





QUADERNI DI DISCIPLINE STORICHE





UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI DISCIPLINE STORICHE

Forme storiche di governo nella Chiesa universale

Giornata di studio in occasione
dell'ultima lezione del prof. Giuseppe Alberigo
31 ottobre 2001



a cura di
Paolo Prodi





© 2003 by CLUEB
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna

Segretaria di Redazione: Angela De Benedictis
Il volume è stato curato redazionalmente da Fabio Martelli e Carla Penuti



Volume pubblicato con il contributo
dell'Università degli Studi di Bologna
e con un contributo 40% del MIUR
nell'ambito della ricerca nazionale
«Ragione ed etica nel pensiero e nelle istituzioni tra medioevo ed età moderna:
politica, economia e diritto»



Forme storiche di governo nella Chiesa universale. Giornata di studio in occasione dell'ultima
lezione del prof. Giuseppe Alberigo / a cura di Paolo Prodi. – Bologna : CLUEB, 2003
254 p. ; 22 cm
(Quaderni di discipline storiche ; 18)
In testa al front.: Università di Bologna, Dipartimento di Discipline Storiche
ISBN 88-491-2014-1

Copertina di Oriano Sportelli

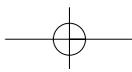
CLUEB
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna
40126 Bologna - Via Marsala 31
Tel. 051 220736 - Fax 051 237758
www.clueb.com

Finito di stampare nel mese di aprile 2003
da Legoprint - Lavis (TN)



INDICE

	<i>pag.</i>
INTERVENTI	
Paolo Prodi, <i>Introduzione. Papato e cardinalato</i>	7
Enrico Morini, <i>Roma e la pentarchia dei patriarchi nella percezione dell'oriente greco tardo-antico e medioevale</i>	27
Vittorio Peri, <i>I patriarchati "ecumenici": un'espressione gerarchica della comunione visibile</i>	43
Ovidio Capitani, <i>Cardinali e "plenitudo potestatis": una difficile disputa tra i secoli XIII e XIV</i>	87
Carlo Delcorno, <i>La predicazione e il governo della chiesa medievale</i>	95
Gabriella Zarri, <i>Note sui concili provinciali post-tridentini</i>	127
Umberto Mazzone, <i>La visita apostolica come strumento di controllo e governo nella chiesa post-tridentina</i>	143
Daniele Menozzi, <i>Chiesa gallicana e chiesa romana: un dibattito ecclesiologico nell'età della rivoluzione francese</i>	167
LEZIONE MAGISTRALE	
Giuseppe Alberigo, <i>Forme storiche di governo nella chiesa universale</i>	207
<i>Bibliografia delle opere di Giuseppe Alberigo a cura dell'Istituto per le Scienze Religiose - Bologna</i>	227



PAOLO PRODI

INTRODUZIONE. PAPATO E CARDINALATO

Abbiamo pensato e progettato questo incontro per onorare un collega ed amico, Giuseppe Alberigo, che lascia dopo alcuni decenni (era entrato come straordinario nel 1967) l'insegnamento di storia della Chiesa nell'Università di Bologna. Al termine di questa mia breve introduzione il Magnifico rettore prof. Pier Ugo Calzolari consegnerà al prof. Alberigo il sigillo solenne del nostro Ateneo.

La personalità scientifica di Giuseppe Alberigo ha occupato un posto di rilievo, con i suoi volumi, i suoi innumerevoli saggi ed interventi, la fondazione e la direzione della rivista «Cristianesimo nella storia», non soltanto nella storiografia italiana ma anche in ambito internazionale, come testimoniano le lauree «honoris causa» ricevute dalle facoltà di teologia di prestigiose università europee. Non è stata un'avventura intellettuale puramente accademica, ma un impegno totale, dominato sempre da una tensione molto forte verso i problemi della storia del cristianesimo e della cristianità contemporanea: ha avuto sin dal suo legame iniziale con Giuseppe Dossetti, attraverso cui avvenne il suo inserimento nel mondo degli studi, una valenza e una connotazione che hanno congiunto la sua attività scientifica ad una partecipazione "militante" ai problemi del Concilio Vaticano II e della sua attuazione nella Chiesa contemporanea. Per questo abbiamo pensato di non parlare di lui e del suo percorso scientifico, di non procedere ad una «laudatio accademica» rituale in queste occasioni, ma di riprendere in un incontro di studio uno dei temi centrali anzi, penso si possa dire, il tema centrale della sua ricerca, *Forme storiche di governo nella Chiesa universale*, giudicando che il vero onore che si fa ad un collega è quello di mostrare, anche da posizioni diverse, la fertilità dei problemi da lui suscitati. Credo che proprio in questi mesi siano trascorsi i cinquanta anni dal nostro primo incontro personale nei gruppi intellettuali e di impegno politico in Milano (quando io ero matricola all'Università Cattolica di Milano) e man mano le nostre vite, come poi quelle di molti dei presenti più giovani, si sono

intrecciate non senza tensioni sia sul piano intellettuale che su quello dell'impegno concreto, tensioni tanto più forti quanto maggiori erano i valori che ritenevamo posti in gioco.

Il problema del governo della Chiesa universale e delle sue espressioni istituzionali (il pontefice romano, i concili, il cardinalato, l'episcopato) è stato davvero l'asse della sua attività scientifica dal principio alla fine ed è sufficiente leggere i titoli delle sue opere maggiori per dimostrarlo: da *I vescovi italiani al concilio di Trento* (1959) a *Lo sviluppo della dottrina sui poteri dei vescovi nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XVII secolo* (1964) a *Cardinalato e collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo* (1969) alla raccolta di saggi *La Chiesa nella storia* (1988), senza parlare di tutti gli studi e delle edizioni di documenti dedicati specificamente alla storia del Concilio Vaticano II. E certamente l'atmosfera del Vaticano II è stata alle origini delle sue riflessioni sul governo della Chiesa universale in diretto rapporto con l'affermazione del principio della collegialità episcopale e il superamento dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano I totalmente centrata sull'autorità e il magistero del pontefice romano.

Frugando tra le mie vecchie carte in preparazione di questo incontro ho trovato un mio appunto o breve relazione di 15 cartelle che consegnai a Giuseppe Dossetti il 14 settembre 1963 (lo stesso mese in cui egli divenne collaboratore dei quattro cardinali allora nominati "moderatori" del Concilio) con il titolo *Note storiche sul collegio dei cardinali*, appunto non destinato alla pubblicazione ma ad essere usato come documento preparatorio per le discussioni conciliari. Dopo aver percorso tutta la storia del collegio dall'XI secolo, come organo di con-governo del pontefice romano nella Chiesa universale, nel suo apogeo e nella sua crisi nell'età post-tridentina, concludevo con due pagine che avanzavano proposte per la riforma del governo della Chiesa (riporto qui soltanto qualche frase, rinviando per il testo completo all'appendice):

«È ora sempre più urgente che questa evoluzione si traduca in una completa, organica riforma. È insufficiente parlare di internazionalizzazione del collegio e della curia: la internazionalità è solo una condizione preliminare per permettere la vita di un organo di sintesi.... Appare in primo luogo necessario ristabilire le circoscrizioni e le funzioni metropolitiche regionali delle province ecclesiastiche su basi nuove e nello stesso tempo antichissime...Le nuove e vitali province metropolitiche così costituite... potrebbero essere dotate di ampia autorità e dovrebbero richiamare in vita gli antichi istituti ecclesiastici andati purtroppo in disuso, come i concili provinciali, che il Tridentino prescriveva ogni tre anni ...».

