, che appaiono ad un tratto anguste, povere e settoriali»<sup>8</sup>. Che la prospettiva ecumenica costituisca un fattore di svecchiamento rispetto alle varie storie confessionali esistenti è possibile, anzi è certo. Quello che ritengo di dovere contestare è che si tratti, a seconda dei punti di vista, di invecchiamento o di svecchiamento *qualitativo*; a mio avviso si tratta in realtà di svecchiamento solo *quantitativo* perchè consiste es-

clusivamente nell'aumentare le varietà degli «scarabei sacri». Lo stesso Alberigo del resto lamenta scompensi nel quadro dell'opera «a causa della logica prevalentemente bi-confessionale di questa iniziativa»<sup>9</sup>.

A questo scompensamento di fondo non si può rimediare dando un po' più di pagine a una Chiesa o a una zona del mondo troppo sacrificate o addirittura trascurate, togliendone magari un po' ad altre Chiese o ad altre zone eccessivamente privilegiate. Il vero salto qualitativo consiste nel togliere le ipoteche teologiche gravanti sulla storia, capovolgendo l'orientamento teocentrico delle varie storie della Chiesa e trasformandolo in un orientamento antropocentrico. Dopo di che il problema dell'equilibrio tra le parti dell'esposizione storica potrà essere risolto, all'interno di un disegno organico e unitario, attribuendo alle singole Chiese una trattazione proporzionata alla loro oggettiva incidenza e al loro specifico «compito nella vita, nell'organizzazione, nelle linee di movimento della società»<sup>10</sup>. Concepire invece il disegno organico e unitario in una prospettiva «integralmente ecumenica», di taglio ecclesiologico dunque, può esporre al rischio cui accenna R. Aubert quando scrive, nell'introduzione alla *Nouvelle Histoire de l'Église*, che lo storico deve collocare le vicende concrete della Chiesa nel «cadre plus général des événements profanes, sans aucune intention apologétique ni édifiante, mû par le seul souci de montrer et d'expliquer, selon la formule de Ranke, «was geschehen ist», ce qui s'est passé»<sup>11</sup>. E che la visione teologico-ecumenistica di Alberigo sia sottesa da una sottile vena apologetica o comunque edificatoria è difficilmente controvertibile, in quanto scrive che questa Storia Ecumenica della Chiesa deve costituire un «punto di partenza per una riflessione approfondita sul significato storico della vicenda cristiana tanto frastagliata e, spesso, contraddittoria eppure così compatta e costante nella ricerca di una fedeltà a Gesù di Nazareth e al suo messaggio evangelico»<sup>12</sup>.

Viene spontaneo chiedersi, infatti, se sia storiograficamente corretta la posizione di Alberigo, dal momento che *lo storico* si trova di fronte non una, ma più vicende cristiane, fondate su e da ecclesiologie diverse che hanno dato origine a prospettive diversificate anche sotto il profilo cristologico, al di là della volontà soggettiva di fedeltà a quello che può essere stato il messaggio originario di Cristo; volontà di fedeltà, peraltro, che *lo storico*, ancora una volta, non può concepire in maniera unitaria, ma pluralista in dipendenza delle varie confessioni di fede.

Ovviamente nella prospettiva antropocentrica, a cui ho fatto allusione, compete allo storico della Chiesa l'obbligo di tenere nel debito conto il fatto storico che per alcuni uomini, cioè i credenti, la storia può essere un 'luogo teologico'; senza di che difficilmente egli sarebbe in grado di capire e di comprendere in maniera adeguata la lotta di Las Casas a favore degli Indiani, di cui parla lo Chenu<sup>13</sup>.

Vorrei, per concludere, mettere in rilievo la novità del pensiero dello studioso domenicano nel settore della storia della teologia. Essa non sta

tanto nel considerare la storia come un «luogo teologico», quanto, invece, nell'aver dato pari dignità, come «luogo teologico», alla storia che Melchior Cano aveva collocato tra i «luoghi teologici impropri».

Ma vale la pena di osservare che a questa novità d'impostazione teologica lo Chenu è giunto proprio perchè, rispettando nella sua «lettura» dei documenti magisteriali, l'autonomia della storia e della critica storica, egli è stato in grado di cogliere, nel trapasso dal metodo deduttivo a quello induttivo del magistero pontificio e conciliare, la nuova coscienza della Chiesa del post-concilio Vaticano II, «se définissant Église dans le monde et dans l'histoire»<sup>14</sup>.

<sup>1</sup> G. Miccoli, La storia religiosa, in: Storia d'Italia, vol. II: Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII, t. I (Torino 1974) 433.

<sup>2</sup> J. Waardenburgh, Reflections on the study of religion. Including an Essay on the Work of Gerardus von der Leenw, (The Hague-Paris-New York 1978) 46.

<sup>3</sup> Miccoli (Nota 1) 435. Si veda in senso analogo l'affermazione di Vauchez a proposito della santità: A. Vauchez, La sainteté, en Occident aux derniers siècles du moyen âge d'après le procès de canonisation, et les documents hagiographiques (= Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome. Fascicule deux cent quarante et unième) (Rome 1981) 8.

<sup>4</sup> A. C. Jemolo, Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione (Bari 1928) 93-95.

<sup>5</sup> Jemolo (Nota 4) 95.

<sup>6</sup> Sulla reintroduzione dell'espressione «dottrina sociale» nel testo della costituzione «Gaudium et Spes» a seguito di un «intervento illegale», cfr. M.D. Chenu, La doctrine sociale de l'Église comme idéologie (Paris 1979) 8. <sup>7</sup> Chenu (Nota 6) 64-65.

<sup>8</sup> G. Alberigo, Prefazione all'edizione italiana di Storia ecumenica della Chiesa a cura di R. Kottje e B. Moeller, ed. it. a cura di G. Alberigo, vol. I. AA.VV., Chiesa antica e Chiesa orientale (Torino 1980) 6. <sup>9</sup> Alberigo (Nota 8) ibid. <sup>10</sup> Miccoli (Nota 1) 433.

<sup>11</sup> R. Aubert, Introduction à Nouvelle Histoire de l'Église sous la direction de L.-J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles, vol. I (Luogo, data fra parentesi) 7.

<sup>12</sup> Alberigo (Nota 8) 7. <sup>13</sup> Chenu (Nota 6) 91. <sup>14</sup> Chenu (Nota 6) 12.

## FRANCO BOLGIANI: Storia, teologia e storiografia ecclesiastica nei due maggiori storici contemporanei della Chiesa: Hubert Jedin e Roger Aubert

1. Per uno storico credente, soprattutto per uno storico credente del cristianesimo e della chiesa, il rapporto fra storia e teologia è senza dubbio un problema di grande importanza. Come storico gli è richiesta una fedeltà rigorosa alle esigenze critiche ed al metodo della scienza storica; come credente, specialmente come intellettuale credente, per cui la riflessione sulla fede, la cogitatio fidei, è un dovere inderogabile, la teologia è una componente indispensabile della sua stessa maturità umana e intellettuale. Come potrà essere quindi, ad un tempo, pienamente fedele alla sua professione di storico, cioè di indagatore del passato umano individuale e sociale (che è opera dell'uomo ed in vista del quale pertanto le «scienze dell'uomo» han-

no elaborato e non cessano di elaborare metodi e strumenti di approccio e di indagine) e, ad un tempo, pienamente fedele a ciò che una fede, cioè la credenza in una Trascendenza e in una positiva rivelazione di Dio nella storia, comportano? (E si tratterà naturalmente di una fede adulta che esige nel pensiero e nella azione una fondamentale coerenza).

Il dramma non è certo di oggi: e almeno da due secoli, con la nascita dello spirito critico in Europa e la sua diffusione nel mondo, insieme alla progressiva uscita del mondo europeo da una cultura organico-sacrale, esso si è fatto acuto e talora dilacerante<sup>1</sup>. Ci si domanda: se lo storico racconta criticamente il passato in base alle informazioni che gli sono state trasmesse da altri uomini più o meno fededegni, se può giungere a ordinare e quantificare la massa delle informazioni trasmesse sulla base della attendibilità delle fonti di informazione empiricamente accertate disponendole in una narrazione critica, come gli sarà possibile attingere al segreto di ciò che è l'azione libera, misteriosa, amorosa e gelosa di Dio (e si tratta della «gelosia di Dio»!), nel tempo e nello spazio? Se egli sa per fede che Dio opera nella storia, non sarebbe la sua somma presunzione pensare di riconoscerne la presenza più qui che là, oppure accettare o negare tale presenza diretta in base ad un *sensus fidei* rispetto al quale la metodologia storica a sua disposizione non può arrogarsi alcun diritto né offrirgli strumenti adeguati?

Si sa che le soluzioni, più o meno tranquillizzanti in proposito, non sono mancate e sono tante. Ai due estremi si può riconoscere, anche presso storici credenti, innanzitutto quella che non esiterei a definire una situazione «schizoide» o di «doppia verità», per cui quando si fa storia – e storia della Chiesa – non si riconosce altro orizzonte al di fuori di quello della storia, cioè dell'insieme delle azioni e delle cause puramente e semplicemente umane in essa operanti, mentre, quando ci si riconosce come credenti, si accetta tutto come, in prima o/e ultima istanza, di origine e motivazione divina: per non inquietarsi, eventualmente, si tengono ben distinti il campo della scienza e il campo della fede. Un atteggiamento questo che anche senza giungere a dichiarazioni esplicite di principio è però di fatto assunto da molti uomini credenti anzi, in genere, da molti uomini credenti di scienza. Oppure all'altro estremo avviene che si assumono alcuni settori – o di principio o di applicazione – in cui si circoscrive e dentro i quali si limita e quasi si costringe l'azione diretta di Dio e della sua rivelazione (e quindi l'ambito propriamente della fede, settori che si riservano ai teologi) mentre per tutto l'ambito non precisamente circoscritto l'indagine storica procede poi di fatto in modo perfettamente analogo al modo di procedere degli storici «profani». Dove si vede che, in sostanza, solo con un leggero spostamento, la posizione «dualista» precedentemente indicata riappare tal quale anche in quest'altra soluzione apparentemente opposta alla prima.

Come posizione intermedia (o somma di posizioni intermedie variamente graduate) si potrà riconoscere ancora quella di coloro che, storici credenti, procedono, in quanto storici, a un lavoro storico in tutto e per tut-

to identico (o non molto diverso) da quello svolto dagli storici non credenti, mentre in quanto credenti considerano la teologia come una sorta di sottinteso mistico-contemplativo generale, nel senso di un rimando alla «provvidenzialità ultima» degli accadimenti storici, in quanto accadimenti bensì umani ma guidati però dall'alto: un rimando cioè, in questo caso, in sostanza a una «teologia della storia» che generalmente viene consegnata in brevi «prefazioni» o contenuta in sobrie «conclusioni» del lavoro svolto.

