

*Aus der Diskussion***GIORGIO CRACCO: Intervention**

Parto dall'affermazione conclusiva di Manselli – la storia della Chiesa si presenta con due volti: quello «profano» e quello soprannaturale –, che mi sembra (lo dico per apprezzarla) «medievale». Mi ha fatto tornare alla mente infatti una straordinaria teoria gnoseologica di Paolino Minorita (inizi del XIV secolo), per la quale tre sono i modi di conoscere: per *revelationem* (è il caso della teologia), per *inventionem* (è il caso della scienza), per *interpretationem* (è il caso della storia); quest'ultimo modo è il più difficile perchè si tratta di penetrare i piani di Dio misteriosamente calati nella storia, e di Dio non si può dire il falso<sup>1</sup>. In effetti basta scorrere l'ancora inedita *Historia Satyrica* di Paolino per rendersi conto di quanti rischi comporti il fare storia (nella fattispecie, *historia salutis*).

Anche il Manselli incorre in qualche rischio: volendo illustrare ciò che per lui è tipico della storia della Chiesa, è portato a giudizi di valore che, per quanto scontati nella cultura attuale, non sempre risultano omogenei con la realtà del passato. Ad esempio, può apparire forzato dire che nell'Unam sanctam Bonifacio VIII abbassò la teologia a strumento di potere politico (neppure il «laico» Marsilio riusciva, allora, a sciogliere il nodo che legava religione e politica); né convince la tesi che tutti gli eretici del Medioevo fossero di matrice anticlericale. Tutto ciò, tuttavia, non intacca l'importanza della prospettiva di fondo sottolineata dal relatore: fare una storia della Chiesa «anche» orizzontale, che tenga conto del «popolo», che non sia soltanto gerarchica.

E' una prospettiva che non si può non condividere, ma – mi sia lecito aggiungere – accanto ad altre prospettive, non già in antitesi. Ad esempio, molte, forse troppe riserve ha raccolto, durante questo Symposium, la prospettiva «teologica», e sulla base di argomenti non sempre convincenti: forse che vale di più, a priori, una storia della Chiesa «non-teologica»? Sarebbe come chiedersi se è più accettabile una storiografia marxista o una non-marxista, se è più vera la «microstoria» o la «macrostoria»; del resto, lo studioso sa bene che una prospettiva a monte del lavoro storico c'è sempre, che ogni contributo scientifico (se ha un'anima, nella misura in cui ha un'anima) s'ispira a una sua «teologia». In ogni caso, non c'è aggiornamento che potrebbe giustificare la negazione di una storiografia teologica che dalle sue lontane origini (nel IV-V secolo), attraverso i tempi eroici della Riforma cinquecentesca, si è trasmessa con impressionante vitalità fino ai nostri giorni, fino all'opera gigantesca di Hubert Jedin. Semmai ci si può chiedere, interrogando il passato, se oggi esista ancora spazio per una pro-

spettiva siffatta: è noto che la storia della Chiesa, così come la intesero Eusebio e gli autori che lo seguirono, si connota soprattutto come uno sforzo di ipotecare, entro un coerente piano provvidenziale, l'autorità dell'impero<sup>2</sup>; durante il Medioevo la storia della Chiesa declina, e al suo posto si trovano tante storie di Chiese particolari, di abbazie, o cronache universali: perchè in questo periodo la Chiesa era tutto (fino al secolo XI come cultura; dopo, come potenza e prestigio politico), e non aveva bisogno di confrontarsi con nessuno<sup>3</sup>; la storia della Chiesa si ridestò solo con lo scossone della Riforma, e continuò a svilupparsi in epoca moderna quando il bisogno di difendersi, di sopravvivere dentro gli Stati si fece più acuto. Non è indebito concludere che una storia della Chiesa in senso teologico ha trovato ragione di esistere quando la stessa Chiesa era ritenuta minoritaria, perdente, in difficoltà, comunque bisognosa di stringere i ranghi e di riconoscersi innanzitutto in termini di trascendenza. Sono del tutto tramontate condizioni siffatte? Può darsi lo siano per certi paesi e non per altri: recentissimamente Gabriele De Rosa, introducendo la Storia del cristianesimo in Polonia, poteva ricordare una frase famosa pronunciata nel 1940: «Quando tutte le luci furono spente per la Polonia, allora rimasero sempre la Santa Madonna di Częstochowa e la Chiesa»<sup>4</sup>.