Verisimilmente il «sin qui» posto da Dosssetti a matita al margine, al termine dell'exkursus storico, prima di queste proposte finali, voleva significare che la parte storica poteva essere trasmessa a chi di dovere mentre queste ultime considerazioni (che ho soltanto riassunto) era meglio che non fossero divulgate in quel momento. Erano proprio molto ingenui e rappresentano lo stato d'animo di allora, di alcuni giovani coinvolti in una avventura entusiasmante di riflessione sulla storia in vista di una riforma delle strutture ecclesiastiche. Ingenuità, forse. Ma il sinodo dei vescovi che si è concluso qualche giorno fa, sabato scorso 27 ottobre, ha ruotato ancora intorno a questi temi, alla ricerca di una soluzione della discrasia che rimane ancora aperta tra un collegio cardinalizio a cui rimane affidato soltanto (in quanto collegio) il compito dell'elezione del pontefice e la necessità di costituire un consiglio, una sede collegiale di governo nella Chiesa accanto al pontefice. *Un papa senza potere assoluto* intitolava a piena pagina la sua cronaca di sabato un grande quotidiano. Queste sono le coincidenze della vita: tutti voi sapete che questo incontro di studio era fissato da mesi ed io non mi ricordavo nemmeno che a ottobre si sarebbe svolto il sinodo episcopale. Ma quel che è certo è che la vita di ricerca di Giuseppe Alberigo è stata dominata per decenni da quella esperienza, sino ad oggi e penso che lo sarà anche in futuro.

Io ho risentito in qualche modo soltanto indirettamente, rispetto all'impegno di Alberigo, di questa partenza comune, con la decisione di porre al centro della mia indagine negli anni successivi il rapporto tra il potere spirituale e il potere temporale nel papato dell'età moderna per cercare di capire come si era sviluppato il problema del governo della Chiesa universale nel sistema degli Stati moderni che si era formato in Europa al termine del medio evo. Soltanto di questo vorrei parlare brevemente in questa introduzione, intendendo dare oltre al saluto un mio apporto personale a questo incontro.

Volendo riassumere questo percorso dovrei partire dalla definizione della figura del papa data da colui che è certamente il più grande canonista dell'età moderna, il cardinale Giovan Battista De Luca, nella sua *Relatio romanae curiae forensis*: «De papa, circa eius potestate, ac personas, quas gerit». Nella stessa e unica persona fisica e materiale del papa coincidono quattro persone formalmente distinte e diverse: la prima di papa e vescovo della Chiesa universale («una scilicet papae et episcopi ecclesiae universalis»); la seconda di patriarca dell'Occidente; la terza di vescovo di Roma; la quarta di principe secolare («Principis saecularis status ecclesiastici»). In realtà, soggiunge De Luca, la persona del papa come patriarca non è più attuale dopo la conquista da parte degli infedeli dei territori dei patriarcati di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e

Gerusalemme e lo scisma conseguente¹. Quest'ultima osservazione, generalmente non considerata dagli storici, mi sembra molto importante per caratterizzare la presenza del papato nell'età moderna. Credo si possa dire, con riferimento preciso al recente viaggio di Giovanni Paolo II in Grecia, che soltanto in questi giorni è stata riscoperta, anche se non ancora in senso formale e giuridico, questa figura, da secoli abbandonata, del papa come patriarca dell'Occidente: inesplorato terreno di una storia istituzionale e spirituale che emerge soltanto indirettamente.

Il punto di partenza e il filo rosso che collega l'impegno e il destino terreno dei vari pontefici lungo i secoli dell'età moderna è l'esigenza fondamentale di esercitare il ministero petrino (il «*Petrusamt*», cioè il mandato ricevuto da Pietro di custodire, mantenere e promuovere l'unità e la comunione di tutte le Chiese nella custodia della verità rivelata) in un mondo che si viene sempre più configurando come quello dei principati e delle monarchie, dei nuovi Stati moderni. Il pericolo massimo che il papato vede di fronte a sé – dopo lo scisma, la fine dell'esperienza conciliarista e della «*respublica christiana*» medievale – è quello di un frazionamento delle istituzioni ecclesiastiche all'interno dei nuovi poteri emergenti nelle varie regioni d'Europa, la formazione di Chiese nazionali e territoriali sottoposte ai sovrani. L'esperienza del papato avignone, di un pontefice ridotto a essere il cappellano dei sovrani rimane l'ossessione e l'incubo dei papi. È una tensione secolare che caratterizza tutto questo periodo e tutte le personalità coinvolte in modo realmente tragico. Non credo si possa comprendere l'importanza di questa storia senza questa trama di fondo. Ciò che è interessante è cercare di comprendere i singoli momenti, i singoli atti di questo dramma nei successivi contesti temporali.

In un primo tempo al centro della politica papale è lo sforzo di co-

¹ G.B. DE LUCA, *Theatrum veritatis et iustitiae*, disc. II n. 1, Lugduni 1697, t. XV, p. 266: «Retento eo, qui absque dubio in jure compatibilis est, pro respectuum diversitate, plurium personarum formalium concursu in eadem persona materiali, ut in praecedenti discursu advertitur, plures in Papa considerantur personae distinctae: una scilicet Papae et Episcopi Ecclesiae universalis; alia Patriarchae Occidentis; tertia Episcopi Romani; et quarta Principis saecularis status ecclesiastici. Quatenus pertinet ad secundam personam Patriarchae, propter occupationem ab infidelis aliarum orbis partium, quae sub aliis Constantino-politano, Alexandrino, Antiocheno, et Hierosolymitano Patriarchis cadebant (unde propterea schismaticorum licentia prodiit in schismate se confovendi) cessant illae finium, vel patriarchalis potestatis quaestiones, quae antiquioribus temporibus cadebant. Ideoque in hoc mere practico, ac forensi opere, inanis labor esset, ac extra propositum, de illis agere. Unde merito apud canonistas, praesertim recentiores, ista secunda persona, vel jurisdictio patriarchalis, omnino negligi, solumque ad dictas tres alias distinctio restringi solet».

struire uno Stato proprio, di fare delle disperse e sconnesse “terre della Chiesa” un principato rinascimentale coerente sulla base di strutture famigliari (il grande nepotismo) in rapporto con il sistema italiano delle signorie e dei principati, incorrendo quindi nella tentazione (pericolo continuo) di trasformare il papato stesso in una dinastia. Pensiamo non soltanto ai pontefici di casa Medici (Leone X e Clemente VII), ma a tutta la rete di parentele che lega pontefici, cardinali e principi dalla metà del Quattrocento alla metà del Cinquecento². Uno Stato quindi che in quanto tale possa costituire la base di un nuovo potere universale indipendente, in concorrenza con le potenze emergenti. Una volta sconfitto questo modello (il sacco di Roma del 1527 può essere visto come il segno di questo tramonto) si presenta la sfida della Riforma e dello scisma anglicano: nascono contro l’universalismo di Roma nuovi modelli di Chiese territoriali tra loro molto diversi ma aventi la comune caratteristica di coincidere con il potere politico degli Stati moderni emergenti. La tesi che ho avanzato molti anni or sono e che mi sembra essere ancora valida è che il papato abbia fornito con questo percorso un “prototipo” per le moderne monarchie assolute, con un esempio dell’unione tra potere spirituale e temporale e con la trasformazione della politica stessa da mero atto d’imperio a un nuovo potere che tende a formare e disciplinare l’uomo dalla nascita alla morte³. Il prezzo pagato dal papato in questa fase storica non è stato quindi soltanto quello, ben noto e studiato dalla storiografia tradizionale, degli abusi e della corruzione, ma qualcosa di molto più profondo cioè la fuoriuscita da ogni ipotesi dualistica con la fondazione di un «Tempelstaat» che nella sua espressione più coerente e centrale, quella del pontificato di Alessandro VI, il famigerato papa Borgia, ha assunto forme più vicine ad una rinascita del potere e della cultura dell’antico Egitto dei faraoni più che non alla proposta teocratica di Bonifacio VIII o alle teorie conciliariste della *christianitas* nell’autunno del medioevo⁴.

² Per un’ultima sintesi e bibliografia aggiornata G. CHITTOLINI, *Papato, corte di Roma e stati italiani dal tramonto del movimento conciliarista agli inizi del Cinquecento*, in G. DE ROSA - G. CRACCO (edd), *Il Papato e l’Europa*, Soveria Mannelli-Catanzaro 2001, pp. 191-217.

³ P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982 (a quest’opera rinvio naturalmente per la bibliografia precedente).