Aggiuntivamente si può forse ricordare che questo cauto procedere teologicamente ispirato, si risolve poi di fatto in una preliminare scelta che porta il credente a privilegiare argomenti a lui più confacenti, appunto gli argomenti di storia religiosa e della Chiesa, un po' pensando che ad occuparsi di essi abbiano ad esser per lo più persone di orientamento affine al suo.

2. Poiché la questione è come dicevo una di quelle serie, su cui molto si è riflettuto e scritto, ma su cui non si cesserà, ancora e sempre, di riflettere; e poiché questa sede che ci accoglie mi pare particolarmente favorevole a riproporre il tema, vorrei qui cercare di esaminare e confrontare fra loro le due posizioni assunte in proposito da quelli che ritengo essere i due maggiori storici della Chiesa a noi contemporanei: il compianto Hubert Jedin e il sempre attivo e operoso Roger Aubert.

E' un confronto che può illuminarci, perché esistono fra i due certe analogie sia di impostazione sia di sensibilità, come pure assai forti differenze di punti di vista, di sensibilità e di formazione.

L'uno e l'altro sono stati gli iniziatori e promotori di due ampie e moderne Storie della Chiesa, a collaborazione internazionale, a cui l'uno e l'altro hanno, ciascuno per la propria iniziativa, premesso una Introduzione interpretativa generale, nella quale hanno esplicitamente riproposto il problema che qui si discute. Da un'analisi delle rispettive posizioni potranno venire anche per noi molta luce, molti proficui suggerimenti e, se non proprio la soluzione desiderata e definitiva, quanto meno uno stimolo a continuare a cercare e, in sostanza, a interrogarsi sul problema.

Certo le due Storie cui alludiamo sono, come concezione e impostazione, qualcosa di abbastanza diverso, anche se Roger Aubert, animatore della Nouvelle Histoire de l'Église ha pure largamente collaborato ai volumi VIII e IX dello Handbuch der Kirchengeschichte diretto da Jedin. Molto più rigorosamente «tedesco», per sensibilità e cultura, lo Handbuch di Jedin solo negli ultimi volumi si è aperto a collaborazioni con studiosi di altre lingue e culture; più «ecumenica» in certo senso, su una certa qual base di cultura storica francese, la Storia diretta da Aubert insieme a Rogier e Knowles, con ampi apporti di cultura storiografica inglese e, per l'età della Riforma, con un volume di prevalente stesura tedesca (da parte di H. Tüchle; sta a parte il V volume dedicato alla Chiesa nel mondo moderno contemporaneo che si giova di una collaborazione più larga). Operazioni, queste di collaborazione internazionale, che quanto meno Roger Aubert ebbe più volte

a dichiarare difficili, faticose e di talora discutibile riuscita e che d'altra parte varie parti degli ultimi volumi dello Handbuch diretto da Jedin denuncia-  
no, quanto meno a mio avviso, come di assai dubbia riuscita.

Il problema che qui interessa non è però quello della bontà o meno delle due iniziative in sé – partite pressoché contemporaneamente (il I vol. dello Handbuch è del 1962, il I della Nuova storia della Chiesa del 1963) – ispirate da motivi di fondo affini anche se diversamente risentiti: più tradizionale lo Handbuch, più originale per certe parti, anche se più problematica, la Storia di Aubert. Qui interessa la valutazione delle intenzioni storiografiche dei due promotori in relazione al problema preciso prima indicato, il rapporto cioè fra un'opera storica sulla Chiesa e l'ambito della teologia.

3. Partiamo dal I volume dello Handbuch a cui Jedin ha premesso una ben nota ampia Introduzione riguardante problemi generali di storia della Chiesa, oltre ad un profilo di storia della storiografia ecclesiastica. L'«attacco» diciamo così del discorso di Jedin pone chiaramente il rapporto, essenziale a suo avviso, fra storia della Chiesa e teologia e, di conseguenza, la collocazione della storia della Chiesa nel quadro delle discipline teologiche. Questa collocazione è determinata dal fatto che, secondo Jedin, l'oggetto della storia della Chiesa è un «oggetto teologico» in quanto «ricevuto dalla teologia» e «ritenuto per fede». Ciò che è ricevuto dalla teologia e ritenuto per fede è «la crescita nel tempo e nello spazio» di quella realtà fondata da Cristo che è detta «Chiesa»<sup>2</sup>. Il compito dello storico sarà quindi quello di seguire e descrivere, nel tempo e nello spazio, lo sviluppo di quel seme (l'immagine del seme è dedotta dal *Commonitorium* di Vincenzo di Lerino c. 29) che fu già gettato da Cristo, che contemplava un ordinamento gerarchico e sacramentale da Lui posto a base della realtà da Lui fondata, alimentato dallo Spirito Santo promesso da Cristo, intrinsecamente orientato a un fine ultimo di perfezione escatologica, e attivo negli sviluppi successivi, pur nella varietà delle manifestazioni cui il seme sviluppandosi avrebbe dato luogo.

Questo concetto di storia della Chiesa è, come si vede, rigorosamente endogeno. Tutta la forza sta nel seme gettato e si mantiene nella misura in cui la forza intrinseca del seme continua a svilupparsi. Come schema esso riprende in sostanza una tematica che, contro la storiografia ecclesiastica illuministica, era già stato fatto valere da Johann Adam Möhler, che recuperava a sua volta l'apporto della pneumatologia patristica e medioevale, da Basilio ad Agostino ai Simboli Toletani 6° e 16° e oltre, mentre la concezione illuministica della Chiesa non era, a sua volta, notiamolo, se non la versione secolarizzata del concetto istituzionale-giuridico di Chiesa di tipo controriformistico-bellarminiano. In tempi più recenti questa tematica ecclesiologica era apparsa centrale in Newman, era comparsa, sia pure timidamente, in varie prese di posizione del magistero sotto Leone XIII ancorché in un quadro di ecclesiologia sacrale (basti pensare alla *Satis cognitum*, alla *Divinum illud munus* ecc): una reinterpretazione moderna (che fu subi-

to dichiarata modernistica) si ritrova anche, come è noto, in *L'évangile et l'église* (1902) di Alfred Loisy che ne aveva tentata una applicazione storica sistematica in polemica con il concetto teologico di «essenza del cristianesimo» di Harnack.

Indubbiamente nella definizione jediniana di «storia della Chiesa come oggetto teologico» i concetti correlati a cui egli fa appello per chiarire il problema – cioè i concetti di «oggetto teologico», di «ricezione dalla teologia», di «crescita nel tempo e nello spazio», per non dire del concetto stesso di «rivelazione» da mediarsi fra teologia e storia –, chiederebbero di essere ulteriormente precisati. Jedin comunque ricorda, senza peraltro approfondire tale aspetto del problema, che la struttura della Chiesa quale discende specificamente dalla teologia (nel senso organico e sistematico che è proprio di quella parte essenziale della teologia rappresentato dalla teologia dogmatica) e che normalmente costituisce la «presentazione» della Chiesa nei manuali teologici, non doveva aprioristicamente essere ricercata e obbligatoriamente ritrovata nelle indagini storiche particolari sulla Chiesa stessa. Ma, in sede teorica quanto meno, questa non obbligatoria coincidenza fra presentazione della Chiesa e interpretazione storica di essa, rimane in Jedin un enunciato generale, reso certamente operativo nelle ricerche dirette, ma in sede teoretica non ben esplicitato né in sostanza chiarito. Non si vede infatti né si spiega se le leggi della «crescita nel tempo e nello spazio» siano puramente storiche o in qualche misura anche teologiche e, se teologiche, a quale specifica teologia delle forme di crescita nel tempo e nello spazio si faccia riferimento.

Per certi aspetti tuttavia questo ordine di questioni viene però da Jedin affrontato là dove egli parla del metodo<sup>4</sup>. Teologica come collocazione e teologica ai fini di una comprensione del suo senso ultimo, la storia della Chiesa usa però del metodo storico per il suo concreto lavoro di ricerca. Questo concreto lavoro ha due aspetti: il primo, che non è sostanzialmente diverso dal lavoro storico-critico di un qualunque storico profano non confessionale, implica ricerca delle fonti, verifica della loro autenticità, edizione critica di esse, fissazione dei dati storici certi che costituiscono l'impalcatura di ogni storia «senza la cui conoscenza, dice Jedin, ogni sviluppo ulteriore, si tratti di concatenazione causale di riferimento a una determinata cultura o di valorizzazione ecclesiologica, diventa incerto o addirittura costruzione arbitraria»<sup>5</sup>. Questa prima fase che potremmo chiamare «filologica» o «euristica» del lavoro storico – ed in cui Jedin si è rivelato indubbiamente un maestro – è anche quella per cui «la storia ecclesiastica è debitrice di risultati molto importanti a studiosi che sono fuori della Chiesa e che non le riconoscono il carattere di disciplina teologica»<sup>6</sup>.

Ma un secondo aspetto di questo lavoro storico, già nella definizione di nesso causale dei fatti rilevati, pone le basi del successivo e più impegnativo accertamento dei moventi umani, con il conseguente giudizio sui personaggi e la valutazione dei movimenti religiosi e intellettuali, così come di interesse

epoche: e pertanto esso implica per Jedin l'appello a criteri di valutazione che non sono estranei alla storia stessa, ma che non possono neanche essere semplicemente da essa desunti. Questo ambito «criteriologico» della complessiva metodologia ovviamente implica la presentazione globale e la valutazione organica del passato della storia della Chiesa. Esso è peraltro un ambito vastissimo che implica problemi molto diversi fra loro. Jedin vi accenna in modo piuttosto sommario, ma da quanto egli dice si deduce che in esso rientrano per lui:

- 1) i valori etici e soprattutto il criterio della libertà che sottrae gli eventi al determinismo storico assoluto;
- 2) l'intervento e il concorso di fattori trascendenti, per cui non debbono escludersi a priori fenomeni straordinari – da quelli interiori mistici ai miracoli veri e propri;
- 3) la natura di certe categorie storiche come «fioritura» «decadenza» «abuso» «riforma» che dipendono ovviamente dall'ottica e dal giudizio dello storico;
- 4) certi schemi ideologico-interpretativi a cui si ispirano determinate correnti storiografiche, quali il materialismo storico o la concezione biologica della storia, i concetti di storia della civiltà o le prospettive di interpretazione sociologica della storia ecc.<sup>7</sup>.