Dunque, non mi sentirei di escludere alcuna prospettiva, neppure quella teologica; tanto più che da tutte le prospettive può venire sia la buona sia la cattiva storia: dipende, direbbe il Marrou, dall'«onestà» dello studioso, e, aggiungo io, dal suo aggiornamento. Ad esempio, ricchissima di notizie ma alquanto «datata» è la Storia della Chiesa in Italia del Penco<sup>5</sup>; di taglio più attuale, invece, secondo i suggerimenti delle Annales prima maniera, è la Storia del cristianesimo in Polonia succitata. L'opera, tuttavia, che più mi sembra esemplare è quella dedicata da Pierre Toubert alle strutture del Lazio medievale: l'autore, che pur si lascia prendere talora da una certa tenebrezza teologica, mostra di saper fare storia della Chiesa non avendo paura della realtà, che per lui è lo spazio in cui si muove l'uomo, sicchè anche la vicenda dello spirito fa tutt'uno con il paesaggio, con l'economia, con le istituzioni, perfino con il colore e la composizione chimica della terra; senza la sua teoria dell'incastellamento saremmo ancora fermi a interpretazioni parziali o addirittura moralistiche della riforma gregoriana<sup>6</sup>.

Il modello del Toubert m'induce ad aggiungere, in conclusione, che oggi gli strumenti per fare una storia della Chiesa vera e insieme reale (i due volti di cui parlava il Manselli) ci sono tutti: purchè al centro di questa storia ci sia l'uomo. E' l'uomo, e non la Chiesa, il centro della storia; «quale immenso valore deve avere l'uomo agli occhi del Creatore se ha meritato di avere un tanto nobile e grande Redentore» (così la Redemptor hominis di Giovanni Paolo II).

<sup>1</sup> Sulla teoria di Paolino, cfr. G. Cracco, La cultura giuridico-politica nella Venezia della «serrata», in: Storia della cultura veneta, Il Trecento (Vicenza 1976) 238-271, partic. 269.

<sup>2</sup> L. Cracco Ruggini, Universalità e campanilismo, centro e periferia, città e deserto nelle Storie Ecclesiastiche, in: La Storiografia ecclesiastica nella tarda antichità, Atti (Messina 1980) 159–194, partic. 181.

<sup>3</sup> G. Miccoli, La storia religiosa, in: Storia d'Italia Einaudi, II (Torino 1974) 429–1079, partic. 436.

<sup>4</sup> G. de Rosa, Prefazione a Storia del cristianesimo in Polonia a c. di J. Kloczowski, trad. it. (Bologna 1980) 11–21, partic. 20–21.

<sup>5</sup> Sul Penco, si veda la mia nota Storia e non storia della Chiesa (a proposito di un'opera recente), in: Ricerche di storia sociale e religiosa (1982) 55–67.

<sup>6</sup> P. Toubert, Les structures du Latium médiéval, Le Latium méridional et la Sabine du IX<sup>e</sup> siècle à la fin du XII<sup>e</sup> siècle (Rome 1973).

## QUINTIN ALDEA: Intervention

Ich bedaure, die Ansicht Prof. Mansellis, daß Konkordate rein politische Tatbestände seien, nicht teilen zu können. Wenn Prof. Manselli damit sagen will, daß bei den Konkordaten politische Interessen, Haltungen oder Präferenzen sowie eine Staatsphilosophie mit hineinspielen, stimme ich dagegen mit ihm völlig überein. Schließt er jedoch bei der Konzeption und der Ausarbeitung der Konkordate eine Ekklesiologie aus – zumindest seitens des Heiligen Stuhls – so kann ich mich nicht mit ihm einverstanden erklären. Die Geschichte der modernen Konkordate – wir sehen von den Konkordaten des Ancien Régime ab – steht im Gegensatz zu der von Prof. Manselli aufgestellten These.

Unter ausschließlicher Berücksichtigung der konkordatären Beziehungen zwischen Spanien und dem Heiligen Stuhl im 19. und 20. Jahrhundert behaupte ich, daß diesen seitens des Heiligen Stuhls immer eine Theologie über die Kirche und über ihre Rechtsnatur übernatürlichen Ursprungs zugrunde liegt, eine Staatsauffassung, in der man diesen in manchen geschichtlichen Momenten in *rebus spiritualibus aut mixtis* als der geistigen Macht indirekt untergeben ansah, ein Begriff von Toleranz und religiöser Intoleranz, eine Doktrin über die Beziehungen von Staat und Kirche und über die Gesellschaft: Begriffe und Themen, die zur Ekklesiologie gehören und die über den rein politischen Tatbestand weit hinausgehen.

Wenn von den zwei hohen Vertragspartnern einer – die Kirche – bei der Ausarbeitung eines Konkordats von dieser Ekklesiologie ausgeht, kann nicht behauptet werden, die Konkordate seien rein politische Tatbestände.