⁴ Nell’immensa bibliografia il rinvio è soprattutto ai classici studi di W. ULLMANN e di F. OAKLEY. Vedi ora E. CONTE, *La bolla “Unam sanctam” e i fondamenti del potere papale fra diritto e teologia*, in «Mélanges de l’École française de Rome- Moyen Âge», 113

L'azione del papato per la riforma della Chiesa parte quindi in ritardo e il concilio di Trento può essere convocato e faticosamente concluso con successo nella misura in cui è chiaro l'abbandono da parte dei papi di ogni tentativo di egemonia e di antagonismo sul piano temporale. Il compito principale della riforma cattolica o della controriforma (non mi sembra più il caso di disputare in proposito se si accetta di guardare al fenomeno nelle sue molteplici componenti) mi sembra quindi essere stato, al di là della lotta contro gli abusi e la corruzione interna, quello di garantire alla Chiesa una nuova autorità universale non basata su una concorrenza con gli Stati sul piano politico. Una «confessione» intesa come professione di fede giurata, non soltanto una Chiesa nel senso tradizionale del medioevo: una confessione che non si rinchiude in un ambito territoriale ma che trova nel papato il suo perno per una nuova giurisdizione sulle anime. Per questo il faticoso successo del concilio di Trento con i suoi decreti dogmatici e i suoi decreti di riforma, per questo la promulgazione della «*professio fidei tridentina*» con il monopolio romano nell'attuazione e nella gestione della disciplina del popolo cattolico⁵. Il punto di partenza ideologico può essere visto nel famoso *Libellus ad Leonem X* dei camaldolesi Paolo Giustiniani e Vincenzo Quirini, del 1512: nella nuova età che si apre e nella quale per le nuove scoperte l'Italia appare «angustissima» e l'Europa stessa «non satis lata» al papa è affidato il governo di tutta l'umanità nella diversità dei regimi, delle razze, delle consuetudini e delle stesse religioni: «totum humanum genus, omnes scilicet gentes, nationes, quae sub coelo sunt, tuae subditas esse potestati», ma non in concorrenza con i principati terreni: «Veram autem ecclesiam Dei, non terrenae habitationis civitates, aut manufacta aedificia, sed hominum Congregationem esse te latere non debet». Il triregno rappresenta iconograficamente, come affermano esplicitamente i due autori, non più il triplice potere elaborato dal papato medievale ma una realtà nuova, come espressione visiva di un potere spirituale che si estende alle terre nuovamente scoperte: l'Italia, l'Europa, il mondo⁶.

Nella nuova età che si apre lo sforzo dei pontefici non è quindi più concentrato nell'accrescimento della sovranità (non avremo più pontefi-

(2001), pp. 663-684. Sul papa Borgia: P. PRODI, *Alessandro VI e la sovranità pontificia* (in corso di stampa negli Atti del convegno "Alessandro VI e lo Stato della Chiesa", Perugia, marzo 2000).

⁵ P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno*, Bologna 1996 (introduzione).

⁶ P. GIUSTINIANI - V. QUIRINI, *Libellus ad Leonem X*, in «*Annales camaldulenses*», IX, Venetiis 1773, coll. 614-621.

ci-guerrieri come Giulio II): lo Stato non è più visto come fine in sé stesso ma viene soltanto consolidato come strumento per difendere l'indipendenza stessa del papato nell'Europa ormai divisa dalle guerre di religione; l'Italia stessa, ormai non più al centro della politica europea dopo la fine delle guerre d'Italia, diviene una specie di zona grigia allargata, sottoposta all'influenza papale senza alcun bisogno di conquiste territoriali. Lo sforzo maggiore dei papi si viene concentrando nella costruzione di un nuovo tipo di sovranità spirituale, non territoriale, parallela e distinta rispetto a quella degli altri Stati, secondo le indicazioni teorizzate dal cardinale Roberto Bellarmino nella dottrina del potere indiretto. La Chiesa come «societas perfecta» alla pari dello Stato: per questo la storia moderna del papato, dall'attuazione centralizzata delle riforme tridentine alla costituzione del Vaticano I «Pastor aeternus» e oltre sino alla metà del secolo XX, è polarizzata sul tema della sovranità spirituale del pontefice come parallela alla sovranità temporale dei principi. Una sovranità che si attua in modo diretto nei confronti dei fedeli cattolici, con lo spostamento del centro dell'interesse dal campo strettamente dogmatico a quello etico-morale, con la formazione di una organica legislazione e giurisdizione sulle coscienze, della casistica come scienza del comportamento: non per nulla nei secoli XVII e XVIII il problema cardine negli interventi papali in campo religioso diventa quello della grazia, della giustificazione, e dei fondamenti della morale (pensiamo alle prese di posizione nei riguardi del giansenismo, del lassismo e del quietismo come prima preoccupazione dei pontefici di quest'epoca). Ciò si riflette sul terreno più propriamente politico nell'affermazione di un potere "indiretto" basato su un "corpo" ecclesiastico sovrastatale e sovranazionale, su di una nuova disciplina del clero e delle anime dei fedeli in concorrenza con la legislazione e i poteri statali, nella strenua difesa delle immunità e dei privilegi ecclesiastici di fronte alla politica e al diritto degli Stati assoluti.

Il punto centrale di questo cammino, di questo ciclo storico secolare, può essere visto nelle grandi paci di Westfalia che si concludono nel 1648 con la vittoria del principio «cuius regio eius et religio» che vincola sostanzialmente anche i paesi rimasti nell'obbedienza romana al principio della territorializzazione delle Chiese e che vede quindi una sconfitta politica del papato nella sua aspirazione universalistica. Anche i rapporti con gli episcopati sono dominati da questo problema: non penso si possa comprendere la discussione sul rapporto tra centralismo papale e potere episcopale nella Chiesa dell'età moderna prescindendo da questo dramma concreto che si risolve in una serie infinita di lotte giurisdizionali, in compromessi sanciti o meno nei concordati. Non credo vi

possa essere dubbio che ciò ha portato ad un'accentuazione prima non conosciuta della centralizzazione rispetto ad una prassi di comunione e di coordinazione nell'esercizio del mandato apostolico. Per fare soltanto un esempio, penso che nulla testimoni meglio questo processo del confronto tra il concordato del 1516 tra Leone X e Francesco I di Francia, che lascia praticamente al re la mano libera nelle nomine episcopali, e il concordato o convenzione tra il Governo francese e Pio VII del 1801 che concede in pratica la nomina dei vescovi al primo Console e obbliga i neo-nominati ad un giuramento le cui clausole sono ancora sostanzialmente quelle in vigore nei secoli dell'antico regime:

«Io giuro e prometto a Dio, sui santi Vangeli, di prestare obbedienza e fedeltà al Governo stabilito dalla Costituzione della Repubblica francese. Prometto altresì di non avere alcuna intelligenza, di non assistere ad alcun conciliabolo, di non mantenere alcuna lega, sia nell'interno che all'esterno, che sia contraria alla tranquillità pubblica; e se nella mia diocesi ed altrove, sentissi che si tramasse qualche cosa in pregiudizio dello Stato, io lo farò sapere al Governo».

Non posso qui parlare della storia successiva ma ricordo soltanto che il giuramento di fedeltà dei vescovi è stato abolito in Italia soltanto con la convenzione del 1984.

Questi accenni soltanto per dire che la funzione storica del papato nei secoli dell'età moderna è stata quella, nonostante tutti i cedimenti, di difendere l'universalità della Chiesa come istituzione in concorrenza con lo Stato, in un mondo sempre più dominato dalla presenza dello Stato stesso come monopolizzatore di ogni aspetto della vita sociale. Quale sia stato il prezzo che esso ha dovuto pagare sino ai nostri giorni sul piano delle controversie giurisdizionali e nel compromesso trono-altare ha costituito il centro dell'interesse della storiografia degli ultimi secoli e non possiamo qui certo rievocarne la complessità. Certamente la posizione del papato è apparsa sempre più una posizione di retroguardia, di una difesa di privilegi e immunità, di resistenza al processo di modernizzazione in un mondo in cui gli Stati, distaccandosi dalla sovranità divina, approdavano alla concezione moderna e razionale della politica, e in seguito anche alle libertà costituzionali, alla democrazia ed alla nuova religione della Patria, territori nei quali il papato non poteva per sua natura penetrare.