Si può osservare che questo secondo aspetto del «metodo storico», quello che, al di là della filologia, implica la vera e propria narrazione storiografica (il «come scrivere in concreto la storia») è dunque per Jedin, come si diceva, un complesso assai vario, in parte di natura ancora documentaria, ma assai più implicante problemi in parte epistemologici, in parte assiologici, in parte filosofico metafisici, in parte ancora di filosofia (pratica) della storia e della cultura e altro ancora.

E' certo che a riguardo di questo complesso e superiore livello del metodo, Jedin si è limitato ad enunciati e non ha ritenuto, come storico, di dover sottoporre le diverse enunciazioni ad una più precisa analisi concettuale. Si può ritenere che per lui, in sostanza, accertato il piano filologico-positivo (il dato della tradizione, criticamente stabilito), si aprisse tutta una amplissima zona che trascendeva il dato in quanto tale, la datità storica diciamo, dove il verbo «trascendere» poteva ora semplicemente significare il trascendimento proprio dei valori non contingenti o dei motivi ispiratori (che come tali potevano essere supposti o indotti, ma non immediatamente dedotti dal fatto in quanto tale), ora intendersi nel senso specifico di trascendimento trascendente cioè rinvio all'intervento diretto della Trascendenza nel tessuto storico concreto operato dagli uomini o, comunque, non percepibile se non alla luce di una preliminare consapevolezza della natura e dell'azione del Trascendente.

E' ovvio che questa dimensione trascendente reclamata dalla operazione o dalle operazioni metodologiche richieste allo storico della Chiesa, se lascia spazio al confronto ideologico fra diverse interpretazioni storiografi-

che (così che l'interpretazione «trascendente» può collocarsi accanto ad altre interpretazioni «ideologiche» per cui sarebbero possibili spiegazioni diverse dell'accaduto storico) era anche, secondo Jedin, una condizione per assicurare allo storico credente, in senso specificamente confessionale, uno spazio adeguato per rinvii che consentissero l'integrazione nell'orizzonte storico umano, cioè nella successione degli eventi storici, degli interventi dall'alto, in quanto essi stessi storicamente individuati o in quanto, in ultima istanza, spiegabili solo come rimandi alla Trascendenza. Ovviamente questo aspetto dell'operazione storica implicava due tipi di problemi su cui di fatto Jedin, a mia conoscenza almeno, non si è pronunciato mai in modo esplicito, ma in modo tutt'al più solo allusivo. E cioè:

- a) in che modo lo storico fosse, in quanto storico, in grado di garantire che un certo accadimento, la cui natura aveva comunque un lato umano, non era però nella sua origine e motivazione soltanto di origine umana, ma oggettivamente di «altra» origine;
- b) in che modo lo storico fosse in grado, con gli strumenti di cui si vale l'operazione storica, posto di fronte a due o più fatti che la tradizione storica affermava di natura specifica «non soltanto umana», di dichiarare che l'uno poteva considerarsi veramente tale e l'altro o gli altri invece di «diverso tipo»: si pensi ad esempio, in linea di principio, alla condizione dello storico chiamato a pronunciarsi sui miracoli evangelici da un lato e sui racconti di miracoli trasmessi dalle narrazioni agiografiche dall'altro, entrambi in quanto «fonti storiche».

4. Questo aspetto metodologico dell'operazione storiografica consentiva peraltro a Jedin un ulteriore passo verso la piena collocazione teologica della storia della Chiesa. Si trattava del problema della piena comprensione di essa, possibile solo dal punto di vista di una «storia della salvezza»<sup>8</sup>.

Anche se questo punto è indicato da Jedin come terzo momento della «metodologia» della storia della Chiesa, la connessione logica di esso con quanto precede non appare, da ciò che egli dice, un dato immediatamente evidente. Esso deriva piuttosto come conseguenza di una visione che in certa misura presupponeva determinate concezioni filosofiche di varia provenienza adattate ad una certa prospettiva di teologia della storia e concludeva nella esigenza di una più piena comprensione dell'«insieme» della storia della Chiesa o, meglio, di «comprensione della Chiesa in quanto dimensione storica», «oggetto storico».

Jedin sembra implicitamente dire che se le singole operazioni storiche, relative cioè allo studio e alla presentazione di singoli problemi (o epoche o monografie o saggi storico-ecclesiastici) già si affacciano, per loro natura, su orizzonti in cui lo storico è provocato a rendere espliciti o a far ricorso almeno implicito a certi «presupposti ideali» (e lo storico credente a «presupposti confessionali»), tanto più ciò era richiesto nella misura in cui lo storico deve in qualche modo mostrare di comprendere il senso della storia e quindi il senso del singolo frammento o problema storico particolare nel

quadro di una visione generale capace appunto di aprire alla comprensione del suo «significato ultimo». E' questo allora il problema del senso o della visione organica che si impone.

Jedin che, sul terreno dell'operazione storica concreta, ha sempre combattuto una riduzione della storia della Chiesa a «storia della salvezza», ha qui peraltro aperto più di uno spiraglio a una legittima valutazione di questa dimensione ai fini del riconoscimento di una storia della Chiesa in quanto autentica disciplina teologica. Un orizzonte o scenario generale di «storia della salvezza» presuppone ovviamente una decisiva parte fatta a una «teologia della storia». Jedin è molto sobrio in proposito. Gli basta affermare che storia della salvezza significa «presenza continuativa di Cristo nel mondo» mediata dall'annuncio di fede, attuazione della comunione con Cristo da parte del nuovo popolo di Dio (cioè della Chiesa), in cui il sacrificio e il sacramento implicano tanto l'azione ministeriale quanto il carisma; e infine crescita di questo nuovo popolo, corpo di Cristo, secondo ritmi vari e imprevedibili non riducibili né a una concezione del puro regresso e della pura perdita di energia e qualità rispetto alle origini (concezione apocalittica), né quella della ascesa progressiva e inarrestabile verso sempre ulteriori conquiste e perfezioni (concezione illuministica). La «storia della salvezza» in quanto dimensione teologica è per Jedin correlativa ad una fondamentale *theologia crucis*: anzi la nota teologica che qualifica propriamente la storia della Chiesa letta secondo la prospettiva della fede è specificamente quella di essere una teologia della croce, senza peraltro che ciò consenta nessun genere di periodizzazione o di definizioni epocali in base alla opzione teologica predetta<sup>9</sup>.

Questa nota paolino-luterana offriva anche a Jedin la possibilità di un recupero «ecumenico» di vari aspetti, movimenti e fatti che la storiografia confessionale cattolica aveva in genere tendenza o a condannare o a rifiutare (con accettazione anche, come criterio di applicazione storiografica in sede teologica e di teologia in sede storiografica, dell'agostiniano «semper reformanda»<sup>10</sup> quale nota dell'autentica Chiesa entro le situazioni storiche). «Benché, dice Jedin, (la Chiesa) non possa essere superata in questo tempo (da una chiesa spirituale), essa serba il carattere della provvisorietà ed attende il compimento definitivo». La prospettiva «parousiaca» conclude così per Jedin la natura storico-salvifica dell'intero percorso della Chiesa nel mondo, allorché le tre linee che procedono nel tempo, parallele ma insieme con un certo rapporto variabile di interdipendenza reciproca, cioè la linea della storia della Chiesa, quella della storia del mondo e quella della storia della salvezza, saranno assorbite in una sola linea che, a posteriori, cioè dall'alto della escatologia veramente e pienamente realizzata, si paleserà sotto l'unica luce e l'unica prospettiva riassuntiva di una universale storia salvifica<sup>11</sup>.

Tutta questa parte di teologia storica, che è sobriamente enunciata da Jedin e di cui si intravedono i complessi ascendenti sinteticamente riformu-

lati, più che un criterio di metodologia storiografica anche ai fini di una valutazione della storia della chiesa come disciplina teologica in vista della quale appare formulato, può considerarsi come una finale dichiarazione di fede da parte di uno storico credente, un nobile atto di sincerità e di onestà, ma è primasta, come appunto prima si diceva, sullo sfondo, con valore di scenario generale, come momento riflessivo-contemplativo insieme, senza intervenire di fatto nell'operazione concreta dello storico, ma serbata invece alla serenità del giudizio dell'uomo, credente ma anche attento agli uomini, e in ogni caso di continuo mediata attraverso i fatti, alla situazione, alla comprensione del particolare e della sua irripetibile ricchezza e varietà. Insomma nessun «monofisismo storiografico» ha mai inquinato l'operazione dello storico Jedin. E' questa una lezione da ritenere, oggi soprattutto di fronte alla risentita insofferenza di chi non sembra tollerare un discorso sulle mediazioni, non accorgendosi di scendere per tale via nel pericolo dello strumentalismo più rischioso e prevaricatorio, che si risolverebbe a danno prima che della storiografia della autenticità stessa della fede.

5. C'è però un ulteriore traguardo metodologico a cui Jedin si è riferito dopo aver brevemente accennato al problema tecnico delle periodizzazioni in seno alla complessiva storia della Chiesa<sup>12</sup>. Ed è il problema della autocoscienza della Chiesa nella sua storia: problema che egli ha consegnato, forse non del tutto felicemente e in ogni caso troppo limitativamente, in un paragrafo iniziale dello Handbuch, quello destinato a illustrare piuttosto «attualità e valore vitale» della storia della Chiesa<sup>13</sup>.

Lo spunto per questa ulteriore riflessione è stato offerto, se vedo bene, da due istanze. L'una corrispondente al bisogno di una comprensione globale del significato della storia della Chiesa (e si riallaccia pertanto alla istanza di una «teologia della storia della Chiesa» vista come problema ecclesiologico); l'altra rispondente a una finalità più pratica e immediata, quella cioè di far capire il valore pedagogico dell'insegnamento e della conoscenza storica della Chiesa ai fini di una compiuta educazione cristiana: valore pedagogico però tanto più autentico quanto più la ricerca storica sulla Chiesa fosse fatta in modo rigorosamente scientifico. In tale senso, come dice Jedin, la migliore apologia della Chiesa sarà la conoscenza complessiva e scientifica della Chiesa nella storia e non il privilegiamento di quello che oggi può sembrare vivo e significativo del passato stesso.

