

La storia della Chiesa: disciplina storica o teologica? Il problema dei rapporti tra la gerarchia e i fedeli

Di RAOUL MANSELLI †

La migliore premessa alla considerazione della «Kirchengeschichte als Profangeschichte» viene senz'altro dalla constatazione, anch'essa preliminare, che la storia – ivi compresa, quindi, anche quella della Chiesa – ha un suo aspetto tecnicamente estraneo ad ogni e qualsiasi impostazione religiosa e, di conseguenza, finisce per essere inevitabilmente profana. Aggiungerci, anzi, che lo stesso aspetto teologico dal quale può essere considerata la storia della Chiesa, deve muovere da un accertamento dei dati di fatto, che deve il più possibile essere privo di condizionamenti e di finalizzazioni di qualsiasi genere. Come diceva un grande maestro della storiografia italiana, Ludovico Antonio Muratori, prete di santissima vita, la storia non deve essere né guelfa, né ghibellina; così dicendo pensava soprattutto alla tecnica dell'accertamento dei fatti e della loro esposizione.

Se questa prima considerazione, riferendosi, appunto, all'aspetto tecnico – nel senso di euristico e critico del momento della conoscenza storica – può sembrare addirittura ovvia, una seconda considerazione immediatamente si aggiunge a chiarire quella che io direi l'inevitabilità di intendere la storia della Chiesa come *Profangeschichte*. La storia della Chiesa, infatti, non è, né può ridursi ad una pura e semplice esposizione della realtà e dello svolgimento delle vicende relative alla teologia della Chiesa e alla gerarchia della Chiesa stessa. Ciò significherebbe escluderla dal contesto storico per rinchiuderla in un isolamento che la priverebbe dell'osmosi necessaria per un processo di intercomunicazione tra mondo ecclesiale e mondo non ecclesiale, per evitare la parola «laico» che oggi si esporrebbe al rischio di fraintendimento. In italiano, inoltre, non sono in uso né il termine «profano», che si contrappone al sacro, né l'altro «civile», che si contrappone al religioso. Ora, dopo questa premessa, la nostra seconda considerazione si riferisce al fatto che la storia della Chiesa come *Profangeschichte* è necessaria non solo sul piano del metodo di accostamento al problema storico, ma anche per il fatto che, non potendosi chiudere in se stessa e dovendo alimentarsi appunto dell'intercomunicazione con tutto il resto dei fattori storici, è suscettibile e, in taluni casi, deve essere trattata in modo da essere aspetto e forma particolare e specifica della *Profangeschichte*. Fenomeni, come la riforma del XVI secolo – evito di proposito esempi medioevali –, il giuseppinismo, i rapporti fra stato e Chiesa nella Francia o nell'Italia del XIX secolo, il *Kulturkampf*, sono indubbiamente fenomeni di storia della

Chiesa che possono e debbono essere intesi e studiati da un angolo di visuale teologico, ma inevitabilmente, se se ne vuole anche comprendere, appunto, la loro portata teologica, devono essere inseriti più a fondo possibile nella *Profangeschichte*. Naturalmente è valido anche il contrario, e cioè che una *Profangeschichte* che sia e voglia essere davvero storia non può prescindere da quell'apporto teologico senza del quale verrebbe impoverita e privata di alcuni dei suoi aspetti più vivi e radicati profondamente nella storia stessa.

A questo punto una terza considerazione s'impone, e cioè che i personaggi che hanno compiuto la storia della Chiesa, coloro cioè che come individui, dai gradi più modesti di semplici chierici a quelli altissimi di vescovi, cardinali e pontefici, hanno operato nella *Kirchengeschichte* sono stati anche spesso attori e protagonisti sul piano della *Profangeschichte*, in maniera tale, anzi, da potersi, in piena legittimità storica, addirittura prescindere quasi dalla loro personalità di ecclesiastici. L'Innocenzo III, che attua la *Rekuperationspolitik*, e si preoccupa di affermare la realizzazione di quanto privilegi, talvolta plurisecolari, avevano accordato alla Chiesa, e quindi afferma, nelle maniere più diverse, unendo insieme affermazioni di potere ecclesiastico, diritti provenienti da privilegi di sovrani laici e persino blandimenti che diremmo oggi nazionali se non nazionalistici, ebbene che altro è se non un protagonista di una vera e propria *Profangeschichte*? E ancora: si riesamini tutto il succedersi di trattative con il re d'Inghilterra e il re di Francia da parte dei pontefici tra Urbano IV e Martino IV, per la sostituzione della dinastia sul Regno di Sicilia e per la sua solida affermazione in Italia; ebbene che cosa è se non una pura e semplice storia diplomatica, nel senso più moderno della parola e, quindi, *Profangeschichte*? Ovviamente, l'un caso, come l'altro mostrano però come queste due vicende così squisitamente e profondamente politiche e «profane» hanno avuto la loro ripercussione profonda anche nella *Kirchengeschichte*, intesa come realtà e consistenza teologica. Basti pensare alla politica antiereticale di Innocenzo III o alle vicende, ancora una volta antiereticali, che comportarono per l'Italia l'instaurazione della politica guelfa di Carlo d'Angiò. Mi sia consentito in proposito rilevare, quanto già ebbi occasione di dire altra volta, che tutti i processi inquisitoriali di un qualche rilievo (penso, ad esempio, ad Orvieto, Firenze e Bologna) ebbero luogo appunto dopo il 1266-68, cioè dopo l'affermazione di Carlo d'Angiò nel Regno di Sicilia.

Ciò risulta ancora più manifesto se noi guardiamo a quell'importante e, per taluni aspetti, significativo momento della storia della Chiesa che è stato il papato avignonese. Il trasferimento della residenza dei pontefici nella Francia meridionale per poi fermarsi ad Avignone, ha avuto un'incidenza contemporanea, sia nella *Kirchengeschichte*, come teorizzazione teologica, sia come *Profangeschichte*: il problema del processo a Bonifazio VIII come papa eretico e la distruzione dell'Ordine dei Templari, il concilio di Vienne per quanto riguarda Clemente V, la politica di Giovanni XXII in Italia e in

Francia, con le grandi consultazioni teologiche e le ossessionanti paure di incantesimi e, infine, la disputa sulla visione beatifica al tempo di Giovanni XXII, l'opera di Egidio Albornoz e degli altri legati papali in Italia, insieme con le dispute sulla grazia con Wycliff e poi, ma più tardi, Hus, mostrano come siano strettamente legati momento teologico e momento non teologico. Che questo momento non teologico tenda, man mano che si viene nell'età moderna, scendendo dal Medio Evo, a coincidere con la storia politica, nel senso più ristretto del termine, è poi da riferirsi a quella progressiva laicizzazione dell'Europa che possiamo considerare uno dei fatti più importanti della storia dell'Europa stessa e che ha un rilievo di eccezionale importanza nei problemi che qui stiamo via - via affrontando. Se appena si ripercorre quel drammatico avvenimento che è stata la recezione dei decreti tridentini da parte dei vari paesi europei, e come i diversi sovrani, dal re cristianissimo al bigottissimo Filippo II di Spagna, siano stati riluttanti ad applicarli, e comunque abbiano più o meno dichiaratamente o non accettato o accantonato di fatto ciò che, in qualche modo, rischiava di limitare il potere assoluto di sovrano, abbiamo una prova, a mio avviso, più che evidente di quanto or ora si diceva. Né è meno degno di attenzione e di rilievo in tempi più vicini a noi la politica dei concordati, da quello famosissimo di Napoleone agli altri del nostro secolo, dove, in più casi, la *Profangeschichte* ha, dai concordati stessi, tratto motivo per gravare, più o meno pesantemente, sull'apparato dottrinale della Chiesa, spesso apertamente violandoli. Né ho qui bisogno di dare esempi che sono nella memoria di molti dei presenti.

A questo punto è opportuno, sia pur brevemente, rivolgere l'attenzione al momento più drammatico e, per certi aspetti, più meritevole di rilievo, proprio quanto al nostro problema: ci riferiamo al momento delle conversioni dei vari popoli sopraggiunti a travolgere l'Impero Romano e ai secoli fin verso l'XI.

E' un'opinione corrente che proprio in questo momento la Chiesa abbia avuto, come complesso che ha una sua propria dottrina, la elabori, la adatti e la diffonda, una funzione direttrice e, per taluni aspetti, capace di attuare procedimenti di vera e propria acculturazione. In altre parole, almeno in questi secoli, davvero la *Kirchengeschichte* come *Theologieggeschichte* ha avuto la prevalenza sulla *Profangeschichte*. E in realtà guardando a taluni episodi di maggiore rilievo, dalla conversione di Clodoveo a quella degli angli, e poi all'opera dei vari missionari irlandesi o anglosassoni, pensando all'eccezionale incidenza storica, per esempio, dei penitenziali, e, infine, alla conversione dei popoli slavi, tra l'opera di Cirillo e Metodio e la conversione del principe di Kiev, Wladimir, sembrerebbe che tutto questo sia vero. Eppure, se noi guardiamo davicino le fonti, se noi ne consideriamo le caratteristiche profonde avremo modo di rilevare come quest'opera, indubbiamente grandiosa, sia stata condizionata, appunto, e, in molti casi, addirittura bloccata dalla *Profangeschichte*. Si pensi alla resistenza dei longobardi ariani all'opera di conversione al cattolicesimo, durata un buon secolo; si ricordi

l'opposizione disperata dei sassoni alla conversione, imposta da Carlo Magno, si ricordi quanto sia stata difficile la penetrazione del cristianesimo fra gli slavi; si tenga presente – e le radici non erano religiose, ma profane – il contrasto fra missionari latini che predicavano la fede in funzione dell'espansione franca, prima, e tedesca, poi, o di quelli bizantini che agivano come emissari dell'imperatore bizantino, e si vedrà se non si debba considerare anche questi aspetti di storia della Chiesa che, in quanto storia missionaria, è davvero legata strettamente all'impostazione teologica, in realtà, in strettissimo rapporto d'interdipendenza con la storia «profana». Non ho poi bisogno in questa sede di avvertire quanto rilievo abbia avuto il Sacro Romano Impero di nazione tedesca nella storia della Chiesa dei secoli X e XI, da Ottone I ad Enrico V.