Ma un prezzo altissimo, più nascosto e meno studiato, è stato pagato all'interno della Chiesa stessa in questi secoli per il processo di imitazione dello Stato da parte della Chiesa come «societas christiana»: la persona del principe è entrata in simbiosi con quella del capo della Chiesa, dando un'impronta sempre più segnata da un parallelismo tra le uni-

che due «societates perfectae» sovrane esistenti sulla terra, particolarmente nell'esaltazione della centralizzazione e della giuridicizzazione, ben oltre il termine cronologico della fine dello stato pontificio. Quando i governi degli Stati liberali cominciano a rinunciare al controllo laicale delle nomine episcopali – la quarta piaga della Chiesa nella denuncia di Antonio Rosmini – non vi è una ripresa, nel senso da lui auspicato, della tradizione antica: la partecipazione del clero e del popolo viene esclusa e le nomine rimangono nelle mani del pontefice confermando la centralizzazione romana⁷. Sul piano del diritto basta pensare alla promulgazione del *Codex iuris canonici* del 1917, che si inserisce nel processo di codificazione che aveva caratterizzato gli Stati nel secolo precedente.

Da questo punto di vista le beatificazioni congiunte di Pio IX e di Giovanni XXIII rappresentano certamente il riepilogo di un intero periodo storico della storia della Chiesa e del papato: l'ultimo percorso di una parabola iniziata molti secoli prima. Un percorso che parte dalla tragedia dell'ultimo papa-re che, proprio nel momento della rinuncia forzata allo Stato temporale e ai sogni neoguelfi, esalta al massimo, nel concilio Vaticano I, la sua "sovranità" sulla Chiesa con la proclamazione del primato di giurisdizione e dell'infallibilità, e che si conclude con la rinuncia da parte di Paolo VI agli ultimi simboli della sovranità con il gesto simbolico della deposizione della tiara sull'altare. Nonostante l'affermarsi della nuova ecclesiologia di comunione nel concilio Vaticano II non si è modificato il centralismo e la concentrazione dell'esercizio del primato nell'unica figura giuridica del pontefice romano come "vescovo della Chiesa universale" che ha caratterizzato nei secoli dell'età moderna l'esercizio del primato, sia all'interno della Chiesa occidentale sia nel rapporto con le Chiese d'oriente⁸. Più in generale penso possano essere confermate anche a proposito del papato le profonde intuizioni dell'ultimo Dossetti su un concilio Vaticano II come ancora inglobato in un regime di "cristianità" che soltanto ora, dopo alcuni decenni, possiamo vedere come storicamente concluso⁹.

⁷ P. PRODI, *Potere politico e nomina dei vescovi: la "quarta piaga" della Chiesa*, in M. MARCOCCI - F. DE GIORGI (edd), *Il "gran disegno" di Rosmini. Origine, fortuna e profetia delle "Cinque piaghe della Santa Chiesa"*, Milano 1999, pp. 109-123.

⁸ H. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au troisième millénaire. Une relecture de Vatican I et de Vatican II*, Paris 2001.

⁹ G. DOSSETTI, *Conversazioni*, Milano 1994, pp. 21-22 (dalla registrazione di una conversazione tenuta al clero della diocesi di Pordenone il 17 marzo 1994): «... Si parla molto di concilio ma non ci si crede più. Questa è la mia conclusione. Si potrebbe fare il bilancio effettivo, però il Concilio aveva un limite reale, questo bisogna confessarlo. Riattaccando-

Occorreva quindi aspettare non soltanto la fine del potere temporale, il tramonto tragico della «persona» del pontefice come «princeps saecularis», ma anche la crisi del sistema delle relazioni Stato-Chiesa elaborato nell'età moderna e sopravvissuto alla fine del potere temporale per poter intravedere una nuova epoca. La maturazione delle idee liberali aveva faticosamente portato il mondo cattolico, negli ultimi due secoli, sulla strada della riconciliazione con il mondo moderno, della libertà di coscienza e ad un nuovo statuto del cristiano, ma soltanto ora anche quest'epoca, questo ciclo storico della modernità sembra essersi definitivamente concluso: la stessa espressione “libera Chiesa in libero Stato”, nodo così centrale per la vita religiosa e politica dei nostri padri, sembra appartenere a un mondo ormai lontano.

L'epoca che ora si apre impone una riconsiderazione del problema dell'esercizio del primato in un contesto storico del tutto diverso dai parametri che lo hanno caratterizzato durante i secoli dell'età moderna. L'universalità non deve essere ora più difesa nei confronti degli Stati, che hanno perso gran parte della loro sovranità (anche se naturalmente molti dei problemi del passato rimangono), bensì incarnata storicamente di nuovo nel panorama ancora incerto dell'età della globalizzazione. La figura dell'attuale pontefice bene illustra con la sua attività apostolica e la sua personalità di grande comunicatore a livello planetario la tensione dell'attuale momento ecclesiale sui problemi ancora irrisolti che fanno davvero ritenere sorpassate le nostre visioni anche solo di quarant'anni fa. L'avvenire della Chiesa universale non sta tanto a mio avviso negli equilibri interni di un futuro conclave, di vecchio o di nuovo tipo, ma nella capacità di riformare per i nuovi tempi il governo della chiesa universale.

In realtà vi sono mutamenti istituzionali che si sono già introdotti in modo quasi sotterraneo e che, qualsiasi sia la valutazione che si dà sugli avvenimenti, sono destinati a mutare radicalmente il governo della Chiesa: l'attenzione su di essi è stata quasi nulla da parte di teologi o canoni-

mi appunto alle ultime considerazioni che facevo., ha avuto questo limite reale: era stato tutto pensato ancora in un regime di cristianità e supponendo sostanzialmente ancora un regime di cristianità, dal quale si è allontanato per poche cose. Ha quindi inquadrato i rapporti col mondo, specialmente nella *Gaudium et spes*, in una visione ottimistica, troppo ottimistica; in una supposizione – non più vera – che il regime globale sociale, culturale, politico fosse, con differenze più o meno rilevanti fra le diverse nazioni, ancora quello ereditato dal vecchio regime di cristianità; quindi per molti aspetti, si è trovato a scontrarsi con una situazione nuova, diversa, non facilmente amalgamabile. Questa potrebbe essere la ragione profonda del suo arresto, della sua stasi, nell'ordine dell'impulso reale dato al popolo di Dio e alle sue guide. Dopo pochi anni ci accorgemmo facilmente di questo».

sti ma non possono sfuggire all'attenzione dello storico. Pensiamo ad esempio alla creazione di diocesi non territoriali, di diocesi senza territorio (la "prelatura personale"), un'innovazione che modifica davvero la storia millenaria che noi eravamo abituati a studiare nel diverso rapporto (verticale e di collegialità) tra il papa e l'episcopato territoriale, un ordinamento riepilogato nella doppia persona del pontefice, vescovo di Roma e pastore della chiesa universale, da cui siamo partiti. Mai i grandi ordini religiosi, pur così importanti e potenti, erano riusciti nel passato ad ottenere uno statuto episcopale cioè di costituirsi in diocesi senza territorio così come è avvenuto ora per l'Opus Dei e come può avvenire in futuro per altre comunità non legate ad un territorio. Il pontificato di Giovanni Paolo II (un tempo si sarebbe detto "felicitemente regnante") si apre su cammini davvero nuovi ed inesplorati.

Ma ora è davvero necessario che io cerchi di rimanere all'interno del mestiere dello storico. È la corporazione degli storici che in certo qual modo oggi si vuole riappropriare di un collega che molto ha dato al dibattito scientifico e alla riflessione sui grandi temi della nostra civiltà.

Appendice

NOTE STORICHE SUL COLLEGIO DEI CARDINALI (1963)¹

È certa, per quanto non conosciuta nei particolari, l'antica origine del collegio cardinalizio nel *presbyterium*, origine analoga a quella di tutti i capitoli delle Chiese cattedrali: intorno al vescovo, e a quello di Roma in particolare, vi è un collegio come organo di collegamento e di sintesi a tutti i livelli fra il vescovo ed i fedeli, clero e popolo; sin dal IV-V secolo le principali deliberazioni sono prese *in conventu fratrum*. Non si può qui affrontare il problema dello sviluppo in Roma del collegio cardinalizio nei secoli della tarda antichità e del Medio Evo, sviluppo sul quale per altro abbiamo pochissima documentazione. Certo è che quando il papato, dopo la crisi del X secolo, riafferma con il movimento della riforma gregoriana l'indipendenza della sua funzione da ogni potere politico e la sua autorità primaziale sull'occidente, organo fondamentale per l'attuazione di questi fini diviene il collegio dei cardinali.