Anche se Jedin non lo dice esplicitamente si comprende, tanto dai suoi enunciati quanto, e ancor più, dai suoi lavori storici maggiori e minori, che il fallimento di certe precedenti «apologie» della Chiesa fu dovuto appunto alla loro mancanza di scientificità, cioè, tutto insieme, di rigore documentario, accogliimento pieno e comprensivo tanto dei singoli accadimenti storici del passato quanto del senso globale della storia della Chiesa stessa, comprensione animata insieme da un amore di fede e da un amore per la verità quale che essa sia stata.

Si può notare che, a rigore, una «storia» della Chiesa è sguardo sul pas-

sato della Chiesa stessa, mentre una «ecclesiologia» è coscienza teologica di che cosa la Chiesa è e vuol essere. Ma in modo sia pure ellittico Jedin fa intendere che proprio questa «coscienza della Chiesa» in ciò che essa è e vuole essere, richiede anche la cognizione del suo passato e, pertanto, la storia della Chiesa non è archeologia o museo delle antichità ecclesiastiche, ma autocoscienza globale e del passato e del presente, esistendo una continuità ininterrotta – teologica e storica ad un tempo – fra passato e presente della Chiesa.

Anche qui è ovvio che è la partecipazione intima a questa realtà vivente che è la Chiesa, dimensione storica e metastorica, che porta a sentire la storia della Chiesa come mezzo di autocomprensione della Chiesa medesima da parte di chi, facendone la storia, ne sperimenta e ne vive in concreto la realtà, una realtà che non è solo il continuo dover esser della Chiesa, ma anche ciò che di fatto essa è stata ed è, nel bene e nel male, assumendone e vivendone per dir così la drammatica tensione. «Il suo sentire ecclesiam (si intende: da parte della storico) diventa un sentire cum ecclesia indiscusso», dice Jedin<sup>14</sup>. E continua, e conclude: «Egli non lascia che il passato della Chiesa scorra davanti a lui come uno spettacolo cinematografico, senza prendervi parte, ma è consapevole di esservi dentro, agendo come suo interprete. La sua posizione rispetto alla storia della Chiesa è determinata dal suo punto di vista in seno alla Chiesa, la sua fede non pregiudica la sua intima libertà nella ricerca della verità, né la volontà di formarsi un giudizio imparziale sugli uomini e sugli eventi; la sua scala meta-storica esclude certamente lo storicismo relativistico, ma non una autentica storia»<sup>15</sup>.

6. Questo rapporto, che in Jedin è appena accennato, fra storia della Chiesa ed ecclesiologia, mi sembra essere invece centrale nella presentazione complessiva del problema quale è stato impostato da Roger Aubert nelle pagine iniziali del I volume della *Nouvelle Histoire de l'Église* da lui condiretta.

L'«attacco» del discorso di Aubert a riguardo del problema ora in esame è certamente più critico di quello di Jedin. L'interrogativo che egli si pone è infatti se sia lecito, e in che senso possa non essere sconcertante, introdurre una storia della Chiesa con considerazioni di natura teologica<sup>16</sup>. Che è un altro modo per domandarsi che rapporto esista fra teologia e storia della Chiesa dal momento che l'autentico progresso degli studi in fatto di storia della Chiesa è dipeso appunto dall'aver distinto, da più di un secolo almeno, piano e metodologia della storia della Chiesa dal piano della metodologia della teologia. E Aubert è ben preciso nel prolungare e approfondire questa distinzione. La teologia è riflessione sui dati della Rivelazione, riflessione che presuppone la fede, cioè un atteggiamento di spirito indubbiamente «ragionevole» ma di natura non scientifica (nel senso cioè della scientificità come verificabilità: oggi diremmo, seguendo Popper, come falsificabilità), che implica un intervento soprannaturale a cui risponde un impegno personale nei riguardi di Dio. Per contro la storia della Chiesa, come

ogni lavoro storico, «cerca di ricostruire, dice Aubert, per mezzo di metodi rigorosamente scientifici, il più possibile oggettivi, il passato della società ecclesiastica, la sua evoluzione attraverso i secoli ed i fatti particolari che l'hanno caratterizzata in ogni epoca, quali possono essere raggiunti attraverso le tracce che tale passato ha lasciato nei documenti scritti, nei monumenti archeologici e nelle altre fonti passate al vaglio della critica storica elaborata da generazioni di eruditi<sup>17</sup>.

E Aubert trae alcune conclusioni rigorose da questa distinzione: «come non ci sono due tipi di matematiche, una cristiana e l'altra che non lo sarebbe, così non possono esserci due storie della Chiesa, l'una ispirata dalla teologia e l'altra no. Non c'è che una storia della Chiesa, quella vera, identica per tutti<sup>18</sup>.»

Si sente indubbiamente di qui che Aubert ha alle sue spalle non solo una diversa formazione teologica rispetto a quella di Jedin, ma che è anche in certo senso, uno storico che ha condotto più dirette e personali ricerche di teologia: non si dimentichi che egli è anche l'autore di una specifica *Maîtrise* di teologia su «Il problema dell'atto di fede»<sup>19</sup>.

Peraltro dopo quella che è stata posta come una chiara distinzione di piani e di livelli – riflessione ragionevole, ma di natura non scientifica (almeno nel senso corrente di scienza) propria della conoscenza teologica e ricostruzione in base a metodi rigorosamente scientifici (nel senso di accertamento rigoroso dell'accaduto sulla base della critica razionale) propria dell'operazione storica – Aubert sembra riavvicinare e quasi ricongiungere i due piani. Dico sembra, giacché quando afferma subito dopo «non ci sono due verità, una verità scientifica e una verità religiosa» e precisa «tutto ciò che è verità scientifica stabilita è puramente e semplicemente verità che si impone come tale ai cattolici come ai non cattolici»<sup>20</sup> egli aspira naturalmente ad evitare una posizione di «doppia verità». Inoltre, l'ambito della verità storica stabilita a cui egli fa qui riferimento e che si imporrebbe come tale al credente ed al non credente come un'unica verità, vuol sottolineare, se vedo bene, il fatto che un accadimento storico-ecclesiastico accertato è, in quanto accertato, assodato nel senso di Ranke, del «*was eigentlich geschehen ist*», un dato di verità incontrovertibile che vale per cattolici e non cattolici, per credenti e non credenti. A questo punto, sempre se vedo bene, non siamo se non nell'ordine dei fatti così come sono realmente accaduti, anche se, per vero, certe ulteriori indicazioni un po' rapide di Aubert potrebbero far pensare che si sia saliti anche ad un livello più alto.

Egli scrive infatti che ciò che è verità stabilita «non può essere incompatibile con la verità religiosa, cioè con i dati della fede, se noi ammettiamo che questa verità religiosa è egualmente la verità»<sup>21</sup>. E continua: «lo storico cattolico non ha da temere che le conclusioni certe a cui giunge grazie a procedimenti scientifici collaudati possano trovarsi in contraddizione con ciò che egli è peraltro tenuto ad ammettere come credente<sup>22</sup>.» Il problema che naturalmente si pone, quanto meno come interrogativo a questo punto,

è se ciò che lo storico ritiene in base a un procedimento scientifico collaudato sia della medesima natura e del medesimo ordine di ciò a cui mette capo quella riflessione naturale che procede da una Rivelazione e che è detta «teologia». E poiché la risposta non può essere che negativa su questo punto, ci si può chiedere se non sarebbe stato più perspicuo, invece di parlare di unica verità che si impone come tale a credenti e non credenti, e non potendosi d'altra parte ovviamente parlare di due verità, ci si può chiedere, dicevo, se non sarebbe stato più utile parlare di due livelli o di due generi e ambiti diversi di verità, distinte ma non contraddittorie. Il chiarimento infatti che Aubert aggiunge subito dopo e che dovrebbe servire ad eliminare gli equivoci, in realtà non mi sembra eliminarli tutti o, quantomeno, sembra essere valido o come norma prudenziale generale, o come criterio significativo per il teologo in quanto voglia far della storia e solamente della storia. Dice infatti Aubert: «Occorre guardarsi da due confusioni che si commettono troppo di frequente. La prima consiste nel prendere come verità senz'altro scientifica stabilita ciò che non è ancora se non ipotesi più o meno seriamente giustificata. La seconda nel prendere come dati di fede semplici opinioni più o meno tradizionali correnti nella Chiesa<sup>23</sup>.»

Il secondo avvertimento è ottimo, anche se implica evidentemente – e sarà compito del teologo – una sempre rinnovata e mai pacifica rimessa in causa tanto del metodo teologico usato quanto delle formulazioni teologiche ricevute e adottate: ciò che non tutti i teologi abitualmente fanno e rispetto al quale sono del resto anche troppo note le riserve del Magistero a riguardo specificamente di certe riformulazioni teologiche del dogma e delle proposizioni essenziali della fede in genere.

Quanto al primo avvertimento invece – il non prendere per verità scientifica ciò che è solo un'ipotesi – esso può intendersi in due modi: o si tratta di ipotesi che presuppongono l'accertabilità eventuale di dati ancora non accertati o la connessione fra loro di dati rispetto ai quali l'accertamento non è ancora pienamente stabilito ma che rientrano però nell'ambito della accertabilità possibile – oggi o in futuro – sulla base di una migliore documentazione: e allora l'insegnamento è validissimo e gli storici della Chiesa hanno il dovere di essergli fedele accettando solo provvisoriamente ipotesi magari seducenti, ma che debbono pur sempre riconoscersi in sostanza solo come ipotesi. Oppure si tratta di verità di per sé intrinsecamente sottratte comunque alla verificabilità scientifica ed al processo di falsificabilità, ed allora si è, anche qui, in un ordine e su un piano di interpretazioni che sono senza dubbio quelle proprie della teologia, ma rispetto alle quali il criterio della «ipotesi non ancora (momentaneamente) provata» non funziona né può né potrà mai funzionare.

7. Nonostante quelli che mi sembrano rimanere punti epistemologicamente non del tutto chiariti, c'è però da osservare che Aubert, per ciò che riguarda il problema del rapporto teologia-storia, ha il grande merito di porsi subito su un terreno estremamente concreto e, come tale, efficace-

mente operativo.

Egli premette tre considerazioni:<sup>24</sup>

- 1) che per intendere, spiegare ed esporre il passato di una istituzione occorre avere nozioni «relativamente chiare» dice Aubert sulla sua natura e sull'importanza relativa dei differenti aspetti che essa presenta;
- 2) che per un'istituzione di natura religiosa come la Chiesa, tali nozioni per una parte notevole derivano dalla teologia;
- 3) che da ciò consegue che ogni concezione della Chiesa implica necessariamente, lo si voglia o no, certe opzioni teologiche.