Poiché a questo punto si potrebbe osservare che ho ristretto la *Profangeschichte* alla pura e semplice storia politica, ritengo che non possa fare a meno di accennare, sia pure ancora una volta per rapidi cenni, alla *Kulturgeschichte* come *Geistesgeschichte*. Sarebbe assai facile ricondurre questa storia culturale e spirituale al puro e semplice sapere teologico. Ma, ancora una volta – e di qui prenderemo le premesse anche per la parte specificamente esemplificativa di questa relazione –, dobbiamo evitare di considerare la stessa trattazione teologica come realtà unicamente teologica che abbia una sua dinamica interna e specifica, quasi priva di contatti col mondo esterno. In questo senso il migliore punto di riferimento – ed inoltre il più noto – resta la copia di lettere indirizzate da Gregorio Magno in Inghilterra, ove si danno istruzioni circa il comportamento e l'atteggiamento da tenere nei riguardi dei neoconvertiti o di coloro che alla conversione ormai sono vicini. Ebbene, il tratto più caratteristico rimane, in queste lettere, quello di un atteggiamento di apertura, di capacità di accoglimento, verso tutto quello che non è ecclesiale, ma che però non contraddica ai punti essenziali della fede cristiana. È vero che quest'atteggiamento non è stato sempre identicamente attivo in seno alla Chiesa; ma rimane il segno caratteristico del fatto che i personaggi più alti della cultura ecclesiastica, e intendiamo espressamente anche quella teologica, sono stati sempre profondamente attenti al mondo profano e hanno sentito con viva intensità la sua presenza, pur oscillando nella sua valutazione dal rifiuto, e quindi dalla considerazione di questo mondo da combattere ed eliminare, all'apertura ed alla comprensione di una realtà complessa, da affrontare ed intendere prima di condannare, salvandone quanto era salvabile. Tra questi due poli estremi muove la storia della Chiesa consentendoci una osservazione conclusiva su questa parte.

Una tradizione tende a presentare la storia della Chiesa come la storia di una perfezione progressiva, in termini elogiativi e trionfalistici. E ciò da tutti i punti di vista, sia quelli teologici, sia quelli della *Profangeschichte*. Mi sia consentito di dire che quest'impostazione, che fortunatamente tende progressivamente a diminuire se non a scomparire, conduce ad un singolare

impoverimento della drammaticità profonda che, per quanto ci sembra, caratterizza la storia della Chiesa qualora la intendiamo nella sua globalità. Non dobbiamo dimenticare che la storia della Chiesa, anche se per il credente è guidata dalla provvidenza divina, è sempre e comunque storia di uomini, quindi, di esseri che possono sbagliare, peccare, essere santi, essere eroi o pavidì. In questo la storia della Chiesa si avvicina in maniera impressionante alla *Profangeschichte* e vi si confonde indivisibilmente. Ma la sua caratterizzazione allora dove andrà cercata? In che cosa e per che cosa la storia della Chiesa è tale? Una tendenza piuttosto diffusa presenta la storia della Chiesa come storia delle istituzioni ecclesiastiche, delle dottrine teologiche, morali e giuridiche di queste istituzioni medesime, mentre un popolo di fedeli segue ed obbedisce. A questo punto di vista va sostituita, mi sembra, una differente angolazione, che è quella che parte, non già dall'istituzione, ma da un messaggio: il messaggio proposto da Cristo agli uomini e da questi, a cominciare dai discepoli, accolto e vissuto in un mondo che questo messaggio ha, nello stesso tempo, ricevuto e condizionato. Così il comunismo primitivo della Chiesa di Gerusalemme dovè piegarsi al diritto di proprietà vigente nell'Impero Romano, accettandone la consistenza e l'esistenza politica, anche se Giovanni nell'Apocalisse aveva condannato Roma come la *meretrix magna* e Pietro nella prima epistola la chiama, non diversamente da Giovanni, «*urbs quae Babylon est*».

E allora la storia della Chiesa sarà, appunto, lo straordinario processo di affermazione e, ad un tempo, manifestazione progressiva di questo messaggio che per la sua ricchezza interiore riesce ad articolarsi come gerarchia, ad organizzarsi come dottrina, a manifestarsi come comportamento che da quel messaggio trae alimento ed in lui l'esempio, che diventa forza ispiratrice di santità. Ma in tutto questo entra in un perenne, intenso dialogo col mondo storico profano preesistente e coesistente. Si pensi, ad esempio, al monachesimo ed alle sue varie forme; si pensi alla strutturazione gerarchica della Chiesa, con il primato di Pietro; questi, come del resto Paolo, non per caso è andato a Roma, ma perché Roma era la capitale dell'Impero. E quelle che poi saranno le diocesi non sono sorte casualmente lì dove poi le troviamo. Così non ho davvero bisogno di dire quanto l'impostazione teologica delle dottrine della Chiesa debbano alla filosofia greca e, secoli dopo, quanto la scolastica sia stata influenzata da Aristotele.

Ancora una volta, ci sia consentito ribadire una concezione profondamente dinamica della storia della Chiesa, da presentare come tale proprio in questa sua dinamica, dove l'ecclesialità è nella realizzazione del messaggio cristiano, nel rapporto gerarchia - fedeli.

In particolare, dal punto di vista della *Profangeschichte* riteniamo che vadano distinti a proposito della storia della Chiesa, e su un piano storico, la persona di Cristo ed il messaggio di Cristo: l'una riguarda la fede del credente e quanto storicamente di lui può essere raggiunto attraverso le testimonianze arrivate fino a noi; la Chiesa è originata dal messaggio che la

persona di Cristo ha lanciato nella storia, come or ora si diceva, mentre la concezione che fa della Chiesa il corpo mistico di Cristo, è indubbiamente un aspetto di rilevanza eccezionale nella storia della Chiesa, ma ne è uno degli aspetti teologicamente rilevanti, non storicamente essenziale. Il messaggio di Cristo, invece, è ciò che Cristo, in quanto uomo, ha gettato nella storia e che a cominciare dai suoi dodici apostoli è stato trasmesso e predicato agli uomini. E in quanto tale è entrato a far parte di ciò che potremmo chiamare il tesoro storico del genere umano, al punto da essere anche accettato e rielaborato fuori dallo stesso cristianesimo. Tanto per dare un esempio dei nostri tempi, ho appena bisogno di ricordare come il Mahatma Gandhi abbia potuto incorporare, attraverso la sua educazione in Inghilterra, taluni aspetti, e non poco importanti, del messaggio cristiano. D'altra parte, una storia della Chiesa che venisse teologicamente concepita come storia del solo corpo mistico, finirebbe per escludere dalla Chiesa stessa quanti teologicamente non aderiscono a questa dottrina in linea totale o parziale, il che porterebbe ad una concezione, a mio avviso personale, troppo restrittiva della storia della Chiesa medesima e dimentica di un passo, giustamente celebre anche se poco ricordato, di sant'Agostino circa la funzionalità storica (anzi egli parla di provvidenzialità divina) dell'eretico e dell'eresia.

Tocchiamo qui uno dei punti di maggiore rilievo quanto al tema del rapporto fra *Kirchengeschichte* come *theologische Geschichte* e *Kirchengeschichte* come *Profangeschichte*. E lo abbiamo scelto di proposito proprio perché ci consentirà una serie di osservazioni e rilievi che ci porteranno ad approfondire appunto il confronto fra queste due possibilità di interpretare la storia della Chiesa.

Il mondo dei fedeli, infatti, si sottrae inevitabilmente alla possibilità di un'inclusione nella storia della Chiesa come disciplina teologica: infatti, teologicamente è possibile studiare la funzione che i fedeli esercitano e il posto che occupano nella dottrina teologica della Chiesa, ma essi stessi, in quanto tali, sfuggono e, per così dire, si sottraggono – in quanto fedeli che hanno un loro modo di vivere la vita della Chiesa – ad un inquadramento teologico. Da un punto di vista, infatti, di dottrina teologica i fedeli hanno un particolare modo di intendere la «fides quae creditur» e cioè il complesso dottrinale che sul piano ecclesiastico si sistema e si articola in teologia, come mostrò ad esempio il p. Le Breton in una parte che ritengo di molto rilievo nel secondo volume della «Storia della Chiesa» di Fliche-Martin; sin dai primissimi tempi del cristianesimo si è venuta manifestando una distinzione, che non si deve però intendere opposizione o contrasto fra l'elaborazione dottrinale-teologica del messaggio cristiano e la sua recezione al livello di semplici fedeli. C'è di più: se non cediamo ad una esegesi troppo arida delle lettere paoline, numerose volte i chiarimenti che Paolo dà ai suoi corrispondenti su taluni punti della fede, sui quali i credenti delle varie chiese, che gli si rivolgono, prospettano dei dubbi, sono precisamente la manife-

stazione di questa distinzione. Si pensi al problema della condizione dei viventi qualora sopraggiungesse la parusia del Signore o a quelli sul significato della resurrezione di Cristo o persino a tutta la stupenda lettera a Filemone, la cui portata rivoluzionaria è una risposta di Paolo ad un fedele, che oscilla tra realtà giuridica, qual'era quella dell'Impero, e fede cristiana, per cui quelle leggi possono anche avere valore formale, ma cedono dinanzi alla carità suprema predicata da Cristo.