Alla funzione tradizionale di collaborazione e di consiglio, proprie del collegio, si unisce la funzione elettiva. Con il noto decreto di Nicola II (1059) e con il can. 1 del Concilio Lateranense III (1179) – il quale rimane ancor oggi immutato nella sua sostanza – il collegio diviene corpo elettorale del pontefice e quindi garanzia della continuità e dell'indipendenza del governo universale della Chiesa. Ma questo è solo un aspetto e quasi una conseguenza della partecipazione che viene ad assumere il collegio cardinalizio stesso nel governo della Chiesa universale, partecipazione che cresce con il crescere stesso di questo governo: nei secoli seguenti, sino alla crisi del XVI sec., il collegio ne è l'ingranaggio essenziale. Non solo i pontefici attingono da esso i propri collaboratori più vicini nell'amministrazione, i legati inviati a rappresentarlo nelle varie parti d'Europa, ma il collegio stesso *in quanto tale* diviene il vero organo di sintesi fra le Chiese particolari e la Chiesa Romana: tutti i problemi più importanti vengono discussi e deliberati nei concistori – i quali sono riuniti a partire dal XII secolo tre volte alla settimana – tutti i più importanti atti ufficiali dei pontefici (bolle, decreti etc.) non hanno piena validità giuridica se non sono controfirmati dai componenti del collegio.

Non entriamo qui nell'esame delle dottrine teologiche e canonistiche che si sono sforzate dal sec. XII al XVI, di dare una sistemazione teorica e razionale alla figura del collegio: vi sono fautori del *de iure divino* sostenenti la successione del collegio cardinalizio al collegio degli apostoli in quanto riunito intorno a Pietro (mentre i vescovi succedono agli apostoli in quanto preposti alle singole Chiese); vi sono coloro che più ponderatamente richiamano i fondamenti scritturistici, collegando i cardinali ai 70 anziani di Mosè etc. Vi sono pure diverse valutazioni delle funzioni e dei poteri del collegio: se il papa sia obbligato a ottenere il consenso dei cardinali negli atti più importanti di governo, o se il pontefice non abbia che il vin-

¹ (Data a Don Giuseppe il 14-IX-1963 – nota manoscritta dell'Autore, v. sopra p. 8)

colo di chiedere consiglio. Sembra prevalere la teoria media che il papa nella sua potestà ordinaria (sottomessa ai canoni) è tenuto a chiedere il consenso del collegio *in maximis et in arduis*, mentre può essere sciolto da questi obblighi nell'uso della potestà straordinaria. Ma non possiamo approfondire l'esame delle varie correnti, dei vari trattati: ciò che importa è che sempre è ribadita da tutti gli autori la concezione del collegio cardinalizio come *senato* della Chiesa universale, da S. Pier Damiani (che chiama i cardinali "spirituales Ecclesiae universalis senatores") a Martino Laudensis che ne approfondisce il concetto in analogia con la società civile: «Ut senatus assistit principi, sic cardinales domino nostro papae assistere debent ... Quaeritur utrum papa se connumeret inter cardinales. Respondeo quo sic, quia imperator est de numero senatorum...».

Soprattutto il collegio dei cardinali è visto universalmente da tutti i canonisti come «pars corporis papae» da esso non separabile né distinguibile. Così ad esempio lo stesso M. Laudensis: «Papa et coetus cardinalium sunt unum corpus ... Cardinales faciunt unum corpus cum papa in gubernatione universalis ecclesiae ... Cardinales non iurant fidelitatem papae, quia cardinales et papa dicuntur unum corpus». Anche i pontefici, come ad esempio Pio II, chiamano ripetutamente i cardinali con il nome di *Coniudices* della Chiesa universale.

Nessun dubbio quindi che al di sopra di tutti gli organi di pura amministrazione o giudiziari il collegio si afferma dalla riforma gregoriana in poi come il supremo organo di sintesi su cui si basa lo sforzo universale del papato. Naturalmente, come conseguenza e nello stesso tempo premessa indispensabile, si pone sin dal secolo XII il problema di una universalizzazione del collegio: la Chiesa universale deve rispecchiarsi nel collegio perché questo la rappresenti presso e nel pontefice. Già S. Bernardo chiaramente diceva (*De consideratione*, lib. IV, c. 4): «An non eligendi de toto orbe, orbem iudicaturi?». Sempre più numerosi sono quindi, parallelamente all'aumento dell'importanza del collegio, i rappresentanti in esso delle differenti cristianità, delle nascenti nazioni d'Europa.

Quando le tensioni disgregatrici travolgono il mondo politico ed ecclesiastico medievale e si arriva allo scisma d'Occidente (1378-1417) papato e collegio cardinalizio sono ancora inscindibilmente uniti nella crisi delle scissioni e delle diverse obbedienze. Il collegio sembra dimostrare la sua essenzialità proprio in queste circostanze: l'episcopalismo conciliarista nelle sue teorie estreme lo combatte, ma non riesce a sostituirlo anche se frantumato nella Chiesa divisa. Così anche quando l'unità della Chiesa è ristabilita a Costanza su basi conciliari nessuno aspira a mutare la posizione dei cardinali quale si era venuta formando negli ultimi secoli a fianco del pontefice, sia pur nel quadro della nuova struttura della Chiesa imperniata (decreto *Frequens*) sulla regolare e frequente convocazione dei concili generali. A Costanza si vollero solo prendere provvedimenti di riforma che garantissero la possibilità del collegio di esercitare con capacità e pienezza le sue funzioni. Il collegio dei cardinali, con la riunione delle obbedienze, ha ancora un ruolo determinante nel ristabilire l'unità della Chiesa con l'elezione di Martino V (1417). Nei successivi concordati stabiliti da Martino V con le varie nazioni il primo punto è sempre «De numero et qualitate dominorum cardinalium» (A. Mercati, *Raccolta di concordati*, I, p. 45 e ss.):

«... qui de omnibus partibus christianitati proportionaliter quantum fieri poterit assumantur, ut notitia causarum et negotiorum in Ecclesia emergentium facilius haberi possit, et aequalitas regionum in honoribus ecclesiasticis observetur ... Sint autem viri in scientia, moribus et rerum experientia eccellente, doctores in theologia aut in iure canonico vel civili, praeter admodum paucos qui de stirpe regia vel ducali, aut magni principis oriundi existant in quibus competens litteratura sufficiat ... Nec fiat eorum electio per auricularia vota solummodo, sed etiam cum consilio cardinalium *collegialiter*, sicut in promotionibus episcoporum fieri consuevit».

Vi sono tre ordini di problemi che si pongono dal sec. XV per una riforma del collegio cardinalizio: I – quello beneficiale-finanziario; II – quello morale-personale; III – quello istituzionale, riguardante la posizione del collegio nella Chiesa universale. Anche se ora i primi due punti non hanno una consistenza di problemi, bisogna tenere presente che essi storicamente hanno contribuito in modo determinante all'evoluzione del terzo punto, quello istituzionale. Determinazione di rendite autonome e indipendenti dal cumulo dei benefici, doti morali e culturali, la stessa provenienza equilibrata dalle varie nazioni, sono tutti fattori che condizionavano nella realtà storica lo svolgimento delle funzioni costituzionali ormai riconosciute al collegio. All'interno di queste vengono specificati i casi particolari delle *res arduae*, nelle quali i cardinali hanno diritto di essere ascoltati, il diritto allo scrutinio scritto per la nomina di nuovi cardinali, il diritto di con-governo in ambiti determinati (Basilea, sess., XXIII, fissa anche un principio, rimasto poi inapplicato, di distribuzione del lavoro all'interno del collegio: ai cardinali vescovi la sorveglianza della fede, ai preti della disciplina ecclesiastica, ai diaconi dei problemi politici e finanziari), il diritto di correzione nei riguardi del pontefice in caso di grave negligenza.