Le prime due proposizioni sono, da un punto di vista di metodologia storica, incontestabili e sono doverosamente richieste ad un qualunque storico in quanto storico. La terza può intendersi, se vedo bene, anch'essa in due sensi: uno oggettivo, nel senso che i protagonisti (almeno i protagonisti interni di una storia della Chiesa) hanno più o meno consapevolmente risposto a delle opzioni teologiche. Oppure in un senso soggettivo, riferito cioè allo storico che si occupa di storia della Chiesa, per il quale ovviamente la realtà «Chiesa» è concepita e sentita o in modo teologico (ovviamente secondo varie possibili teologie) oppure in modo che potremmo dire ideologico (nel senso di considerare le credenze che hanno animato la Chiesa come idee-forza, universi simbolici, patrimoni di idee condivise e prescritte, espressione ad un tempo del modo di essere della Chiesa e linee direttive per il suo agire): ciò che per un credente sarà pur sempre, nel suo genere, indicazione di una certa teologia (magari un' anti-teologia, comunque interpretabile teologicamente, così come si dà una interpretazione teologica della non-credenza e dei processi storici di secolarizzazione).

Ma lasciando per ora da parte l'ambito dei problemi posti da questa terza proposizione preliminare (che porta peraltro Aubert a dichiarare l'opportunità di esplicitare chiaramente quali possono essere i «presupposti teologici» per uno storico della Chiesa che sia credente)<sup>25</sup> notiamo come con le prime due proposizioni, cioè con la valutazione della natura di un'istituzione come la Chiesa e con il carattere teologico delle affermazioni in cui questa istituzione si è espressa e si esprime, si è riconosciuta e si riconosce, Aubert si collochi, soprattutto nello sviluppo che dà al suo successivo discorso, sul piano di quella che possiamo definire la progressiva autocoscienza storica che la Chiesa ha avuto ed è andata prendendo di se stessa nel tempo.

Come già era stato detto brevemente da Jedin si entra così nel campo della vera e propria «ecclesiologia». Con questa differenza però rispetto alle brevi osservazioni di Jedin al riguardo: che Aubert sviluppa lungamente questo aspetto della ecclesiologia<sup>26</sup> nel senso di individuare quale sia stata la presa di coscienza del valore simbolico degli appellativi via via utilizzati dai teologi per esprimere la realtà della Chiesa; e che inoltre tale esame della ecclesiologia si svolge da parte di Aubert essenzialmente su un piano storico – di storia dell'ecclesiologia – pur non escludendo le implicanze teologiche

profonde che questa simbologia ecclesiologica va mettendo in luce e, quindi, le connessioni che si sono andate stabilendo fra loro da parte di queste varie espressioni simboliche.

Le pagine che Aubert dedica a questa «memoria ecclesiologica» della Chiesa risentono direttamente, ed anzi si inseriscono, in quella corrente di vaste riflessioni che hanno preceduto e direttamente preparato l'ecclesiologia della *Lumen Gentium*, quale apparirà soprattutto nei paragrafi 6-7 (immagini della Chiesa, Chiesa corpo di Cristo) specialmente 9 e seguenti (la Chiesa come il popolo di Dio). Solo dopo questa vasta serie di immagini e di concetti, che peraltro è ancora e di nuovo ripresa e integrata con ampi riferimenti alla pneumatologia, Aubert affronta il problema, che per lo storico della Chiesa è sempre stato ed è tuttora, in quanto storico, essenziale — quello della struttura e del carattere gerarchici della Chiesa<sup>27</sup>, che nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa del Vaticano II sarà consegnato poi nel Cap. III della Costituzione stessa, quindi solo dopo aver trattato del «mistero della Chiesa», delle sue «immagini» e del tema del «popolo di Dio» e del «sacerdozio comune dei fedeli». E' anche significativo che, sul versante teologico, Aubert faccia riferimento ad un teologo che è stato ed è uno dei maestri della ecclesiologia cattolica contemporanea cioè il Y. M. Congar<sup>28</sup>.

Il rapporto di Aubert con la teologia è quindi per certi aspetti essenzialmente storico e, in se stesso, più sfumato di quello di Jedin. Partendo dall'assunto che storicamente «la vita divina si manifesta in mezzo agli uomini» e che «Dio non ha voluto che questa manifestazione sia sottratta alle condizioni ordinarie dell'umanità» così che, come dice Congar, Dio «segue la logica dell'uomo»<sup>29</sup>, ne viene che tutta la vita della Chiesa, interna ed esterna, cioè vita di fede in quanto storicamente percepibile o inducibile e vita sociale e politica della Chiesa stessa, debbano essere oggetto di una storia totale e comprensiva. Limitare lo studio storico della Chiesa agli aspetti politico-religiosi o socio-religiosi di essa, sarebbe pertanto rimanere all'esterno ed alla superficie delle cose anche se certo tali aspetti non sono insignificanti, anche se sovente si tratta, come Aubert dice, dell'aspetto «più superficiale ancorché sovente più spettacolare». Lo sguardo dello storico deve andare più a fondo: ma questo a fondo è e rimane nell'ambito delle percepibilità storiche, cioè riguarda gli elementi percepibili e sensibili, quindi in qualche modo manifesti, anche se al di là di ciò che si manifesta lo storico acuto e sensibile intravederà e coglierà realtà più segrete, profonde e incomunicabili.

Dice al proposito molto bene lo Aubert: «Lo storico che desideri ritracciare le tappe della vita della Chiesa quale è in sé stessa, si disporrà a mostrare in qual misura, lungo i secoli, essa è stata causa di una conoscenza e di un amore nuovo, aventi un'origine divina, nella misura peraltro evidentemente in cui tale amore e tale conoscenza si sono manifestati all'esterno e sono quindi suscettibili di essere percepiti dai metodi di osservazione stori-

ca»<sup>30</sup>. E come, aggiunge Aubert, non si può fare una qualunque storia profana astraendo ad esempio dalle correnti filosofiche che hanno sovente ripercussioni nella vita della società, «a fortiori lo storico della Chiesa deve considerare come aspetto essenziale del suo studio tutto ciò che concerne la vita della fede»<sup>31</sup>. Questa vita della fede si manifesta e, prima ancora, si alimenta attraverso ad una conoscenza sempre più approfondita del mistero rivelato, grazie alla riflessione dei dottori nutrita a sua volta della fede dell'insieme dei fedeli.

Anche una storiografia laica serena mi pare che non potrebbe avere nulla da obiettare in proposito. Al più potrebbe esprimere i medesimi concetti con un linguaggio leggermente diverso, più «laico» e dire eventualmente: «Questa vita di fede si manifesta, e pertanto viene accertata all'esterno, in base ad elementi storicamente percepibili, i quali consentono di intravedere che ciò che è oggetto di una tale fede ha presupposto e presuppone un approfondimento continuo di ciò che coloro che tale fede hanno condivisa consideravano un mistero rivelato: e ciò grazie alla riflessione di uomini di dottrina e di teologi che erano convinti di bensì approfondire, ma insieme di condividere, la stessa fede dei semplici fedeli». La sostanza delle cose sarebbe, come si vede, la stessa: e del resto anche un credente da parte sua non dovrebbe aver difficoltà ad accettare, su un piano storico, come anche più perspicua ed esatta, la formulazione data dallo storico laico, anche se egli personalmente, in quanto credente, ritiene essere autentica verità e frutto di autentica rivelazione, cioè di fondamentale iniziativa divina, il complesso di ciò che è da lui «creduto» per fede.

Tutto il resto della Introduzione di Aubert<sup>32</sup>, in cui egli deduce, per tratti essenzialissimi ma oltremodo precisi, quali siano impegni e consegne che incombono allo storico nella valutazione della portata e nella apertura al significato di una teologia vista sub specie historiae, andrebbe qui riletto e commentato per disteso. Suo pregio è di raccogliere insieme in modo organico una serie di notazioni che potremmo, nell'insieme, definire «del buon uso delle conoscenze di una teologia ai fini di una scrittura storica che abbia per oggetto la Chiesa nel suo passato». Ma non vi insisto essendo ormai chiaro quale è il taglio che Aubert dà al problema teologia-storia della Chiesa, come premessa a una «nuova storia della Chiesa».

8. Così non mi soffermerò più che tanto sulle pagine in cui Aubert rifiutava già nel 1963 – e le sue pagine erano state scritte quando il Concilio Vaticano II non si era ancora aperto ed esse risultavano pertanto ancor più coraggiose ed avanzate – in cui egli rifiutava, dico, una «storia confessionale» della Chiesa che avrebbe significato una storia nettamente «parziale» della Chiesa stessa<sup>33</sup>.

Dal momento peraltro che il problema del rapporto «teologia-storia» è visto concretamente da Aubert come un problema di «ecclesiologia storica», cioè problema delle varie forme di autocoscienza di quel soggetto storico che è la Chiesa lungo i tempi, meritano di essere qui ancora riconside-

rate le pagine in cui egli schizza, brevemente ma efficacemente, le formulazioni delle diverse «ecclesiologie» proprie delle chiese cristiane, non solo e non tanto in quanto schemi concettuali da servire come chiavi di lettura delle vicende storiche delle varie chiese, ma come forme dell'autocoscienza propria, intima, espresse da queste lungo i tempi e consolidatesi successivamente in scenari interpretativi generali. Indubbiamente, perché l'esame non rimanga diciamo «ideologico», ma rispetti le movenze concrete di evoluzione determinatesi nei tempi, occorrerebbe seguire punto per punto tali concrete movenze, giacché l'evoluzione del concetto di chiesa ha visto storicamente il definirsi di processi che unificavano visioni diverse di chiesa, quindi l'emergere della centralità di una di esse, successivamente il frazionarsi di questa unità centralizzata, il rafforzarsi di alcune, il perdersi di altre e, da ultimo, una serie di tentativi per ricomporre unità minori e parziali, un parallelismo di concezioni, come pure un processo dialogico iniziatosi fra le varie chiese frammentate e separate che ha, a sua volta, generato diverse ecclesiologie dialoganti fra loro.