Questo punto di vista, e le pagine già ricordate di Le Breton, come i lavori del p. Daniélou e di Scheps sul «judéo-christianisme» e sul rapporto fra messaggio cristiano, cultura greca e realtà culturale giuridica romana, ci consentono di accennare appena al travaglio teologico e, insieme, all'accezione vivente e operante tra i fedeli nei primi tre secoli cristiani. La sistemazione dogmatica, come conseguenza della meditazione e della discussione teologica in seno alla Chiesa dei primi secoli, è, certo, in parte vissuta anche dai fedeli, in quanto le divergenze teologiche si traducevano in diversità di pratiche liturgiche e di modi di vivere la fede, ma è ormai anche ben chiaro, specialmente dopo i lavori del Noack e del Dodds, per ricordare due studiosi ben noti, che i fedeli, senza prescindere, certo, del tutto dai dati teologici, ma anche in una loro dinamica di sviluppo religioso, hanno vissuto a loro modo il messaggio cristiano. Si prenda, ad esempio, la «Passio S. Felicitatis et Perpetuae» e, in uno dei momenti più drammatici e della storia cristiana e della vita personale di due donne cristiane: noi vedremo in che modo il cristianesimo è vissuto, per quanto questa passio abbia di direttamente proveniente dalle due martiri stesse, ad un livello che non è del tutto corrispondente, in modo parallelo, alla teologia contemporanea.

Sin da questi tempi più antichi riteniamo, quindi, che si possa ben distinguere tra evoluzione dell'apparato gerarchico, da una parte, e delle dottrine teologiche, dall'altra, come fatto ecclesiastico dottrinale, mentre contemporaneamente nella vita della Chiesa opera ed agisce un mondo di fedeli numericamente vastissimo, socialmente articolato (teniamo a distinguere che questi fedeli possono essere popolo ed avere una fede di livello popolare, ma non sono perciò, come troppo spesso si dice, di classi socialmente inferiori o miserabili), che accetta la guida della gerarchia e si sforza di seguirne le direttive, ma, nello stesso tempo, mantiene legami assai più stretti di quanto non si creda con il mondo restante non cristiano. Ci sembra perciò che si possa stabilire un rapporto dialettico che è di cultura tra teologia ed elaborazione teologica con la filosofia e la cultura filosofica dell'epoca – e non abbiamo bisogno di dare esempi: si pensi ai padri cappadoci –, mentre nel mondo dei fedeli il rapporto è assai meno col mondo della cultura, molto di più con l'altro circostante delle deviazioni dottrinali, le cosiddette eresie, e il mondo popolare con la straordinaria varietà di componenti religiose quali più volte sono state messe in evidenza dagli storici.

In quest'ambito la storia personale di un Agostino diventa estremamente interessante, perché egli stesso ci ha lasciato indicazioni abbondanti sulle

sue vicende personali, ma soprattutto perché ci permette di cogliere in quasi tutti i suoi passaggi, e nella dialettica di un' intelligenza straordinariamente dotata, lo svolgimento di una persona umana da semplice fedele a vescovo. E sottolineiamo il semplice fedele, perché il giovanissimo Agostino si era fatta una formazione prevalentemente retorica e di cristianesimo sapeva solo quanto poteva venirgli da Monica, sua madre, che, con tutta la sua fede profonda, non potremo davvero dire teologicamente preparata. Ebbene, il progressivo accostarsi di Agostino al cristianesimo fino alla sua conversione è un interessante itinerario spirituale nel quale l'inquietudine interiore lo porta, attraverso vie molto complicate, alla fede. Se Agostino si sente respinto dalla cattiva latinità delle tradizioni e dei testi biblici, se si lascia affascinare dall'immaginosità dei miti manichei – si ricordi che Agostino è rimasto manicheo per ben nove anni e non per qualche giorno! – se, infine, solo l'altissima personalità di un Ambrogio con la sua complessa preparazione, in cui esperienza letteraria, dottrina teologica, sagacia politica si fondevano in un raro equilibrio ed in un'ancora più rara capacità di rigore e di amore, riuscì a determinare la conversione dell'inquieto retore africano, ciò vuol dire che il rapporto gerarchia-fedeli era un rapporto tutt'altro che semplice e facile. Bisogna, in altre parole, convincersi che la conversione del mondo romano al cristianesimo è stato il risultato di un profondo travaglio, di un impegno straordinariamente intenso sul piano delle classi colte e sul piano dei fedeli, con prospettive diverse, con modi diversi di approccio, con conseguenze diverse sul piano della gerarchia, come su quello dei fedeli. Ricordiamo che il papato e la gerarchia dell'età imperiale, anche dopo la fine delle persecuzioni, dovette battersi su vari fronti: su quello politico, perché, come sappiamo, non mancarono imperatori favorevoli all'eresia ariana; su quello culturale, perché, come studi recenti sempre più pongono in rilievo, il paganesimo aveva ancora la forza obiettiva soprattutto giovandosi dell'appoggio della filosofia neoplatonica; infine su quello del rapporto appunto con i fedeli, tentati, da una parte come si è detto, da quelle che via via si andavano determinando come eresie e, dall'altra, dalle abitudini e tradizioni pagane, specialmente per quanto riguardava le manifestazioni, le forme della vita quotidiana e della festività, e, infine, dalle religioni coesistenti e concorrenti.

Ancora una volta – e ci riferiamo a lui perché a tutti ben noto – Agostino ci mostra nella maniera più evidente le difficoltà, per non dire il dramma, della gerarchia, nella varietà e vastità dei problemi che, di volta in volta, e persino contemporaneamente, doveva affrontare. Qualche volta la vastissima produzione del grande padre della Chiesa, con l'intensità, la molteplicità e persino le caratteristiche di problemi che ci offre, ci fa dimenticare quello che, in realtà, ne è l'aspetto, a nostro avviso, più significativo, quello cioè di essere sempre manifestazione ed espressione di concretezza di vita vissuta. Curiosamente noi tendiamo, anche per consuetudine di studio, a raggruppare le opere agostiniane in antimanichee, antipelagiane, antidona-

tistiche e così via, non tenendo presente che tutte queste opere – e fosse pure il grandioso «De civitate Dei» – sono opere sorte in margine ad esigenze concrete di vita pastorale, emergenti da problemi concreti del vescovo Agostino, di fronte ai problemi che gli venivano suscitati dai fedeli della sua Tagaste o da quelli di cui egli in vario modo aveva notizie. Dovremmo quindi considerare questo grandioso complesso di sapere teologico e di approfondimento filosofico come la manifestazione di un dialogo tra fedeli, da una parte, e vescovo, dall'altra. Certo, Agostino è un vescovo senza dubbio di eccezione, che mostra una rara, straordinaria sensibilità a tutto quanto riguarda i suoi fedeli, ma proprio questa sensibilità ci indica quanto questi fedeli fossero orientati in modo molteplice, stimolati nelle direzioni più diverse, tentati per così dire dalle allettazioni più varie.

Proprio il caso di Agostino, in quanto il più chiaro e, nello stesso tempo, il più complesso di tutti, ci consente, senza troppo insistere, di porci in modo chiaro il problema del rapporto fra gerarchia e fedeli. E' un problema estremamente importante che dunque, come abbiamo già rilevato, richiede, da parte del vescovo, una attenzione vigile sui suoi fedeli e, da parte dei fedeli, una docilità verso i vescovi. Diciamo pure subito e francamente che queste due condizioni si sono verificate, se non di rado, né anche come fatto normale e regolare. In questo si innesta, e daremo subito altri esempi, il problema di appoggiare e collegare la storia della gerarchia con più facilità alla storia teologico-dottrinale oppure, nel caso di vescovi politicamente impegnati, alla storia «profana» tout court, mentre una considerazione particolare va rivolta, da parte degli storici, al mondo dei fedeli. A questo proposito va allora detto subito che troppo spesso, e fino a non molto tempo fa, la storia della Chiesa veniva ridotta a storia della gerarchia, delle dottrine teologiche, dei rapporti col potere politico, mentre il mondo dei fedeli veniva se non sdegnosamente, certo con una qualche sufficienza confinato in qualche paragrafo più o meno finale d'ogni singola periodizzazione scelta dall'autore. Al massimo studiosi, che non erano sempre storici della Chiesa, studiavano la pietà popolare e le forme di devozione, non senza un distacco più o meno vicino all'ironia.

Curiosamente veniva così a cadere un aspetto della storia della Chiesa che pure non era mancato, specialmente nella storiografia della Chiesa di tipo protestante, fra i primi storici. Per ricordare il solo e grande Mosheim: nelle sue lezioni di storia ecclesiastica non aveva mancato mai di ricordare il mondo dei fedeli, anche se proprio in lui la formazione di teologo gli impediva di cogliere quanto di vivo fosse in quelle manifestazioni di religiosità dei fedeli, che egli registrava e notificava ma non approfondiva, né poneva in relazione con il mondo della civiltà circostante.

Quanto abbiamo detto di Agostino, può ripetersi di altri grandi vescovi, quale fu, ad esempio, quel Cesario di Arles che, nel trapasso fra civiltà antica e avanzante mondo germanico, doveva avvertire profonda la lacerazione ormai in atto fra due civiltà tra le quali la Chiesa veniva a trovarsi. La Chie-

sa, infatti, alla fine del V secolo era riuscita, ma comunque a fatica, a restringere al massimo, se non ad eliminare, la religiosità politeistica greco-romana, quando si trovò di fronte, prima, il mondo germanico e, poi, quello slavo. Di nuovo si presentò, in maniera se fosse possibile ancor più drammatica, il rapporto fra gerarchia e fedeli e quindi il problema dell'atteggiamento da tenere in una società composta in cui cristiani greco-romani vivevano fianco a fianco con germani che, al massimo, come è il caso dei goti, avevano conosciuto il cristianesimo nella sua forma ariana.