Questi principi rimangono validi nella loro sostanza anche dopo la fine dell'epoca conciliarista. Secondo Nicolò da Cusa il diritto-dovere dei cardinali al con-governo della Chiesa è fondato su questo, che essi sono i rappresentanti della cattolicità universale, un concilio permanente nel cui consenso alle deliberazioni del pontefice si esprime il consenso dell'intera Chiesa, così come nell'elezione del papa. I cardinali, secondo lo stesso da Cusa, sono rappresentanti dell'intera Chiesa in un doppio modo: in quanto rappresentanti delle varie nazioni e in forza al loro diritto autonomo come membra della Chiesa Romana.

Anche il decreto sui cardinali nella bolla di riforma della curia emanata nella IX sessione del V Concilio Lateranense da Leone X (5 maggio 1514), oltre a parlare dei compiti singoli dei cardinali come collaboratori (legazioni etc.), richiama la funzione senatoriale propria del collegio riallacciandosi alle decisioni di Costanza e Basilea nella sua formulazione (*Conciliorum oec. decreta*, 596, 1.16 e ss.):

«Et quoniam ad cardinales maxime spectat operum optimorum cura, pro viribus laborabunt scire, quae regiones haeresibus, erroribusque ac superstitionibus contra veram et orthodoxam fidem infectae sint, et ubi divinorum mandatorum ecclesiastica deficiat disciplina; quique reges ac principes, seu populi bellis infestentur, vel infestari timeant. Haec et huiusmodi scire ac nobis et Romano pontifici pro tempore esistenti referre opera dabunt, ut opportuna et salutaria talibus malis ac pestibus remedia vigilantibus studio excogitare valeant».

Questo decreto di Leone X conteneva anche norme finali al fine di garantire, attraverso il segreto sugli atti concistoriali, una «maior in sacro senatu libertas votorum». In realtà, quando questi principi vengono qui ancora teoricamente ribaditi, il collegio versa già in una grave crisi che lo rende incapace in concreto di adempiere ai suoi compiti. La crisi del papato rinascimentale rappresenta anche una crisi del collegio per la politicizzazione, la prevalenza del profano, dello spirito di potenza e di arricchimento (con tutte le conseguenze ben note di nepotismo, etc.). Anche i cardinali perdono di vista le loro funzioni nella Chiesa universale per trasformarsi in un organo di tipo corporativo, preoccupato soprattutto di difendere i propri privilegi finanziari e la propria potenza, particolarmente per mezzo delle capitolazioni elettorali che fioriscono in questo periodo. Spesso il cardinalato diviene possesso continuo di potenti famiglie (nel '500 abbiamo fra i cardinali 8 Carafa, 8 Della Rovere, 7 Gonzaga etc.). Vengono quindi a cadere tutte e tre le condizioni preliminari all'esercizio della funzione senatoriale, cioè le condizioni beneficiari-finanziarie, morali-personali, di rappresentanza internazionale.

Gli abusi connessi alle prime due di queste condizioni nella crisi del '500 sono noti e non v'è bisogno di soffermarsi. Meno noto è l'abuso relativo al terzo punto, cioè alla rappresentanza internazionale. Il collegio a partire dalla metà del sec. XV diviene sempre meno rappresentativo delle nazioni, sempre più italiano:

nel 1449 vi sono fra i cardinali 10 italiani 22 non italiani

“	1461	“	“	“	“	“	14	“	19	“	“
“	1468	“	“	“	“	“	16	“	13	“	“
“	1484	“	“	“	“	“	21	“	12	“	“
“	1500	“	“	“	“	“	21	“	12	“	“

(Si può anche notare che fra i dodici ultramontani a quest'ultima data ben 11 sono francesi e spagnoli). Durante la prima metà del '500 gli italiani continuano a costituire più di due terzi del collegio.

Non è qui il luogo per riflessioni sull'importanza che ha avuto questa diminuzione della rappresentanza delle nazioni nel governo universale della Chiesa come una delle cause della tragedia religiosa del secolo XVI, della frattura della cristianità occidentale. Qui basta dire che il Concilio di Trento ebbe ben chiaro questo problema, almeno durante l'ultima fase dei lavori. Il Tridentino infatti si ricollega, attraverso una serie ininterrotta di progetti di riforma rimasti inattuati durante più di un secolo, ai concili di Costanza e di Basilea col cap. I del decreto di riforma della XXIV sessione. Per superare le opposizioni della curia l'abile presidente cardinale Morone, appoggiato e approvato da Pio IV, unì la riforma dei cardinali a quella riguardante l'elezione dei vescovi – stabilendo come necessarie le stesse doti morali, personali etc. – e aggiungendo solo come peculiare per i cardinali la provenienza equamente distribuita fra le nazioni (*Conciliorum oec. decreta*, 736, 1.43 e ss.).

«Ea vero omnia singula, quae de episcoporum praeficatorum vita, aetate, doctrina et ceteris qualitibus alias in eadem synodo constituta sunt, decernit eadem, etiam in creatione Sanctae Romanae Ecclesiae cardinalium, etiam si diaconi sint, exigenda, quos sanctissimus Romanus pontifex *ex omnibus christianitati nationibus*, quantum commode fieri poterit, prout ideonos repererit, assumet».

Il Concilio di Trento quindi, pur non volendo determinare il compito dei cardinali come collegio nella struttura della Chiesa, cerca di ristabilire tutte le condizioni preliminari affinché esso possa ritornare ad essere l'organo centrale di sintesi, il senato della Chiesa. Tipica dimostrazione di questa volontà del concilio è che nello stesso decreto viene stabilito che le decisioni più importanti della vita ordinaria della Chiesa, cioè l'approvazione dei nuovi vescovi, vengano prese in riunioni plenarie del concistoro e non in una sola seduta ma in due successive – nella prima delle quali si svolgesse la relazione e nella seconda si prendesse la decisione – per garantire un intervento veramente collegiale e cosciente.

In realtà il decreto tridentino incominciò ad avere, sia pur lentamente, esecuzione per la parte riguardante il «de vita et moribus cardinalium», ma non ebbe alcuna attuazione riguardo al punto più cruciale relativo alla rappresentanza delle nazioni nel collegio. Anzi il processo di italianizzazione che abbiamo visto compiersi dalla seconda metà del '400 si aggrava dopo il Concilio di Trento in un modo pauroso con uno squilibrio sempre più accentuato. Nel 1565 su 74 cardinali solo 16 sono ultramontani; nel 1598 su 57 cardinali solo 11 sono stranieri: gli italiani formano più dell'80% del collegio e questa stessa percentuale è destinata a rimanere press'a poco invariata nei tre secoli seguenti.

Per comprendere completamente il problema occorre tenere presente che il problema della internazionalizzazione per il Tridentino era solo preliminare condizione alla vitalizzazione del collegio come senato della Chiesa. È in questo punto centrale che il concilio rimase assolutamente inapplicato. Nel giro di pochi decenni, dalla conclusione del Tridentino alla fine del secolo, il collegio perde quasi completamente questa sua essenziale caratteristica senatoriale. Le decisioni più importanti vengono prese sempre di più dai pontefici personalmente, con consultazioni private o nelle congregazioni – di cui parleremo più avanti – e presentate in concistoro come già deliberate definitivamente. Durante il pontificato di Sisto V il concistoro continua ad essere convocato regolarmente come organo di consiglio, ma la libertà di discussione con l'attribuzione della parola ai cardinali solo dietro richiesta del pontefice e senza possibilità di replica, come si deduce dai diari concistoriali (allocuzione di Sisto V del 5 novembre 1586: «...postquam quis suam sententiam dixerit, non debeat amplius replicare»; ancora il 16 gennaio 1589 lo stesso pontefice ricorda in concistoro che non è lecito ad un religioso interrompere il proprio superiore che parla in capitolo o in refettorio:

«Ita est cum papa loquitur; non oportet ei respondere, nisi quando exquirat vota vel sententias cardinalium. Quando enim papa iudicat vel vult iudicare, antequam proferat sententiam, vel quando consulit fratres, ut de eorum consilio vel assensu aliquid statuatur vel decernatur, tunc cardinales rogati de eorum sententiis debent respondere».