Aubert presenta qui invece tali ecclesiologie come blocchi ormai storicamente costituitisi e solidificatisi<sup>34</sup>, ciò che è pur utile, ponendosi nella situazione di uno che voglia oggi reinterpretare il passato della Chiesa servendosi di una ecclesiologia storica come strumento per una ripresa dialogica anche a livello storico. Ciò che poteva essere, se si vuole, un precorrimento, almeno dal punto di vista cattolico, di una «storia ecumenica» della Chiesa (il saggio di Ernst Benz, *Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht*, è anteriore di due anni al I vol. della storia della Chiesa diretta da Aubert ed è ancora abbastanza confuso nelle prospettive) senza peraltro ipotecare troppo il futuro in ordine a una prospettiva del genere. La quale, stando almeno alle realizzazioni finora messe in atto, bisogna confessare che non è sempre di piena soddisfazione per un moderno storico esigente, il quale continuerà, oltre al resto, a domandarsi se e in che misura sia possibile fare oggetto di storia unitaria, qualcosa che, come oggetto storico, non esiste ancora, cioè la «Chiesa unita», la «Chiesa ecumenica»: in effetti l'unica cosa seria che potrà fare, sarà semmai la storia degli sforzi ecumenici per pervenire ad una Chiesa unita, non la storia di una Chiesa ecumenica che non esiste. In sostanza la visione delle cose in fatto di ecclesiologia, con i risvolti storici che questa può determinare, al momento in cui Aubert scriveva la sua Introduzione al I vol. della *Nouvelle Histoire de l'Église*, riguardava la posizione cattolica e quella protestante. Praticamente assente era la prospettiva delle chiese orientali, ricuperata solo eventualmente in qualche misura (ma ciò non era detto in modo esplicito) attraverso alla posizione «ecumenica» di origine protestante. La posizione ecclesiologica protestante, che comandava a sua volta varie storie della Chiesa di autori protestanti, era quella secondo cui il Cristo avrebbe portato un messaggio di salvezza e che i vari gruppi di cristiani (chiese) ne avevano date varie interpretazioni, tutte in sostanza legittime<sup>35</sup>. Donde allora una storiografia di Chiese parallele. La po-

sizione ecclesiologica cattolica invece, ispirata alla concezione dell'Una Sancta<sup>36</sup> considerava essere una sola la vera Chiesa, quella appunto cattolica, nella sua continuità apostolica, costituente lungo i tempi, sociologicamente e giuridicamente, un solo corpo, compaginato in un unico organismo gerarchico, sotto un solo capo, il Papa, avente funzione vicaria rispetto a Cristo. Da questo tronco si erano distaccati vari rami – le chiese – originariamente per via di scismi od eresie, la cui storia, dal punto di vista dell'ecclesiologia cattolica, interessava al massimo per il momento del distacco o per ciò che di riflesso si era determinato sul corpo cattolico, ma non per ciò che all'interno di queste singole chiese si era poi andato determinando. E del resto, passato il momento del distacco, la storia successiva di questi vari rami o chiese o gruppi separatisi non interessava più dal punto di vista cattolico confessionale, sì che la storia di esse era praticamente abbandonata.

Da questa ecclesiologia Aubert vedeva peraltro discendere due esiti storiografici possibili, uno proprio di una storiografia confessionale cattolica (ma si dovrebbe forse aggiungere: di una qualunque storiografia «confessionale») che considera interessante, e quindi oggetto di storia, la propria chiesa o confessione e considera invece rami semplicemente caduchi le altre chiese. E, dall'altro, una storiografia di «taglio ecumenico» che si sforza di capire e descrivere storiograficamente tutte le chiese<sup>37</sup>. Questa «storiografia di taglio ecumenico» (che in quanto tale si distingue in certo senso da una pura e semplice «storia ecumenica») proprio perché tale interessava quantomeno cattolici ecumenici e protestanti ecumenici, ma in sostanza, ancora una volta, dipendeva dalle rispettive opzioni teologiche in fatto di ecumenismo. Così anche qui due ulteriori esiti potevano darsi secondo Aubert: la concezione ecumenica protestante avrebbe secondo Aubert promosso una storia ecumenica della Chiesa in cui la unità sarebbe stata argomento del futuro, in quanto la stessa vera Chiesa non poteva essere che realtà del futuro: e non era chiaro se si trattasse di un futuro storico o di un futuro escatologico. La concezione storiografica ecumenica cattolica avrebbe invece presentato la storia delle chiese come storia di «fratelli separati»<sup>38</sup> (questa la formula massima allora consentita all'ecumenismo cattolico) alla ricerca di una unità rispetto alla quale le varie chiese erano bensì apportatrici di valori evangelici e autenticamente religiosi (che limitati per via della separazione potevano durante i tempi essere stati coltivati magari con più intensità e maggior forza anche se parzialmente) e in cui l'unità finale sarebbe dovuta risultare in sostanza da una reincorporazione dei «fratelli separati» nella grande tradizione unitaria gerarchico-sacramentale di cui la Chiesa cattolica era ed è considerata depositaria. Siamo comunque qui su un vero e proprio piano di interpretazione «teologica», anzi di precomprensione teologica del fenomeno storico ecclesiastico in chiave ecumenica, rispetto al quale lo storico, in quanto storico, non ha certo possibilità di scegliere sulla base degli strumenti in suo possesso. Di fatto, nella operazione storica, cioè nel-

lo scrivere storia delle chiese, questa opzione ecumenica si è, per ora almeno, limitata ad affidare a studiosi di diverse chiese o a competenti delle singole «ortodossie» (è il caso ad esempio della Storia ecumenica della Chiesa di Kottje e B. Möller) il compito di tracciare la storia della loro chiesa o della chiesa meglio loro conosciuta in quanto studiosi: con effetti conclusivi che dal punto di vista della organicità di visione sono, a tutt'oggi, molto modesti. Del resto questo traguardo «ecumenico» a cui in qualche misura le due iniziative di Jedin e di Aubert facevano riferimento (molto più riservato in quella di Jedin, molto più chiaramente enunciato in quella di Aubert) non è poi stato nemmeno perseguito nel corso di tali due iniziative. In pratica l'una e l'altra storia della Chiesa sono, e rimangono, di fatto solo storie della Chiesa cattolica, con un capitolo piuttosto smilzo nel vol. X dello Handbuch sul movimento ecumenico e le chiese orientali separate (capp. XIII–XIV), mentre nulla, in concreto, trovasi nel vol. V della Nouvelle Histoire de l'Église.

9. Non penso sia utile discutere ulteriormente queste posizioni espresse da Aubert, certo rispettabili, ma già in campo teologico ecumenico abbastanza datate e peraltro anche troppo chiaramente comandate da specifiche opzioni teologiche. Esse mi sembrano costituire complessivamente la parte più discutibile, pur nella loro chiarezza, della Introduzione di Aubert, forse più richiesta dalla natura complessiva dell'opera che non da altro.

Qui vorrei invece ritornare a un breve confronto sintetico fra le posizioni di Jedin e quelle di Aubert, che costituiva anche la ragione essenziale di questo mio contributo e aggiungere qualcosa come riflessione intorno a un tale confronto.

Non si tratta certo di una σύγκρισις di tipo plutarcheo fra i due maggiori storici della Chiesa contemporanei. Troppo diversi sono stati poi di fatto gli oggetti storici a cui l'uno e l'altro si sono applicati perché un confronto del genere abbia senso. Mi importava piuttosto sottolineare due modi di presentare il problema del rapporto teologia – storia per trarne materiale di riflessione per noi o, quanto meno, per me.

Puramente storico e non teologo come sono, mi rendo conto sin dall'inizio che la mia posizione è, e vuole, rimanere esterna al problema come tale, anche per una ragione di competenza. Come credente per altro non trovo affatto insignificante e irrilevante, come già dicevo, ma anzi impegnativamente richiesta, una riflessione teologica sulla fede. Solo che quella che può essere la mia pur debole personale riflessione teologica ritengo che raggiunga in modo solo indiretto l'operazione storiografica che mi sforzo di tradurre in atto, per quanto modestissima questa traduzione risulti e incomparabilmente inferiore a quella condotta da questi due grandi storici della Chiesa che molto ammiro.

Se potessi esprimere una opinione personale direi che, come credente, mi occorre, in vista dell'operazione storica, più una teologia personale implicita, fatta di riflessione e di vita, che non una teologia come premessa

esplicita che sentirei come imbarazzante e in certo senso obbligante per lo scrivere concretamente di storia: ciò che vuol dire uno sforzo per crescere in sensibilità e comprensione verso la natura propria della Chiesa e della sua storia in cui la teologia ha avuto ed ha una parte importante.

Mi rendo conto che anche considerando in ultima istanza oggetto della storia della Chiesa l'uomo, in quanto membro di una comunità o società che si chiama appunto «chiesa», già il «problema uomo» presuppone un giudizio e un concetto dell'umano che è condizionato da una certa cultura, cioè da certi orientamenti acquisiti e interiorizzati, in sostanza da una precomprensione; e che la precomprensione dell'umano è essa stessa storica, cioè variante secondo i tempi e le culture e non fissa e immutabile. Le variazioni peraltro non escludono, ma in certo senso presuppongono, il riferimento ad un soggetto che, nella stessa continuità storica, comporta una identità con sé stesso, anche se variano i modi di intendere, valutare e valorizzare questa identità.

A fortiori ciò è valido per una storia religiosa che, per definizione, è storia del rapporto fra il soggetto uomo e un referente «altro da lui», «superiore a lui», considerato in qualche modo in grado di trascenderlo. Ancor più a fortiori questo si dà per la storia di quei soggetti umani che si sono riconosciuti e si riconoscono come membri di un insieme che fa riferimento ad una «religione fondata», che per sua vocazione storica ripropone continuamente un certo rapporto con Colui che riconosce come il suo Fondatore e insieme il suo perenne Animatore. Quale che sia la sua personale posizione ideologica uno storico onesto che si interessi del cristianesimo e della Chiesa deve tener conto di un dato incontestabile. E' stato infatti giustamente osservato come, sempre solo storicamente, la sorte del cristianesimo abbia una sua intrinseca diversità da quella di altre grandi religioni storiche fondate, per il fatto che pende su di essa una sfida e che esso vive di continuo in rapporto a questa sfida. Mentre per Zoroastrismo, Buddismo, Confucianesimo, Islām ad esempio la validità storica di tali religioni non muterebbe se fosse anche dimostrato che Zarathuštra, Buddha, Confucio e Mao-metto non furono personaggi storici, il giorno che fosse dimostrato che Gesù di Nazareth, riconosciuto come il Cristo, non è mai esistito, nessuna forza umana, anche intrinseca al cristianesimo, sarebbe in grado di giustificare, spiegare e sostenere oggi le sorti del cristianesimo stesso e di una chiesa.