Le difficoltà che la gerarchia dovette allora affrontare cambiarono profondamente di impegno e di atteggiamento psicologico: se nei primi secoli cristiani la gerarchia aveva dovuto sul piano teologico tradurre il messaggio cristiano in termini culturali greco-romani, evitando il rischio di un'ellenizzazione sul piano teologico e di una romanizzazione sul piano giuridico-politico, se aveva dovuto, quanto ai fedeli, liberarli o almeno allontanarli da un paganesimo che, per altro, conosceva assai bene, o da eresie che erano anch'esse ben note, ora, col mondo germanico o si trovò ad affrontare un'eresia, quella ariana, che dai germani veniva sentita come tratto distintivo e caratteristico della propria etnicità, e, quindi, col valore nazionale e politico oltrechè religioso, oppure doveva combattere un paganesimo di cui non sempre riusciva ad intendere lo spirito animatore ed in cui avvertiva una possibilità di confusione e di fraintendimento. C'è di più: il messaggio cristiano, specialmente quando l'Impero aveva permesso e poi appoggiato il cristianesimo, era riuscito ad inserirsi, se non facilmente, con una certa adattabilità nel mondo greco-romano. L'Impero, senza essere pacifista, non aveva una mentalità in sé e per sé bellicosa; il «*parcere victis et debellare superbos*», di virgiliana memoria, poteva, in qualche modo, risolversi o, per lo meno, adeguarsi al «*bellum iustum*», dopo che era stato accantonato il pacifismo radicale che, per tempo non breve, aveva interdetto al cristiano il mestiere di soldato.

Col mondo germanico la Chiesa si trovò di fronte ad una mentalità guerriera per essenza in cui il divino tendeva a coincidere con la potenza e la forza dell'intelligenza sempre armata, come era il caso di Odino, o della violenza brutta come era quella di Tor. Nell'un caso come nell'altro il divino era forza. E' qui uno dei casi più chiari e persuasivi per porre in luce come la storia della Chiesa non possa ridursi a teologia e a manifestazione dottrinale. Senza poterci prolungare sull'argomento diremo solo che la conversione dei popoli germanici è stato il risultato di uno straordinario lavoro di avvicinamento progressivo e di rielaborazione non teologica o dottrinale, ma di accessibilità alla mente, alla sensibilità religiosa, alla psicologia dei germani, in una paziente, minuta opera di aderenza ad una mentalità profondamente diversa. Ormai non c'è più bisogno di mettere gli studiosi sull'avviso di non considerare determinanti e decisive conversioni come quella di Clodoveo, di Etelredo e dello stesso Reccaredo di Spagna; la conversione di un principe eliminava gli ostacoli esterni ed esteriori, non cambiava di colpo - e nep-

pure nello stesso sovrano convertito – la mentalità di secoli di tradizione di vita. Del resto, proprio queste conversioni di sovrani in quanto finivano per risolversi assai spesso in relazioni politiche tra il potere regio e quello ecclesiastico, hanno gravemente contribuito ad un peggioramento culturale e morale della gerarchia e, quindi, ad un peggioramento e deterioramento dei rapporti fra gerarchia e fedeli. Se già dopo la fine delle persecuzioni non sono mancati vescovi non esemplari nei riguardi dei loro fedeli o fedeli che lasciavano assai a desiderare quanto alla pratica di vita cristiana (si rilegga Salviano di Marsiglia pur con le sue forse esagerazioni moralistiche), la situazione senza dubbio peggiorò quando molti vescovi, ad esempio nel regno franco, vennero nominati dai re: la galleria prosopografica dei vescovi del regno franco quale ci viene offerta da Gregorio di Tours, nella sua «*Historia francorum*», li mostra lussuriosi, beoni, violenti; se i penitenziali immediatamente successivi, e per secoli, ci elencano colpe, e tutt'altro che lievi, in vescovi, dobbiamo dedurne che anche i rapporti fra gerarchia e fedeli non erano certamente ineccepibili.

Ne viene, senza poterci prolungare troppo in questa direzione, un' impossibilità, a nostro avviso, di una storia della Chiesa che sia su questo piano storia teologica, per i secoli delle *Völkerwanderungen* e del *Früh-Mittelalter*, in cui, per esprimersi in termini tecnici, i problemi effettivi sono di teologia pastorale, di liturgia e di catechesi ben più che non problemi teologici. Abbiamo già accennato a Gregorio Magno e a Gregorio di Tours, possiamo ora aggiungere Beda, Pirmino, Bonifacio, Colombano ed altri ancora; ma per quanto importanti essi siano, diciamo pure che lo sono su di un campo di indirizzo e di sistemazione didattico-informativa di problemi teologici, non progressiva e creativa. La stessa grandiosa, solitaria eccezione di uno Scoto Eurigena mostra la verità del nostro assunto. Né, d'altra parte, ci sentiamo qui di dare troppo valore all'adozionismo di Felice d'Urgel o alle discussioni teologiche di un Incmaro di Reims o di Rabano Mauro, di Claudio di Torino, che, a nostro avviso – pur senza negare loro competenza teologica –, sono piuttosto personalità di trapasso e di conservazione di un mondo tradizionale che non forze progredienti di una teologia in sviluppo. Le stesse discussioni su problemi eucaristici di Ratrammo di Corbie e Godescalco d'Orbais hanno acquistato rilievo e peso preciso quando sono state, successivamente, riprese nel secolo XI con la rinascita teologica dopo il Mille.

Eppure proprio le carenze della gerarchia e il rallentamento della discussione teologica con l'emergere dei problemi pastorali relativi alla conversione dei nuovi popoli ci consentono di inserire nel nostro problema una componente che non è gerarchia, né vi rientra, se non assai più tardi: ci riferiamo al monachesimo. Se volessimo proporre un paradosso diremmo che per i secoli di cui abbiamo parlato, e cioè fra il VII e il X, il rapporto gerarchia-fedeli deve essere sostituito o perlomeno dev'essere affiancato dall'altro, monachesimo e fedeli. Proprio perché una parte del compito tradizio-

nale della gerarchia fu assunta dal fenomeno monastico, in particolar modo da quello angloirlandese, di cui si potrà ridurre l'importanza per quanto riguarda il problema culturale (qui non ci riguarda) ma non quella relativa all'apporto missionario e all'opera di penetrazione capillare nella società e nella vita dei popoli che, di volta in volta, riusciva a convertire al cristianesimo. La loro azione, che non si riduce e non può ridursi ai grandissimi, epònimi di una schiera assai più vasta quanto anonima – si sono salvati dalla dimenticanza solo quelli che per qualche ragione hanno avuto riconoscimento di santità –, nell'estensione e nell'importanza va apprezzata proprio nel rivolgersi di fedele in fedele, per quanto era possibile, ed in un'opera di persuasione tanto difficile, quanto lenta e complessa.

Non è senza significato che proprio dal monachesimo – di questo d'ora in poi siamo costretti a ricordare la compresenza accanto alla gerarchia – sia partito quel movimento di riforma della Chiesa e quindi perciò in conseguenza della gerarchia, mentre sempre nell'ambito monastico risorgevano la discussione e la problematica teologica. Se monaci erano, infatti, Leone IX, Gregorio VII, Urbano II, monaci erano anche Lanfranco di Bec, Umberto di Silvacandida, Anselmo di Canterbury, monaci erano coloro che discussero sui problemi della riforma della Chiesa pro o contro l'imperatore o il papa.

La riforma della Chiesa, in quanto, in realtà, si presentava anche come una profonda meditazione teologica sulla Chiesa stessa, riporta di colpo il problema, che per qualche secolo sembrava accantonato, di una storia della Chiesa come teologia della Chiesa. Ma poneva anche il problema concreto del rapporto tra gerarchia – e potremmo chiamare in buona parte, gerarchia di nuovo tipo – e fedeli. Che molti vescovi avessero verso i loro fedeli un atteggiamento ben diverso dai loro predecessori, che persino abati e monaci fossero percorsi da ansia pastorale, significa anche che i fedeli esigevano e ponevano problemi nuovi. Non è il caso qui di ripetere quanto è ben noto circa la pataria milanese, il movimento analogo fiorentino, l'insurrezione radicale dell'asse della vita religiosa dalle campagne alle città, dà rilievo ancor più importante al vescovo (prima, ma non osiamo dirlo troppo esplicitamente, aveva ben più peso forse il pievano), che col suo clero si presenta come punto di riferimento col rischio della precisa e determinata opposizione dei fedeli stessi. Non è casuale che questa nuova realtà della gerarchia rispetto ai fedeli ed il nuovo atteggiamento dei fedeli rispetto alla gerarchia, possano concretarsi in una vera e propria opposizione esplicitamente indicata nella poesia cosiddetta goliardica e poi nella satira anticlericistica ed antigierarchica. Né questa satira era ingiusta o priva di fondamento se si ritrovava, in forma di sdegno e di rimprovero nel «De consideratione» di un S. Bernardo e nelle pagine di altri scrittori e teologi del XII secolo.

L'esigenza di una storia della Chiesa come storia non ecclesiastica e solo in parte riconducibile ad un problema teologico si concreta proprio

nell'inserimento della gerarchia ecclesiastica nell'ordinamento feudale, che fatalmente comporta un distacco dai fedeli, a cui si affianca — ed è un fatto che ci sembra assolutamente rilevante — proprio il trionfo della teologia con la scolastica. Non è senza significato in questa presa di coscienza della storia della Chiesa come storia, piuttosto che come storia teologica, il fatto che l'università di Parigi, per un verso, e quella di Bologna, per un altro, siano entrambe distaccate profondamente dai fedeli nel momento stesso in cui preparano, con l'impegno e la competenza grande che sappiamo, le classi dirigenti della gerarchia.