Infine, dalla fine del '500 gli stessi concistori vengono convocati sempre più raramente (nella prima metà del '600 due volte al mese) mentre le convocazioni stesse sempre più sono dedicate non ad affrontare i grandi problemi della vita della Chiesa ma a consultazioni puramente formali o a cerimonie. Alcuni cardinali dell'epoca Tridentina videro bene che il loro collegio si riduceva sempre di più a essere solo il corpo elettorale del pontefice e che l'esercizio del governo della Chiesa veniva mo-

dificato rispetto agli ideali secolari di riforma. Gli stessi pontefici ritenuti più autoritari, come Pio V e Sisto V, avvertirono in questa evoluzione un pericolo e prescrivettero anche per i loro successori la necessità del *consenso* del collegio per alcune delle massime decisioni politiche come quelle contemplate dalla bolla *De non infeudando* o da quella sull'uso del tesoro accumulato in castel Sant'Angelo. In realtà non si seppe incanalare queste esigenze in una riforma organica e il processo storico di depauperamento dell'autorità del Sacro collegio fu continuo e inarrestabile. Perché?

È naturalmente impossibile dare una risposta unica. Fattori importanti furono indubbiamente costituiti dal distacco della Chiesa dell'Inghilterra, di gran parte della Germania, distacco che alterò il preesistente equilibrio delle nazioni. Anche nelle nazioni rimaste cattoliche gli stretti legami che legarono le Chiese nazionali ai nuovi Stati assoluti portavano al prevalere delle forze centrifughe o delle pressioni direttamente politiche nella condotta degli affari ecclesiastici. Questi furono risolti sempre più non sul piano della vita interna della Chiesa, ma con rapporti giuridici internazionali allacciati direttamente dalla Santa Sede con i singoli Stati, nei concordati.

Il papato stesso non poté non reagire a questa situazione e risentì dell'evoluzione, comune a tutta la civiltà europea, verso forme di esercizio monarchico e assoluto del potere. Già alla metà del '400 questa tendenza era stata illustrata dal vescovo di Treviso Teodoro de' Lelli in modo evidentemente analogico con lo sviluppo dell'assolutismo statale:

«... si rex habet administrationem atque ius regni, ut solus regere possit et ardua quaeque disponere, indignum est existimare plenitudinem potestatis ecclesiasticae, ab illo manantem, qui est rex regum et dominus dominantium, cui universae subsunt creaturae et cui data est omnis potestas in coelo et in terra, quibusdam nexibus et vinculis comeditam atque ligatam».

Ad uno sviluppo delle concezioni assolute di esercizio del potere corrisponde, in campo ecclesiastico e civile, un parallelo sviluppo delle istituzioni di governo. Mentre negli Stati assoluti si sviluppano i moderni governi, con la suddivisione dei compiti e dei dicasteri, un analogo processo si compie nella curia romana. Sino alla metà del '500 si può dire che esisteva una netta distinzione tra gli uffici di curia (cancelleria, dataria, penitenzieria etc.) e il collegio cardinalizio in quanto tale, anche se cardinali erano per lo più coloro che ricoprivano le più alte cariche della curia. Con la nascita delle congregazioni cardinalizie invece tutto cambia radicalmente. Questo processo è lento, graduale e copre tutta la seconda metà del '500: dapprima abbiamo la formazione di commissioni temporanee per particolari compiti e problemi, poi la nascita delle prime congregazioni permanenti in seno al concistoro, da quella dell'Inquisizione (1542), alla Congregazione del Concilio (1564), alla sistemazione definitiva data da Sisto V nella bolla *Immensa Dei* del 22 gennaio 1588, con l'ordinamento della curia in 15 congregazioni permanenti.

Non si può qui fare la storia ben nota della nascita delle congregazioni, dei dicasteri romani. Occorre solo sottolineare che esse alla loro origine e nei primi decenni di vita sono concepite come inserite nel collegio cardinalizio, costituite solo al fine

di portare a termine le questioni minori e preparare le maggiori per la discussione nel concistoro: solo a poco a poco esse si svincolano dal concistoro, dal senato della Chiesa, divenendo organi burocratici indipendenti. Ancora verso la fine del XVI secolo era dottrina comune che esse non rappresentassero che una fase preparatoria rispetto al concistoro (G. Paleotti, *De sacri consistorii consultationibus ...*, Venezia, 1596, p. 109):

«... alia tamen privati, alia publici loci est ratio: et privatae illae colloctiones ad praeparationem potius, quam ad rei ipsius determinationem pertinere videntur, cum proprius consultationis locus ex antiquo instituto sacrum Consistorium esse censeatur, tamquam congregatio congregationum, ubi non aliquorum tantum, sed omnium sententiae exquiruntur».

Un certo legame rimase ancora forzatamente tra la congregazione concistoriale e il collegio essendo essa stata creata esclusivamente per la preparazione dei concistori (De Luca, *Theatrum*, lib. XV, pars II, disc. V, *de consistorio*: «Et in summa ista congregatio consistorialis est ipsius consistorii pars, seu membrum, aut eiusdem consistorii consultor, vel assessor, adeo ut nonnisi de eius voto negotia consistorialia, quae controversiam pati valeant, explicentur»): ma anche questo legame divenne col passar del tempo sempre più formale fino a perdersi del tutto.

Con il decadere dell'autorità del collegio, con la crescita delle congregazioni come organi burocratici di governo e la conseguente trasformazione dei cardinali da senatori-collaboratori in alti funzionari della curia venne a mancare durante l'Età moderna un organo che presiedesse alla sintesi delle varie componenti del governo della Chiesa e che fosse tramite e strumento di quello scambio vitale fra le Chiese particolari e la Chiesa romana, come era stato, pur attraverso gravi crisi, nei secoli precedenti.

La mancanza di un organo di sintesi si avverte sia in una frequente mancanza di coordinamento e di unitarietà chiara nel governo della Chiesa universale (questo è anche uno dei motivi del parziale insuccesso della riforma tridentina) sia nella prevalenza che ebbe nella storia moderna della Chiesa l'uno o l'altro dicastero nell'improntare tutto il governo generale della Chiesa stessa. Questa funzione per così dire egemonica fu esercitata in un primo tempo dall'Inquisizione (specialmente sotto Paolo IV), in un secondo tempo dalla Congregazione del Concilio la quale si trasformò però ben presto da organo propulsore di una riforma generale della cattolicità in supremo organo giudiziario-interpretativo delle norme conciliari nel quadro del *Corpus Iuris Canonici*. Dagli inizi del secolo XVIII e per i secoli seguenti questa funzione direttiva nel campo del governo della Chiesa sembra essere rimasta possesso del nuovo organismo creato con la Segreteria di Stato: la prevalenza dell'aspetto politico, dei problemi interni relativi allo Stato della Chiesa – la cui presenza pesa sempre di più negli affari generali della Chiesa –, dei rapporti con gli altri Stati d'Europa determinarono questa situazione che è rimasta pressoché invariata sino al nostro secolo.

Solo lo sviluppo dell'ecclesiologia e della vita della Chiesa che è avvenuto a partire dalla costituzione *de ecclesia* del concilio Vaticano I ha portato gradualmente alla constatazione della necessità di superare questa concezione e prassi dell' eser-

cizio di governo. Si è compreso che l'organizzazione della curia romana creata negli ultimi secoli è ormai insufficiente e minaccia di soffocare l'ampiezza dei compiti della Santa Sede. Da questa diffusa constatazione non si è però ancora passati ad una azione positiva di riforma organica.

Il *Codex Iuris Canonici* al can. 230 ribadisce che i cardinali costituiscono il senato della Chiesa Romana, ma questa rimane un'affermazione generica, ereditata dalla tradizione, senza alcuna specificazione e attuazione nei canoni seguenti relativi alle funzioni dei cardinali. Il can. 233 enuncia solo il diritto all'elezione del pontefice e rinvia al lungo elenco dei privilegi inerenti alla dignità cardinalizia: «*Cardinales creantur et publicantur a Romano Pontifice in consistorio sicque creati et publicati obtinent ius ad electionem Romani Pontificis et privilegia de quibus in can. 239*». Il concistoro non viene nominato nel *C.I.C.* che a proposito della cerimonia formale della creazione dei nuovi cardinali (nella quale il *quid vobis videtur?* che sino alla fine del '500 dava inizio al dibattito è rimasto una pura interrogazione retorica), a proposito delle opzioni interne al collegio (can. 236 ora abolito da Giovanni XXIII) e incidentalmente a proposito dei compiti della congregazione concistoriale (can. 248), 2): «*Ad hanc congregationem spectat non modo parare agenda in consistoriis, sed praeterea ... novas dioeceseos constituere*». In realtà, a parte le cerimonie formali, riesce impossibile sapere quali siano le «agenda in consistoriis», quale sia il concreto esercizio della funzione senatoriale espressa teoricamente. Il codice è confuso ed equivoco perché rispecchia una realtà che è tale.