Questa osservazione che è di un teologo anglicano come il Mascall<sup>39</sup> partendo da una osservazione di Dom Gregory Dix<sup>40</sup>, mi sembra che, al di là di precostituite e, in fondo, abbastanza secondarie proposizioni teologiche, rappresenti un punto di riflessione a cui il teologo dovrebbe riferirsi di più, ma a cui anche lo storico obiettivo dovrebbe applicarsi. Per quest'ultimo si presenterebbe il problema, già sollevato in età illuministica, ma al cui valore di dilemma decisivo non gli è lecito non dare una risposta che sia storicamente plausibile: è possibile intendere il cristianesimo e la Chiesa nella storia come fondati su una illusione originaria o su una frode originaria?

on Alla luce di queste e altre considerazioni possibili, personalmente ritengo che nella misura in cui il concetto della storicità, sottolineato da Aubert con riferimento alla ecclesiologia, utilizza una ecclesiologia storica come una delle chiavi interpretative e di lettura della complessiva storia della Chiesa, essa sia, meglio che non in Jedin, in grado di offrire anche allo storico puro e semplice utili suggerimenti. Per via della storia della ecclesiologia o, se si preferisce, per via di una ecclesiologia essenzialmente storica, si stabilisce anche un ponte e si apre un dialogo con la teologia vera e propria. Ma occorre ripetere: questa della ecclesiologia, sia pure storicamente intesa, non è che una delle vie del dialogo, certo utile e fecondo a condizione però che esso rimanga dialogo fra due parti aventi statuto e in possesso di strumenti diversi e distinti e non diventi sintesi arbitraria di cose che utilizzano metodi e, soprattutto, si basano su fondamenti, diversi. E' da escludere pertanto che in questo senso si diano facili sintesi aprioristiche. E ancora: uno storico della Chiesa che si limitasse a fare storia dell'ecclesiologia sarebbe uno storico ben parziale della Chiesa stessa. Anche se è di fatto storico di un aspetto della Chiesa, egli deve pur sempre integrare le varie concezioni ecclesiologiche nel vivo dell'intera storia, cioè della vita della Chiesa nel passato, e nella intera storia contestuale della società umana in cui la Chiesa è vissuta e da cui è stata largamente informata. Così pure, sarebbe un ben povero e mediocre teologo quello che si servisse, ai fini della sua teologia, dell'apporto non solo di mediocri storici confessionali, atti tutt'al più a fornirgli una serie di exempla scorporati dalla concretezza del vissuto storico, ma limitasse anche il suo dialogo con la storia, alla storia delle idee teologiche ivi comprese le idee ecclesiologiche. Non sarebbe (e mi permetto di dirlo pur da non teologo) una seria e adeguata teologia quella che non integrasse nella ricerca teologica il complessivo «vissuto» della intera Chiesa e della intera società.

E' allora non tanto e non primariamente, mi sembra, a livello delle posizioni di principio a riguardo del problema del rapporto teologia-storia che la definizione del problema stesso si rivela veramente utile. Si potranno teologicamente preferire le posizioni più rigorose in fatto di enunciazione di principi, ma anche più restrittive, di uno Jedin o quelle meno astratte, aprioristiche, ma non sempre nemmeno esse pienamente condivisibili, di uno Aubert. Ma è a livello del loro lavoro concreto di storici e, in esso, nel farsi tanto più concrete e meno aprioristiche o contraddittorie le enunciazioni teoriche, che i loro modi di sentire l'importanza della teologia nella e per la storia della Chiesa divengono percepibili ed efficaci. E' quando Jedin segue, passo a passo, la storia del Concilio di Trento, è quando Aubert parla di Pio IX o delle correnti cattolico-liberali che la rispettiva competenza teologica applicata ai casi concreti della storia diventa operativa. Del resto quella che potremmo chiamare la «teologia jediniana» non è essa stessa in certa misura ispirata dalla vicenda storica tridentina e posttridentina da lui seguita come storico? e quella «aubertiana» non è forse più coerente con le

tematiche emerse dal contrasto fra ultramontani e liberali, neo-medievismo ecclesiastico e Chiesa aperta al mondo? E, nell'uno caso e nell'altro, la diversa teologia dell'uno e dell'altro, che pure aveva connotazioni di fondo comuni o affini, diventa produttiva e operativa e serve bene allo storico Jedin come allo storico Aubert. Per questa via la loro opera di storici si fa esemplare anche per il teologo di oggi, nella misura in cui il teologo riflette oggi, e sempre di nuovo, sul mistero della Chiesa nel mistero della storia.

1 In certo senso almeno dalla fine del Seicento: basti pensare alle Storie critiche del Vecchio e del Nuovo Testamento di Richard Simon ed al cartesianismo religioso. Per non dire, ovviamente, di Spinoza.

2 *H. Jedin*, *Einleitung in die Kirchengeschichte*, premessa allo *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band I. (Freiburg-Basel-Wien 1963<sup>3</sup>) 2 sg. (trad. ital., Milano 1975, 3 sg.). Per comodità citerò sempre tanto l'ediz. tedesca quanto la (per verità non sempre del tutto felice) traduzione italiana. Si veda anche quanto *Jedin* ha scritto in: *Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers* riprodotto in: *Kirche des Glaubens Kirche der Geschichte I* (Freiburg-Basel-Wien 1966) 23-35, specie 23 sg. (trad. ital. Considerazioni sul compito dello storico della Chiesa, in: *Chiesa della fede Chiesa della storia* (Brescia s. d. [ma 1972] 18-33, specie 18 sg.); e anche successivamente in: *La storia della Chiesa è teologia e storia*, ivi, 51-65.

3 *Jedin*, *Einleitung* (Nota 2) 2 (trad. it. 3).

4 *Jedin*, *Einleitung* (Nota 2) 5-7 (trad. it. 6-8).

5 *Jedin*, *Einleitung* (Nota 2) 5 (tr. it. 6): «Das erste Ziel der so betriebenen kirchengeschichtlichen Forschung ist die Feststellung der historischen Daten und Tatsachen, die das Gerüst jeder Geschichte bilden, ohne deren Kenntnis jeder weitere Schritt, sei es genetische Verknüpfung, geistesgeschichtliche Beziehung oder ekklesiologische Auswertung unsicher wird oder gar zu haltlosen Konstruktion herabsinkt.» (La traduz. italiana anche qui è piuttosto sbrigativa.)

6 *Jedin*, *Einleitung* (Nota 2) loc. cit.

7 *Jedin*, *Einleitung* (Nota 2) 5 sg. (tr. ital. 6 sg.).

8 *Jedin*, *Einleitung* (Nota 2) 6 sg. (tr. ital. 7 sg.). In modo assai più problematico (con riferimento soprattutto alle posizioni di un Joseph Lortz) oltre all' art. cit. *Zur Aufgabe etc.* (Nota 2) 23 sgg., si veda anche *Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?* in: *Kirche des Glaubens etc.* (Nota 2) I, 37-48 (trad. ital. in *Chiesa della fede etc. cit.*, 34-50).

9 Su tutta questa serie di considerazioni che qui ho cercato di esplicitare (e di commentare) ved. *Einleitung* (Nota 2) 7-10 (tr. ital., 7-11).

10 *Jedin*, *Einleitung* (Nota 2) 7 (tr. it., 8).

11 *Jedin*, *Einleitung* (Nota 2) loc. prima cit.

12 *Jedin*, *Einleitung* (Nota 2) 7-10 (tr. it., 8-11).

13 *Jedin*, *Einleitung* (Nota 2) 10 sg. (tr. it., 12 sg.).

13a *Jedin*, *Einleitung* (Nota 2) 11 (tr. it., 12) cita qui una frase di Möhler: «... begreifen wir auch unsere Gegenwart der Kirche nicht, wenn wir nicht zuerst die ganze christliche Vergangenheit begriffen haben» (da: *Gesammelte Schriften und Aufsätze* hrsg. von *J. J. I. Döllinger*, Regensburg 1840, II, 287).

14 *Jedin*, *Einleitung* (Nota 2) 10 (tr. it., 12).

15 *Jedin*, *Einleitung* (Nota 2) 11 (tr. it., 13).

16 *R. Aubert*, *Introduction générale*, alla *Nouvelle Histoire de l'Église* sous la direction de *L.-J. Rogier*, *R. Aubert*, *M. D. Knowles I* (Paris 1963) 7.

17 *Aubert* (Nota 16) 7 sg.

18 *Aubert* (Nota 16) loc. cit.

<sup>19</sup> R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnels et résultats des controverses récentes* (Univ. Cathol. Lovaniensis. Dissertat. ad grad. Magistri ... consequendum, Ser. II<sup>a</sup>, tom. XVI), (Louvain 1945; 3<sup>a</sup> ediz. 1958) Quanto alla formazione teologica di Jedin (che fu, per altro, prevalentemente di tipo «storico») si vedano le note autobiografiche redatte dallo stesso *H. Jedin*, *Eine Jugend in Schlesien 1900-1925*, in: «Archiv für schlesische Kirchengeschichte» XXXVII (1979) 1-63; anche come volumetto a parte, Hildesheim s. d. Alcune osservazioni anche nella commemorazione tenuta da *K. Reppen*, *In memoriam Hubert Jedin (1900-1980)*, in: «Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1980», 88-103.

<sup>20</sup> Aubert (Nota 16) 7 sg. <sup>21</sup> Aubert (Nota 16) 8.

<sup>22</sup> Aubert (Nota 16) 8. <sup>23</sup> Aubert (Nota 16) 8.

<sup>24</sup> Le tre proposizioni, qui enucleate, sono espresse in modo sintetico nella citata *Introduction* (Nota 16) 8, in un unico paragrafo riassuntivo.

<sup>25</sup> «N'est il pas dès lors préférable de les expliciter quelque peu au point de départ, afin que le lecteur comprenne mieux le point de vue adopté?» Aubert (Nota 16) 8.

<sup>26</sup> Aubert (Nota 16) 8-17.

<sup>27</sup> Aubert (Nota 16) 11.

<sup>28</sup> Rinvii al Congar, soprattutto in *Aubert* (Nota 16) 10.

<sup>29</sup> Aubert (Nota 16) 10.

<sup>30</sup> Aubert (Nota 16) 13.

<sup>31</sup> Aubert (Nota 16) 13.

<sup>32</sup> Aubert (Nota 16) 14 sgg. Nella pratica applicazione di questi concetti «ecclesiologici», anche Aubert fa largamente ricorso alla dimensione pneumatologica della Chiesa (14-17). Egli non cita esplicitamente Möhler, ma si ispira piuttosto alla pneumatologia del benedettino inglese *A. Vonier*, *The Spirit and the Bride* (London 1935) che cita e utilizza nella versione francese *L'Esprit et l'épouse* (Paris 1947). La pneumatologia ecclesiologica di Dom Vonier, come ecclesiologia del «Corpo glorioso di Cristo» ha per altro suscitato qualche riserva da parte del p. Congar fin dal suo apparire (ved. «Revue de Sciences philosophiques et théologiques» XXV [1936] 766). <sup>33</sup> Aubert (Nota 16) 14 sg. <sup>34</sup> Aubert (Nota 16) 17-26.