E' problema che non pretendiamo di risolvere e neppure di affrontare davvero nell'ambito di una relazione di congresso, ma ci sembra si debba ricordare che sia Parigi, sia Bologna non formassero il clero che andava a contatto con i fedeli, o se sì solo in minima parte, ma tendeva no a dare o presuli e prelati di rango superiore (cancellieri per esempio di sovrani) o personalità che entravano nella vita della Curia Romana.

Di quanto stiamo dicendo sarebbe davvero ingiusto e storicamente falso dire che nessuno si accorgesse; proprio dagli scritti e dall'azione di coloro che di questo stato di fatto si resero conto dobbiamo ricordare e sottolineare quanto fosse diffuso, dunque, lo scarso interesse di molti vescovi per i propri fedeli. Basterà ricordare il contrasto fra Giovanni Bellesmains e Valdo, o tra il papa e Federico Barbarossa per Arnaldo da Brescia per rendersi conto di quali errori fossero possibili. Eppure, rimanendo nei nostri due esempi, Arnaldo da Brescia era stato riconciliato a Zurigo dal cardinale Giacinto Puella e Valdo, secondo una testimonianza molto attendibile, era stato, certo, nel terzo Concilio Lateranense addirittura abbracciato ed incoraggiato da Alessandro III, ma aveva dovuto sottostare alle risate di un gruppo di esaminatori teologi che lo avevano colto in colpa d'ignoranza teologica, come ci testimonia l'inglese Walter Map, che di quel gruppo dichiara di aver fatto parte. Ebbene, proprio Alessandro III, il senese che ben conosceva la vita cittadina, si era reso conto di quanto fermento agitatesse le popolazioni; egli è il primo pontefice che si rende conto che i fedeli esigono dalla loro gerarchia, in perfetta continuità storica con i fenomeni patarinici del secolo precedente, un'adesione ed una vicinanza alle proprie esigenze, che dev'essere compresa ed accettata in maniera decisa.

Non meno se ne rese conto Innocenzo III con i gravi problemi suscitati dall'eresia albigese in Francia, dal corrispondente catarismo in Italia, dal pauperismo di Durando di Huesca, che dovette difendere dalle incomprendimenti di numerosi vescovi spagnoli, e, infine, da Francesco d'Assisi. Di quest'ultimo non ripeteremo l'elogio, quanto dovremo sottolineare l'importanza storica in quanto semplice fedele, che ha vissuto una profonda crisi religiosa e che, al di là di generici e, a quanto sembra, poco validi consigli, dovette risolversela da solo. Le parole del Testamento «postquam cepi habere de fratribus nemo dicebat mihi quid deberem facere, sed ipse Dominus revelavit mihi quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii» so-

no, a nostro avviso, la più precisa ed assoluta indicazione delle deficienze di rapporto fra gerarchia e fedeli e, nello stesso tempo, escludono, proprio per la personalità d'eccezione che Francesco d'Assisi comunque è, che una storia della Chiesa possa dissolversi in una disciplina teologica. Neppure il più entusiasta ammiratore dell' «unvergleichliche Heilige» dirà mai che egli era un teologo, per quanto obbedientissimo figlio della Chiesa. Il suo stesso evangelismo, il suo sentire Cristo uomo-Dio, ma con una umanità che avvicina al fedele, fa avvertire, se non siamo troppo sottili esegeti, il bisogno di una fede partecipata intensamente, nell'obbedienza alla gerarchia, certo, ma anche nella vicinanza al cuore del Cristo-uomo, dalla nascita alla crocifissione, alla morte, alla resurrezione. Del resto, l'ordine dei Minori per tutto il tempo che precedette la clericalizzazione completa, e cioè al tempo di Bonaventura e successivo, non trascurò mai di essere un elemento intermedio, una forza di collegamento fra fedeli e gerarchia. Si rilegga quello straordinario discorso che fra Salimbene riporta – reale o immaginario non ha rilievo, perché se immaginario sarebbe ancora più probante – in cui l'arcivescovo Filippo di Ravenna, tra parentesi: più un uomo d'arme ed un politico che un sant'uomo, rimprovera al suo clero colpe e trascuraggine verso i fedeli contrapponendo loro l'opera e la presenza francescana. Col francescanesimo, con la presa di coscienza storica che egli sforzò di avere del suo significato nella Chiesa, con la ben nota polemica fra i maestri secolari e regolari a Parigi, la storia della Chiesa si prospetta davvero come problema teologico, come, del resto, si era presentata già tra atteggiamento storico ed atteggiamento escatologico in Gioacchino da Fiore, il primo forse per cui la storia della Chiesa diventa problema teologico. E non è casuale che proprio l'opposizione al francescanesimo, in particolare prima della sua clericalizzazione ma anche dopo, comporti la presa di coscienza della Chiesa come problema teologico e getti così le premesse per una vera e propria ecclesiologia, come problema isolato e tecnicamente specifico. Ma proprio in questo, di nuovo, la gerarchia si allontana dai fedeli, presa dalle discussioni teologiche, mentre i fedeli lentamente scivolano verso un cristianesimo sempre più esteriore e popolare. Non è un caso che l'altra grande meditazione teologica, anch'essa francescana, quella di Pietro di Giovanni Olivi, nel porsi il dramma non della storia umana e poi della Chiesa, come aveva fatto Gioacchino da Fiore, ma della Chiesa come fatto cristico, si ponga, esattamente e con straordinaria vivacità e drammaticità intensa, il problema del rapporto gerarchia e fedeli. Si dice spesso, a cominciare da chi vi parla, che la critica di Pietro di Giovanni Olivi alla Chiesa è una critica ispirata dall'ideale della Chiesa francescano-spirituale, ed è vero; ma se noi vogliamo elevarci ad un punto di vista più alto, guardando non alle opere dell'Olivi, ma alla sua personalità storica, in una dimensione storica, dovremo riconoscere che essa ci si presenta come una grandiosa critica, fatta da un punto di vista di meditazione di storia della Chiesa come realizzazione del messaggio cristiano, del rapporto gerarchia-fedeli. E, si badi, l'Olivi

non solo rifiuta questa gerarchia, ma anzi, dal punto di vista teologico, la accetta e persino la difende contro ribellioni ingiustificate, come fu, al momento della successione di Celestino V e del trapasso a Bonifazio VIII. C'è di più, come hanno mostrato il Maccarrone e il Tirney, l'Olivi è fra i più lucidi e coerenti sostenitori del primato del pontefice e della sua infallibilità in quanto pontefice ortodosso. Ma, ed è questo il punto che storicamente qui c'interessa, questa gerarchia si è allontanata dai fedeli e solo il francescanesimo, a suo giudizio, può trovare rimedio.

E' caratteristico e vale la pena di sottolineare che a quest' impostazione così appassionata e dolente sia immediatamente successiva la famosa bolla di Bonifazio VIII, l'*Unam Sanctam*, che è, nello stesso tempo, la più lucida, chiara ed esplicita enunciazione della dottrina del corpo mistico di Cristo, ma rivolta ad un fine e ad un'esigenza nettamente politica. E' la indicazione di come l'impostazione teologica del problema della Chiesa venga distorta in direzioni che non le sono specifiche e proprie.

E' quello che nota, nella sua «Monarchia», nelle Epistole, specialmente in quella ai cardinali italiani, e nella «Commedia», Dante Alighieri, che non esita, nella processione finale del *Purgatorio*, a rappresentare la Curia Romana del suo tempo come la «puttana sciolta» che tresca col suo «drudo», il re di Francia, e che nel *Paradiso* pone in bocca a s. Pietro parole di sdegno e invettive contro chi occupava il «suo luogo», cioè il suo seggio pontificale. Nel magnanimo sdegno di Dante vi è, da un lato, tutto il risentimento per il trasferimento della sede papale, ma, dall'altro, anche, avvertito in maniera assai sensibile, il distacco fra gerarchia e fedeli, che il papato avignonese accentuò ed aggravò, anche se non intendiamo con questo condannare in blocco tutti i papi d'Avignone, di cui alcuni – si pensi a Benedetto XII, ad Urbano V o a Gregorio XI – cercarono con zelo sincero di eliminare i più gravi inconvenienti di cui avvertivano la nocività.

In ogni caso, al centro, e cioè a Roma o ad Avignone, come alla periferia, e pensiamo all'Inghilterra o alla Boemia, si diffondeva e si approfondiva il distacco fra gerarchia e fedeli, proprio mentre la gerarchia sembrava sempre più immergersi nelle vicende politiche del proprio tempo, si trattasse del contrasto tra Giovanni XXII e Ludovico il Bavaro, si discutesse quanto all'ortodossia o meno delle dottrine già ricordate di John Wycliff, che maturasse l'ecclesiologia di Mattia di Janov, la vasta e pensosa ecclesiologia di un'anima turbata ed inquieta, è certo che non si può fare a meno di rilevare quanto i fedeli si sentano abbandonati. Invano, sul piano proprio della religiosità dei fedeli, Birgitta di Vadstena o Caterina da Siena, per ricordare due sante famose, o Philippe de Mézières nel «*Songes du vieil pèlerin*» o John Longland col suo «*Piers Ploughman*» esprimono quest'inquietudine, questa insoddisfazione diffusa, che trova le vie di mostrarsi e di levarsi chiara ed eloquente contro quelle che sembrano le mancanze e le insufficienze della gerarchia. Le feroci accuse di Birgitta di Vadstena contro le colpe di Giovanna I di Napoli, con cui, in realtà, il papa Clemente VI aveva preferi-

to negoziare e trovare un accordo invece di condannare ed agire energicamente (ci pensò poi, come è noto, Luigi il Grande, re d'Ungheria, per vendicare il fratello, Andrea) mostrano quanto la *Profangeschichte* avesse preso la mano sulla *Theologie*. Del resto, alcune delle più importanti decisioni teologiche del papato avignonese, la condanna della teoria pauperistica come stato di perfezione e l'altra della magia demoniaca come eresia, risultato di vaste inchieste di Giovanni XXII, finiscono per essere più vicine ad una storia politico-sociale che non squisitamente ed unicamente religiosa. Lo comprova il fatto che da questi problemi verrà lievitando ed affermandosi il problema ecclesiologico in una maniera sempre più esplicita e chiara, insieme con la dottrina della regalità di Cristo. Mentre alla opposizione viene sempre meglio profilandosi la dottrina di una Chiesa che non è più il complesso della gerarchia, che comanda ed istruisce ed a cui i fedeli obbediscono, ma la *ecclesia spiritualis*, chiesa di coloro che, investiti o non della sacramentalità presbiterale, costituiscono gli eletti, secondo l'interpretazione del Wycliff e gli sviluppi successivi di Hus. Tra questi due va collocato il drammatico momento dello Scisma d'Occidente, in cui proprio il contrasto all'interno della gerarchia ne segna, ad un tempo, le caratteristiche ed il limite. Ne è fatto caratteristico, appunto, la concentrazione teologica sul problema del conciliarismo, problema, senza dubbio, squisitamente teologico e davvero essenziale per l'interpretazione della Chiesa nel Medio Evo, ma, diciamolo pure con chiarezza, assolutamente fuori, nella sua sottigliezza, dalla comprensione dei semplici fedeli, del tutto disorientati dalla complicata realtà dello Scisma e desiderosi, d'altra parte, di una religiosità, che, sia pure nelle sue forme esteriori, spinte talvolta al limite della superstizione, parlasse in qualche modo al cuore.

Inoltre, ma di nuovo dobbiamo limitarci ad un accenno, la stessa *devotio moderna*, nella complessità dei suoi personaggi, certo, si pone problemi teologici, ma, in molta parte, nello sforzo di superare lo iato che si era venuto creando fra fedeli e gerarchia. Che il problema fosse avvertito anche durante lo Scisma, come, del resto, lo era stato nel periodo avignonese, lo prova l'emergere dei primi predicatori popolari, dall'italiano Venturino da Bergamo al catalano Vicente Ferrer. Ora, è significativo che entrambi dovendo delineare un ideale di vita religiosa abbiano attinto agli scritti spirituali del francescano Pietro di Giovanni Olivi, di cui hanno trascritto e rimaneggiato proprio le operette che egli aveva indirizzato agli umili suoi fedeli per la realizzazione di una vita cristiana in tempi difficili, proprio perché bisognava essere cristiani in un momento in cui la gerarchia, trascinata ed implicata nella vita «profana», poco poteva curarsi dell'assistenza ordinata, sistematica e regolare dei fedeli. In realtà, se non sono mancati, come abbiamo visto, gli spunti teologici, bisogna riconoscere in tanto che questi spunti teologici rispondevano ad esigenze poste dalla storia «profana», piuttosto che dal badare ai fedeli. Vi è in tutte queste vicende, ogni qualvolta si affrontino da vicino alcune di queste circostanze, un senso di

tensione e di drammaticità che non sfuggì, del resto, ai contemporanei. Da questa presa di coscienza, che maturò nell'immediato contatto dei fedeli proprio in quella regione d'Italia ove Francesco d'Assisi era nato ed ove più vivo se ne era perpetuato il ricordo, sia pure intriso di leggenda, venne formandosi il movimento dell'Osservanza. Esso ci si mostra, come indicano gli studi più recenti, quale risposta concreta ad esigenze concrete, non certo della gerarchia, ma dei fedeli.

Mentre, infatti, la gerarchia avignonese e poi dello Scisma era implicata nei papi, nei cardinali e nei vescovi, nelle sue grandi personalità, con i problemi della guerra dei cent'anni, della vita italiana sempre più difficile per il trapasso dalle signorie ai principati e per il formarsi di un sistema politico nel quale i papi, soprattutto dopo il ritorno da Avignone, dovettero trovarsi uno spazio di vita (e non si potrà in proposito trascurare l'importanza e l'opera di Martino V), mentre, con Eugenio IV, a Firenze, faceva convergere interessi teologici quanto all'unione della Chiesa greca e, insieme, politico-militari per un'estrema difesa di Costantinopoli alla vigilia della sua resa, dalle masse dei fedeli nasceva l'esigenza di una vita religiosa profondamente sentita. Ciò riguardò i monaci, ma, soprattutto, toccò il mondo francescano. Ne fu esponente di eccezionale rilievo Bernardino da Siena, la cui importanza è indissolubilmente congiunta con la vita storica italiana, nella concretezza particolare e specifica delle sue città e dei suoi stati territoriali in formazione. Quello che, però, importa è che Bernardino, con la sua eloquenza appassionata, con le sue pratiche devozionali, importante fra tutte quella relativa al nome di Gesù, di nuovo diede alla gerarchia, di cui egli, ben tre volte, rifiutò di far parte, una forza fiancheggiatrice di eccezionale importanza nel senso di gettare, per così dire, un ponte fra la gerarchia stessa e i fedeli, realizzando, in quanto possibile, un'unità nuova. Eppure, proprio Bernardino, in molti dei suoi atteggiamenti – da quelli che riguardano l'andamento della vita familiare agli altri che toccano la vita economica, e gli altri ancora relativi alle mille piccole realtà della vita quotidiana – è integralmente un uomo del suo tempo, di cui è possibile comprendere la mentalità, più sul piano della *Profangeschichte*, che non sullo sviluppo della scienza teologica. Il suo straordinario buon senso trovava, appunto, un limite nella pratica e nella concretezza della vita quotidiana del Trecento. E' il caso di dire in proposito che non si può capire davvero Bernardino e – ci sia concesso di dirlo – i suoi discepoli e continuatori, se noi prescindiamo dalla *Profangeschichte*: un Alberto da Sarteano, un Giovanni da Capistrano ed altri fra i moltissimi osservanti non possono essere compresi senza un inquadramento che si riferisca, in pieno, alla storia civile.

Così, Giovanni da Capistrano, sia che combatta i turchi, e predichi contro di loro, sia che intervenga in Boemia contro gli ussiti, è, ad un tempo, senza dubbio, un predicatore grande, ma anche una personalità che sa bene utilizzare i mezzi che a sua disposizione pongano le diverse situazioni politico-militari. Se noi badiamo soltanto a quell'episodio centrale che fu la ri-

volta taborita, ci renderemo conto che è impossibile comprenderla nella sua portata religiosa e nazionale se noi volessimo prescindere dalla situazione concreta del regno di Boemia – precisamente nel tempo di Giorgio Podiebrad – se noi prescindessimo dalla *Profangeschichte* e, in particolare, dalla storia della Boemia e dell'impero del Quattrocento e se non tenessimo conto dello stato d'animo formatosi in Europa, all'indomani della caduta di Costantinopoli.

Proprio a tal proposito è il caso di sottolineare un mutamento profondo della coscienza europea, che, ancora una volta, pone in evidenza l'affermazione della storia civile e il regredire e l'indebolirsi della storia della Chiesa come fatto teologico. Ci riferiamo alla fine – di fatto, ben inteso, non di coscienza ideale – del sentimento della *christianitas*. Questa coscienza che esprimeva esteriormente il fatto teologico del corpo mistico di Cristo, mostra chiaramente di essere dileguata o quasi durante il Quattrocento. Già Giovanni VI Paleologo aveva a Firenze dovuto fare l'amara esperienza di quale scarsa eco suscitasse in Europa l'invito ad unirsi attorno a lui e contro il turco; né molto di più potettero la crociata di Varna e quella di Nicopoli, finite entrambe male per profonda discordia tra i paesi europei. I contrasti nazionali fra Francia ed Inghilterra, prima, e poi, dopo il 1453, all'interno della Francia (Luigi XI contro Carlo il Temerario e la lega del bene pubblico) e in Inghilterra con la guerra delle due rose, in Spagna con l'unificazione personale di Catalogna, di Aragona e di Castiglia e nello sforzo antimusulmano infine, le difficoltà interne della Germania, a mala pena superate dopo decenni dalla elezione dell'imperatore Massimiliano, erano altrettante remore per ogni e qualsiasi volontà unificatrice a difesa della cristianità.

Dobbiamo lasciare completamente a parte questo rapporto fra gerarchia e i fedeli al di fuori d'Europa, anche se proprio per quanto riguarda le Americhe e poi le dottrine missionologiche in India e in Cina con il grave problema dei riti cinesi e malabarici, ancora una volta mostrano come l'espansione cristiana non possa ricondursi in termini unicamente di *Kirchengeschichte als Theologiegeschichte*. In Europa, però, ci troviamo di fronte al grandioso fenomeno dell'esplosione della riforma – e qui, per doveroso ricordo, bisogna nominare il grande Hubert Jedin, e l'altro, che gli fu contemporaneo, Josef Lortz, che hanno approfondito il senso ed il significato della riforma, eliminando una tradizione storiografica cattolica poggiata sulla polemica personale di Lutero o di altri, per porre in rilievo gli aspetti più vivacemente e profondamente religiosi della riforma stessa, con una più profonda interpretazione della salvezza per la sola fede e con la «theologia crucis», che sono, certo, un fatto teologico e manifestazione di storia teologica ma anche, per l'angolo di visuale di questa nostra relazione, di un'indicazione della volontà di rispondere ad un popolo di fedeli che esigeva una religiosità più vicina al proprio cuore. La traduzione della bibbia di Lutero o gli inni sacri che egli compose rispondono a quelle esigenze dei fedeli. E, d'altra parte, se la riforma poté reggersi ed affermarsi è perché anche le cir-

costanze storiche non religiose intervennero ad appoggiarla e sostenerla. Non diremo davvero che la riforma sarebbe fallita senza l'intervento del potere politico, ma certamente avrebbe avuto una portata ed un'andatura diversa. Gli stessi moti, inoltre, di Münster, la rivolta dei cavalieri e poi l'altra dei contadini mostrano, comunque, quale peso profondo abbiano esercitato i problemi e le questioni della storia politica e sociale del Cinquecento europeo. La ben nota alleanza franco-turca tra Francesco I di Francia e il sultano, per quanto poté suscitare meraviglia fra i contemporanei, mostra, in ogni caso, il peso esercitato dalla *Profangeschichte*, mentre sul piano dei rapporti tra gerarchia e fedeli c'è appena bisogno di ricordare quanto il problema sia stato profondamente vissuto e dibattuto al concilio di Trento.