<sup>35</sup> Aubert (Nota 16) 17 sg.

<sup>36</sup> Aubert (Nota 16) 18-20.

<sup>37</sup> Aubert (Nota 16) 20-25.

<sup>38</sup> Aubert (Nota 16) 22.

<sup>39</sup> *E. L. Mascall*, *Theology and History* (London s. d., ma 1962) 6 sg.; lo stesso *Mascall* rinvia a Dom *Gregory Dix*, *Jew and Greek. A Study in the primitive Church* (London 1953) 5, che ricordava come il Cristianesimo sia «the only religion which actually depends entirely upon history». Il rapporto essenziale, costitutivo, fra Cristianesimo e storia (per cui «you cannot - and you never could - enter into the truth of Christianity apart from its history») è di per se stesso un dato per cui il teologo dovrebbe essere avviato a far teologia solo nella misura in cui ne ha prima ripercorso, e continua a ripercorrerne, la storia (e non solo la storia della teologia, ma la complessiva storia del fatto cristiano). Ma in che misura il teologo lo fa? E in che misura si esige che lo faccia per abilitarsi a «fare teologia»? E quali debiti non ha accumulato tanta parte della teologia nei riguardi della storia? Ovviamente questo dovrebbe implicare un superamento della concezione per cui la storia possa ridursi a «luogo teologico improprio» della fede. Una teologia coerentemente incarnazionista (e, anche, coerentemente pneumatologica) esige che la storia diventi luogo primario e percorso primario della intera teologia.

## MARC VENARD: Intervention

Je voudrais dire d'abord combien, pour des historiens français, le débat qui s'est ici instauré nous apparaît étrange, pour ne pas dire étranger. Que l'histoire de l'Eglise - nous parlons plus volontiers d'histoire religieuse -

soit une branche de la théologie, cette idée ne nous effleure même pas. Ce qui ne veut pas dire que, comme chrétien, je n'aie pas eu à réfléchir sur les rapports entre la théologie – ou plutôt entre ma foi – et l'histoire que j'essaie d'étudier et de comprendre.

S'agissant donc des rapports entre «histoire de l'Eglise et théologie», je les articulerais volontiers en trois points:

1. La théologie a besoin de l'histoire. Car les affirmations théologiques s'inscrivent dans une histoire. On ne saurait recevoir et comprendre les dogmes sans connaître leurs conditions d'élaboration. Ils ne sont pas, comme on dit, «tombés du ciel». Ils s'expliquent par des conditions externes, forces politiques et sociales, mouvements de contestation etc., et par des conditions internes, culture, langage, sensibilité d'une époque déterminée. Il en va de même des institutions, des règles de droit canonique, de la pastorale, des pratiques de piété etc., qui toutes sont le fruit de l'histoire. Il faut poser l'historicité fondamentale de l'Eglise.

Or je suis frappé de l'ignorance, à ce sujet, non seulement de la masse des chrétiens, mais même du clergé, voire de certains théologiens. Ils semblent tout surpris quand on leur apprend que telle ou telle croyance, institution, pratique, qu'ils auraient tendance à canoniser en les plaçant hors du temps, a une histoire, et souvent même une histoire récente. Il serait donc urgent de redonner place à l'histoire (histoire de l'Eglise et histoire générale) dans la formation de l'intelligentsia ecclésiastique.

2. L'histoire de l'Eglise, en tant que telle, relève des seules méthodes de la science historique.

a) En France, nous préférons employer l'expression d'«histoire religieuse», car «histoire de l'Eglise» a une connotation confessionnelle (catholique), et semble se limiter à l'étude de l'institution – sinon même du seul clergé – qui gère le fait religieux. [Il est vrai qu'à la lumière de Vatican II, la notion d'Eglise comme Peuple de Dieu, sans frontière et immergé dans le monde, est susceptible de redonner toute sa plénitude au terme d'histoire de l'Eglise.] En outre, l'histoire religieuse doit être constamment conçue comme partie intégrante de l'histoire de l'humanité.

b) L'histoire religieuse relève des seules méthodes historiques, non seulement dans son élaboration critique, qui, bien entendu, doit être libre de tout a priori et de toute intention apologétique, mais également dans ses constructions explicatives: à aucun moment je n'ai le droit de recourir, pour masquer mes ignorances ou pour abrégier mon enquête, à une causalité d'ordre surnaturel. Ni le «miracle», ni l'intervention divine ne sont des causes ayant valeur explicative dans le cadre de l'histoire, fût-elle histoire de l'Eglise.

c) Cela dit, l'historien de l'Eglise et du fait religieux ne saurait méconnaître ce que l'Eglise dit d'elle-même. Les affirmations d'une Eglise qui se dit porteuse de révélation divine, la foi et les croyances du peuple chrétien (collectivement et individuellement) sont des données d'histoire, qui doi-

vent être prises en compte, hors de tout rationalisme réducteur. Car l'historien n'a pas tant à expliquer qu'à comprendre.

3. La théologie peut et doit interpréter l'histoire. Car nous, chrétiens, professons que l'Esprit de Dieu est à l'oeuvre dans l'histoire. Et pas seulement dans l'histoire de l'Eglise, mais dans toute l'histoire de l'humanité. Que l'histoire est réalisation du plan divin de salut. C'est pourquoi non seulement le théologien, mais tout croyant, peut et doit, à ses risques et périls, tenter d'interpréter la signification spirituelle, c'est-à-dire providentielle, de l'histoire. J'ajoute que chacun d'entre nous est invité à le faire sur sa propre histoire, et nous savons combien c'est difficile. Il s'agit d'une tâche véritablement prophétique, car la clef de lecture, si l'on en croit l'Evangile, n'est pas celle que propose la sagesse du monde. Tâche toujours aléatoire, toujours contestable, toujours sujette à révision (pour ma part, je ne ferais pas la même lecture que le Prof. Iserloh des événements qu'il a retenus comme exemples). Cette lecture sera marquée inévitablement par le temps dans lequel et pour lequel elle est faite. Ce qui n'est pas une raison pour ne pas la risquer. Car, pour ma part, je ne pense pas que l'histoire, sous prétexte d'objectivité, doive se condamner à n'avoir rien à dire aux hommes.

### **W. H. C. FREND: Intervention**

I was most impressed by the last part of Msgr. Batllori's talk on two quite separate issues: First, when he spoke of the Braunschweig experiment for the establishment of books on church history, which could be used right throughout Europe by Evangelicals and Roman-Catholics. This seems to me to be an absolutely vital piece of work. When I mentioned this morning that the emotional conflicts have not died down and are really one of the big dangers which we have to face today, if the peace of the world was to be kept, I was thinking partly of those half-political, half-religious problems which keep on cropping up in that area which extends from slightly east of Airdrie in the Scottish industrial belt to the west of the river Bann in Northern Ireland. That is a common civilization; it is slightly more diluted as it gets further east, but I am sure that there are more features common to that civilization than there are differences. And one of the great problems which we have, is to try to get into the schools of that part of the world a common religious outlook based on a common understanding of church history. He who can do that and can bring about common text-books in those schools is going to do something very big for the peace of humanity. That is why I was so glad to hear that this project is still alive and I hope that it will be extended so far as possible and as rapidly as possible to my own country. This is a vital point: common religious education. On that may depend, in the last resort, the peace of Western Europe.

There is another point: I am wondering – and this really makes my first point more difficult to fulfill – whether the history of the church can really be called an “Übernatürliche Sache”. I don’t believe it. Regarding the disciples of Jesus one may look at that passage in Acts 4,2, where Luke says: “They were all one and had things in common”, and everything went fine. Then one looks up Philo, “Quod omnis probus liber sit”, chapter 78, and one finds exactly the same said about the Essenes. Was it really only the Christians who had everything in common and lived this idyllic life? We are perhaps rather pragmatic in Britain: we look at the situation as it is, and we find that there were divisions from the time when the congregation in Antioch decided to call themselves “Christians” and the people in Jerusalem “Nazarenes”. These were two quite different identities: one was Hebrew-speaking and one was Hellenistic, and they felt different even as early as about 37 a. d. Then we find that many of the problems in the early church, whether we consider Montanism or Gnosticism, a prophetic movement or the mystic-esoteric movement, are already present in late-Judaism. One need only look at Philo again to see the genesis of the Gnostic movement both in his work and in the works of his opponents. That would have developed whether the Lord had been on earth or not. There would still have been the problems reflected in Gnosticism and Montanism, of the prophet against the priest in the Jewish dispersion communities of the first and second centuries. We have to look at these problems pragmatically and follow wherever the evidence leads.

Perhaps I might just say that our distinctive outlook has been helped by the peculiar structure of our educational system, wherein the theological faculty, the theological school of Oxford, was an off-shoot of the ‘Greats’ school. In this, there had been no theology at all, but the study of Greek and Latin texts. After four years of Greats one took another year to study the early fathers, and up to the 1930s this served admirably. No one can say that a greater work has been done in the field of patristic study than the three volumes of Kidd: “The history of the church of AD 46”. For all their imperfections they represent a school of patristic church history which has developed from historical reasons and still is the dominating feature in the study of church history south of the Border.

Our difficulty today is to get away from that, to be able to treat the history of the church from the historian’s standpoint and from the archaeologist’s standpoint. And we find to our horror that we have precious little in common with the patristic historian. We take things from the ground, we ask historical questions, we do not perhaps look as closely and as minutely at the texts as they did. There is the great divide between those of us, who take the church history in Britain as history, with all the machinery of the historian, and those, who continue the great but, as I believe, obsolescent tradition of patristic study without the aid of secular historical and archaeological material.

This perhaps is one of the answers which I should have given: that our somewhat pragmatic stand comes out of our own experience and also out of the fact that early Christian history in Britain is very different from what it is on the continent. We have no figure in the 4<sup>th</sup> century round whom we can weave a history of the church. We have plenty of archaeological remains, but we do not know from the experience of one figure like Martin of Tours how the history of the Roman Empire can be united with the history of the barbarian kingdoms. We haven't got that in Britain, and therefore our school-system and indeed up to the highest level is quite different from that on the continent. I am hoping of course that in C.I.H.E.C. we shall be able to bridge some of these gaps, but believe me, I found in the recent years, it is a hard job.