Proprio Hubert Jedin, in un indimenticabile articolo su «Katholische Reform oder Gegenreformation», pose nei termini di storiografia teologica, ma con intenso respiro di storia concreta il problema del *Tridentinum* e del *Post-Tridentinum*. Ebbene, proprio la difficile, lunga, tenace opera di attuazione dei decreti del Concilio di Trento, in molta parte, risponde o tenta di rispondere, appunto, alle difficoltà che, da secoli, avevano tormentato la Chiesa. I decreti sulla obbligatorietà della residenza dei vescovi, la creazione dei seminari, la serie di prescrizioni relative alla vita sacramentaria e liturgica, la polemica antiprottestante, che fu, ad un tempo, teologica e storiografica (Roberto Bellarmino non si può distaccare o scompagnare da Cesare Baronio), la compilazione del catechismo tridentino, ove siano retta- mente intesi e guardati con attenzione, soprattutto là dove furono applicati con rigore, ma anche con intelligenza (la Milano di Carlo Borromeo), mostrano quanto fosse presente, e in molti livelli, la situazione concreta dei vari popoli cattolici d'Europa.

Non vorrei, però, dopo quanto ho detto finora e avrò occasione di dire in seguito, dare l'impressione che la *Profangeschichte* debba intendersi nel senso unico ed esclusivo di storia *politica*, dove, cominciando, noi abbiamo piuttosto sottolineato il fatto che *Profangeschichte* sia la storia non religiosa. E proprio già dal Trecento, ma soprattutto dal Quattrocento e Cinquecento in poi, dobbiamo pensare a questa *Profangeschichte* anche come storia sociale e, quindi, il problema dei fedeli e del rapporto fra la gerarchia e i fedeli va inteso nei termini di una storia che sia anche storia politica e sociale.

La Chiesa, certo, non ha mai, nei modi più diversi, mancato di intervenire come forza caritativa nell'ambito della società cristiana. Gli *hospitalia* di tutto il Medio Evo, l'opera caritativa del monachesimo e di molti buoni vescovi e preti, infine, l'apostolato degli Ordini Mendicanti sono manifestazioni di un'attenzione alla condizione umana dei fedeli di cui non si può negare né il peso, né l'importanza. Eppure, proprio tra i secoli XII e XIII l'attenzione dei più acuti e penetranti osservatori della società contemporanea, all'interno della gerarchia, cominciano a rivolgere il loro sguardo non più alla condizione dell'individuo, in quanto tale, ma alla condizione dei gruppi sociali in quanto espressione di determinate condizioni e situazioni

sia economiche, sia all'interno della gradualità degli *status*, che componevano la società medioevale. Lo ha mostrato un libro, che indubbiamente è stato prezioso come raccolta e indicazione di testi, del Couvreur, «*Les pauvres ont-ils de droit?*», di cui, giustamente, si sono posti in rilievo i meriti per la storia della teologia e delle idee, ma che va riletto anche in questa diversa chiave di indicazione del trapasso, della concezione di stato sociale e di attenzione rivolta non agli individui singoli, ma ai gruppi, riprendendo il titolo dell'opera, non ai bisogni del singolo povero, ma alle condizioni di coloro che sono poveri. Lo intuì con la profondità del genio Francesco d'Assisi, quando dalla condizione di ricco mercante volle passare all'altra condizione, di marginale, povero e miserabile: e riuscì ad essere un esempio.

Questa constatazione divenne sempre più chiara a quanti nel mondo ecclesiastico seppero rendersi conto della società che si andava trasformando intorno a loro. La crisi del monachesimo cenobitico, l'affermazione dei mendicanti, molti degli atteggiamenti della politica ecclesiastica sono legati a questa *Profangeschichte*, che è la storia della società. Se si ripercorrono la ricca serie di movimenti sociali, dal tardo Duecento a tutto il Trecento, e poi al Quattrocento, vedremo e constateremo quanto la storia sociale e la storia politica, attraverso i fedeli che l'hanno vissuta, sono riuscite ad incidere profondamente nella realtà e nell'atteggiamento della gerarchia.

Se perciò vogliamo capire la storia della Chiesa del Seicento e del Settecento, specialmente nel rapporto gerarchia-fedeli, non potremo giammai prescindere dal rapporto con la realtà politica e sociale. Si pensi al giansemitismo o, ancor più e meglio, al giuseppinismo e ai vari fenomeni di incidenza profonda delle forze politiche, da un lato, e di quelle sociali, dall'altro, nella vita della Chiesa, per renderci ben conto di quanto la *Profangeschichte* abbia preso in sé della storia della Chiesa, e come invece la storia della Chiesa, anche e soprattutto nelle sue impostazioni teologiche, sia stata condizionata dalla realtà storica circostante. Il viaggio di Pio VI a Vienna, con il suo splendore esteriore e con la tenuità dei risultati ottenuti, mostra come il condizionamento fosse pesante fino al limite della sopportabilità. Altrettanto va detto di Pio VII e Napoleone e di quella che noi potremo chiamare, d'ora in poi, la tensione ed il rapporto fra stato e Chiesa. A questo punto il rapporto fra *Theologiegeschichte* e *Profangeschichte* come storia della Chiesa si accentua e si arricchisce di una nuova complicazione. Fra Sei- e Ottocento lo stato elabora una sua filosofia – saremmo tentati di dire una teologia –, in cui i problemi della politica e della società vengono elevati a meditazione filosofica e storica. Si pensi all'«*Esprit des Lois*» di Montesquieu o alle varie discussioni sul fatto religioso e sui suoi rapporti con il potere civile da John Locke in poi. Si crea, quindi, un rapporto antitetico fra Chiesa e stato, che raccoglie in sé l'aspetto politico, quello sociale, quello ideologico, tentando di aggiungersi, se e quanto possibile, la realtà teologico-ecclesiastica, oppure decisamente rifiutandola come superstizione. Viene quel dramma fra Chiesa ed Illuminismo che costituisce il momento di maggior

tensione fra la *Theologieggeschichte* e la *Profangeschichte* in cui la Chiesa viene sentita, in più di un caso, come limite negativo.

La rivoluzione francese a questo punto, come già notò il Tocqueville, sembra essere il momento culminante dell'eliminazione di questo negativo. Alla fine del Settecento la storia della Chiesa sembra ridursi, da un lato, ai rapporti del papato con le potenze politiche e, al livello del rapporto con i fedeli, a una modesta cura d'anime, che appena si preoccupa dei suoi fedeli (il caso italiano di Ludovico Antonio Muratori filogiansenista, illuminista equilibrato e parroco zelante è, diciamo pure, eccezionale); molti dei presuli o erano senz'altro illuministi o troppo spesso impari alle difficoltà culturali e spirituali dell'epoca.

Sempre profondamente legata alla *Profangeschichte* è la stessa rinascita cattolica del Romanticismo. Non certo opera di teologia, possiamo dire «Le génie du Christianisme» di Chateaubriand, o «Christenheit oder Europa» di Friedrich von Hardenberg-Novalis, o dello «Aufschwung der Historie» di Joseph Görres. In questi vive il senso ed impegno della Chiesa come forza operante nella storia per i fedeli e per il miglioramento umano e cristiano degli uomini e non per un problema teologico. In questo profondamente diversi dalla solitaria grandezza di Möller col quale ritorniamo in pieno con la *Symbolik* nella *Kirchengeschichte* come *Theologieggeschichte*, ma, si avverta, nel contrasto e nella polemica col protestantesimo, mentre le altre opere del grande maestro affrontano il problema del dinamismo storico, che è teologia e non nell'inserimento del messaggio cristiano in una società che cristiana non è, ponendosi il problema della dinamica storica che divinamente ed umanamente la sorreggeva e la guidava.

Contemporaneamente un analogo travaglio – non si può tacerlo – animava la storiografia ecclesiastica protestante, che da Lorenz von Mosheim in poi, abbandonando definitivamente la storiografia apologetica dei «testes veritatis», voleva fondare una «kritische, unparteyische, gründliche Ketzer-geschichte», che non poteva non essere anche *Kirchengeschichte*. In lui, teologo, la parte teologica aveva un peso notevole, e non manca di affermare l'importanza dell'aspetto teologico della fede cristiana. Ma questa teologia non può e non deve servire all'apologetica, o se anche ciò accade, dev'essere sempre su basi criticamente mature. Dal Mosheim discende, naturalmente passando attraverso l'esperienza filosofica varia e molteplice, con profonde ripercussioni teologiche di uno Schelling, di uno Hegel, di uno Schleyermacher, riuscendo – ma dico cose ben note – a Ferdinand Christian Baur e agli altri grandi storici del protestantesimo.

A questo punto il dialogo tra storiografia cattolica e storiografia protestante si fa più intenso e più profondo, con l'impressione che in area francese la storia della Chiesa tenda a tener d'occhio ed a presentarsi più come *Profangeschichte* in cui la Chiesa opera come forza rinnovatrice e trasformatrice, come realtà portante del potere politico e sociale: tale era almeno l'ideale che si proponeva Frederick Ozanam, troppo spesso trascurato e di-

menticato come storico, e di cui non si apprezza appieno il proposito che nasceva da un'intuizione storiografica profonda, di un'esposizione della storia europea che fosse storia della Chiesa in quanto storia d'Europa e viceversa. Dal paganesimo celtico al cristianesimo geniale, teologicamente ricco, culturalmente maturo di un Tommaso d'Aquino e di un Dante Alighieri, l'Ozanam vedeva lo svolgimento dell'Europa in chiave cristiana tra fede, che però non si riduceva alla sola teologia, e mondo che non era tutto da rifiutare, ma piuttosto da cristianizzare.

Diverso senza dubbio l'impegno della storiografia cattolica in Germania, tra Möller, di cui abbiamo già detto, e Görres di cui non si può certo sottovalutare l'opera grandiosa ed imponente. In lui il cattolicesimo e la storia della Chiesa sono indubbiamente fatti teologici, come prova la grandiosa «Christliche Mystik», ma, nello stesso tempo, non si può dimenticare di lui l'intuizione geniale sia pur raccolta in poche pagine di «Franziskus von Assisi, ein Troubadour», che intravede la funzione storica di un cristianesimo non teologico, ma capace lo stesso di trascinare le anime e portarle a Cristo, col canto e con la poesia.

D'altra parte, in Belgio e in Italia il problema della storia della Chiesa veniva sentito anche come dramma spirituale relativo alla formazione della nazione che in Italia, non si dimentichi, aveva il problema concreto del papa come sovrano di uno stato italiano. Non sarà curioso allora che la storiografia ecclesiastica italiana tenda ad evitare la storia della Chiesa come problema teologico e l'affronti piuttosto come problema del significato della Chiesa nella storia e per la storia d'Italia, ponendo il problema di un cattolicesimo liberale. E' il caso del p. Tosti e, in forma più cauta ed attenuata, perché prodotta e maturata dopo il Syllabo, quello del cardinale Alfonso Capecepatro. Figure minori sono queste, certo, rispetto ad un Möller, ad un Görres, ad un Ozanam, ma pur significative di un fatto e di una realtà. Era la realtà della soluzione del problema della nazione italiana che voleva diventare uno stato, provocando un vero conflitto che, in qualche caso, fu dramma di coscienza fra la *Theologiegeschichte* e la *Profangeschichte*, tra quelli che, per fedeltà al pontefice ed alle dottrine ecclesiastiche dell'epoca, riluttavano all'unità italiana e quanti, viceversa, sentendo il potere politico del pontefice come un elemento, aggiunto ma non necessario, della sacralità pontificale, affermavano il diritto degli italiani anche a Roma capitale.

Proprio questo conflitto, e solo per memoria ricordo che dopo il 1870 Italia e Germania vissero il dramma del contrasto fra stato e Chiesa – penso al *Kulturkampf* di bismarckiana memoria –, mostra come sia profonda l'interdipendenza fra una storia della Chiesa intesa come *Theologiegeschichte* ed una storia della Chiesa intesa come *Profangeschichte*. Noi riteniamo, ma ci sottoponiamo alla discussione, che non sia assolutamente possibile ridurre la storia della Chiesa ad una o all'altra di questa alternativa, ritenendole piuttosto interdipendenti, strettamente collegate, mentre la personalità dello storico deve sapere nel suo equilibrio di giudizio critico quale componen-

te, di volta in volta, possa o debba avere l'attenzione prevalente. Ma ritengo di poter concludere accennando alla necessità con cui abbiamo cominciato di richiamarci al di là di ogni polarità di interessi al rigore dell'adesione alle testimonianze storiche.

Il messaggio cristiano è giunto fra gli uomini e dagli uomini è stato vissuto, ripensato, trasmesso e diffuso. Questa componente umana ne costituisce un aspetto ineliminabile. La stessa elaborazione teologica, diciamo così ben chiaro, tende ad essere realtà di uomini per gli uomini e quindi umanamente condizionata dalle circostanze storiche, con le quali – lo ripetiamo – deve sempre essere correlata. Gli uomini, d'altra parte, nella vita della Chiesa operano recependo il messaggio evangelico per viverlo in quanto possibile e per trasmetterlo agli altri. Ma questo non in una astratta rarefazione, bensì in circostanze concrete; da ciò, per l'implicita drammaticità difficile del messaggio cristiano, la Chiesa ha una storia non di trionfi, né di sconfitte, ma di umana traduzione in termini di vita di quanto Cristo ha affidato agli apostoli e discepoli, perché lo portassero a tutte le creature. E qui, ci sia permesso di dirlo senza impertinenza, non si tratta di *Theologiegeschichte*, ma di *Profangeschichte*. Non a caso, in quello stesso passo evangelico, Cristo prevede persino che si possa scuotere la polvere dai calzari perché possano dunque esserci quelli che rifiutano Cristo. Anche di costoro la storia della Chiesa non potrà non tener conto: e qui di teologia non si tratta.

Note

Riproduco, con lievissimi ritocchi di forma, il discorso così come fu pronunciato, rinunciando, per evitare ritardi, ai previsti ampliamenti. Rimangono, invece, alcune parti, che furono omesse nella lettura, per non superare il tempo a disposizione.

Quanto alla bibliografia, essa sarà ridotta all'essenziale, poichè la relazione vuol essere persuasiva, nei limiti del possibile, per la concatenazione del ragionamento, più che per l'abbondanza dei dati messi a disposizione dei lettori. Diremo perciò subito che siamo perfettamente consapevoli del fatto che il dibattito sulla storia della Chiesa, se debba essere storia nel senso di *Profangeschichte*, o di *Geschichtswissenschaft* oppure di teologia, è vivacemente agitato sia tra gli studiosi cattolici, sia tra quelli protestanti, senza che sul problema incida la diversità confessionale. Si tratta, quindi, di una questione che tocca, da un lato, l'essenza della storia e, dall'altra, l'essenza della teologia, ma proprio per questo riteniamo che vadano tenute distinte, anche se è ovvia la possibilità di una convergenza di problemi e di interessi. L'unità del sapere non deve condurre alla confusione delle discipline che costituiscono il sapere. Do, quindi, l'indicazione di alcune opere orientative particolarmente rilevanti, premesso che il problema, di cui si discute, ha avuto una debole attenzione in Italia, per cui vi ha suscitato molta eco giustamente il lavoro di H. Jedin, *Introduzione alla storia della Chiesa* (Brescia 1973) (si tratta, in realtà, delle pp. 1-78 dello *Handbuch der Kirchengeschichte I, Einleitung in die Kirchengeschichte*, 3. Aufl. Freiburg-Basel-Wien 1965), anche per la prefazione prepostavi da G. Alberigo. Desidero ricordare le rapide, ma intense pagine di K.-D. Schmidt, *Grundriss der Kirchengeschichte* (Göttingen, 2^a 1956), dove viene chiaramente sottolineato che «die Geschichte der Kirche» è «nur eine Geschichte Christi in der Verhüllung» (p. 4), mentre si avverte, d'altra parte, che «die Kirche ist zugleich eine Gemeinschaft, die von menschlichen Kräften gestaltet wird» (p. 5). Ne nasce un'antinomia tra azione provvidenziale di Dio nella storia e la libertà umana decisionale nella stessa storia (p. 6).

Senza insistere su tutti questi complessi di problemi, rinvio anche all'importante raccolta di studi: *R. Kottje* (Hrsg.) *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?* (Trier 1970) dove il problema è dibattuto da alcuni degli studiosi più competenti in materia e dove si rinvia ad una bibliografia essenziale.

Il mio contributo nasce essenzialmente da una serie di riflessioni relative specialmente alla storia della Chiesa medioevale, per cui c'è appena bisogno di rinviare alle storie generali della Chiesa del Fliche-Martin, di Marrou e Daniélou (il volume medioevale è interessante per l'angolazione che gli dà l'autore, l'inglese D. Knowles) e, infine, assai importante, anche per l'impegno e l'estensione, quella già cit. e cioè lo *Handbuch*, diretto da H. Jedin (spicca nella parte medioevale il contributo piuttosto debole di H. Wolter, specialmente fra i due di grande impegno storico di F. Kempf e di K. A. Fink). A parte va considerato il lavoro di *J. Lortz*, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung* (Münster 1962), 21 ed. Comunque mi sia permesso dire, concludendo, che le considerazioni esposte nel corso di questa relazione emergono dallo studio soprattutto del cristianesimo primitivo in campo protestante, dalla storia della riforma quale è stata rinnovata, fra i cattolici, da H. Jedin e da J. Lortz e, infine, dai miei personali lavori sui movimenti religiosi e sull'attesa escatologica del Medio Evo. Il lettore si renderà ben conto di quanto io sia stato influenzato dal dibattito teologico in corso sulla presenza e l'incidenza del laicato nella vita della Chiesa e sul problema della speranza, entrambi così vivi nell'attuale discussione teologica.

Relativamente al problema della religione popolare, mi sia permesso rinviare a *R. Mansel-ly*, *La religion populaire au Moyen Age. Problèmes de méthode et d'histoire* (Montréal-Paris 1975) (Conférence Albert-le-Grand 1973), che va completato ed integrato (ad evitare fraintendimenti in cui sono incorsi taluni studiosi) con il primo capitolo, relativo alla poesia popolare, di *B. Croce*, *Poesia popolare e poesia d'arte* (Bari 41957).