Eppure anche negli ultimi decenni è rimasto chiaro, nel supremo insegnamento dei pontefici, il principio della necessità vitale per la Chiesa della funzione senatoriale spettante al collegio cardinalizio. Ancora Pio X, ad esempio, nel *motu proprio* del 24 maggio 1905 chiamava i cardinali «*coniudices totius mundi*». Pio XII (allocuzione nel concistoro del 12 gennaio 1953) ribadiva la funzione senatoriale del collegio e la condizione preliminare della rappresentatività: «*In novis vero deligendis patribus cardinalibus ea mente moti sumus quantum fieri possit, sacrum collegium, vestrum velut viventem imaginem referat totius ecclesiae, cuius amplissimum senatum dicitur*»².

Di fatto si è venuta verificando negli ultimi decenni un'evoluzione nella realtà concreta della Chiesa, al di fuori degli schemi giuridici e istituzionali, che ha portato ad una rappresentatività sempre più forte da parte del collegio delle varie cristianità; nel Concilio Ecumenico Vaticano II il collegio sembra aver almeno in parte ripreso, sia pure spezzettato nei vari organismi conciliari, le sue antiche funzioni. È ora sempre più urgente che questa evoluzione si traduca in una completa, organica riforma. È insufficiente parlare di internazionalizzazione del collegio e della curia: la internazionalità è solo una condizione preliminare per permettere la vita di un organo di sintesi che rappresenti presso e nel papato la Chiesa universale. La riforma dell'ordinamento ecclesiastico che si è venuto creando negli ultimi secoli non può quindi essere vista come limitata al collegio cardinalizio e alla curia, ma deve comprendere tutto il problema dei rapporti tra la Chiesa Romana e le Chiese particolari.

² (*sin qui* – nota marginale manoscritta di Don Giuseppe Dossetti)

Appare in primo luogo necessario ristabilire le circoscrizioni e le funzioni metropolitiche regionali delle province ecclesiastiche su basi nuove e nello stesso tempo antichissime, rinnovando radicalmente il sistema confuso e contraddittorio oggi esistente. Per far questo occorrerebbe riunire in una unica nuova provincia più antiche province, eliminare le diocesi immediatamente soggette, lasciare il titolo arcivescovile alle sedi che attualmente lo posseggono come puramente onorifico etc. Le nuove e vitali province metropolitiche così costituite (che conterebbero dai 2 ai 5/6 milioni di fedeli, naturalmente in proporzione al territorio, al rapporto tra cattolici e a-cattolici etc.) potrebbero essere dotate di ampia autorità e dovrebbero richiamare in vita gli antichi istituti ecclesiastici andati ora purtroppo in disuso, come i concili provinciali, che il Tridentino prescriveva ogni tre anni etc. Più province ecclesiastiche potrebbero poi per particolari problemi collegarsi tra di loro sul piano nazionale o continentale in Conferenze Episcopali, rimanendo però sempre la giurisdizione metropolitana come struttura portante.

I metropolitani posti a capo di ogni singola nuova provincia (i quali potrebbero essere eletti dai vescovi della provincia stessa) dovrebbero compiere nel primo concistoro seguente alla loro elezione il loro incardinamento nella Chiesa Romana e ottenere quindi il titolo cardinalizio, con l'ufficio e l'autorità annessa. Si potrebbero quindi avere (con cifre naturalmente approssimative) 120-160 titoli cardinalizi vincolati ad altrettante sedi metropolitiche: a questi si potrebbero aggiungere alcune decine di cardinali scelti e nominati direttamente dal pontefice o come collaboratori diretti nel governo, nei dicasteri romani, o per meriti particolari.

Si avrebbe così un collegio cardinalizio consistente in una assemblea, inferiore ai 200 membri, capace di essere veramente l'agile organo di sintesi, rappresentativo di tutta la cattolicità. Quest'assemblea si potrebbe riunire (dato che oggi si può dire non esistano più quelle difficoltà tecniche che rendevano impensabile sino a qualche anno fa l'esercizio continuo della funzione cardinalizia da parte di vescovi residenti) in una sessione annuale di due mesi (il presente concilio sembra mostrare come molto adatti a questo scopo i mesi di ottobre-novembre) durante la quale proporrebbe le linee direttrici e controllerebbe l'operato delle congregazioni romane che ritornerebbero così inserite di nuovo nel concistoro come erano state concepite al loro sorgere.

Già nel presente concilio, come si è detto, pur mancando una organica impostazione, si è delineata chiara la tendenza dei pontefici a fare del collegio cardinalizio, sia pure disperso nei vari organi (presidenza coordinamento, commissioni speciali e soprattutto ora nei quattro cardinali delegati) il tramite tra il papa ed i padri conciliari. Per l'attuazione del concilio nella vita ordinaria della Chiesa – ed anche per la sua continuazione negli intervalli tra i suoi possibili periodi – si presenta l'urgente necessità di superare l'attuale stadio di confusione empirica rinnovando il collegio cardinalizio nei compiti che da un millennio ad esso sono stati riconosciuti dalla cattolicità. Qualsiasi altra riforma delle strutture ecclesiastiche sembra essere dipendente e condizionata da questo primo e fondamentale passo.

ENRICO MORINI

ROMA E LA PENTARCHIA DEI PATRIARCHI
NELLA PERCEZIONE DELL'ORIENTE GRECO TARDO-ANTICO
E MEDIOEVALE

L'ordinamento della Pentarchia – per il quale, tra l'amplessima bibliografia ad esso direttamente o indirettamente dedicata, cito soltanto, in modo molto selettivo, i contributi di Blasios Pheidas¹, di Vittorio Peri² e di Ferdinand Gahbauer³ – compare all'orizzonte istituzionale della Chiesa già nella pienezza delle sue funzioni. Pur privo di un documento istitutivo, di esso si parla nella normativa giustiniana come di una realtà già in atto⁴. Sono proprio le *Novelle*, precisamente nel proe-

¹ B.I. PHEIDAS, *Προϋποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν. Α΄. Ἐπίδρασις τῶν πρεσβείων τιμῆς καὶ τοῦ δικαίου τῶν χειροτονιῶν ἐπὶ τῆς ἐξελίξεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς διοικήσεως ἄχρι καὶ τῆς Δ΄ οἰκουμενικῆς συνόδου (451)*, Ἀθῆναι 1969; IDEM, *Ἱστορικοκανονικὰ προβλήματα περὶ τὴν λειτουργίαν τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν. Β΄. Ἡ ἐν μέσῳ τῶν παπικῶν καὶ πολιτειακῶν ἀντικανονικῶν τάξεων κανονικὴ λειτουργία τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν καὶ ἡ ἐπίδρασις τούτου ἐπὶ τοῦ συνοδικοῦ συστήματος (451-553)*, Ἀθῆναι 1970. Si veda anche IDEM, *Ἰουστινιανὸς καὶ Πενταρχία*, in *Πόνημα εὐγνωμον*. Τιμητικὸς τόμος ἐπὶ τῆ 40 ἐτηρίδι συγγραφικῆς δράσεως καὶ τῆ 53 ἐτηρίδι καθηγεσίας τοῦ Β.Μ. Βέλλα, ἐπιμελεία καθηγητοῦ Α.Π. Χαστούπη, Ἀθῆναι 1969.

² V. PERI, *La Pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXIV, Spoleto, I, pp. 209-311.

³ F.R. GAHBAUER, *Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1993.

⁴ «Iubemus igitur beatissimos quidem archiepiscopos et patriarchas, hoc est senioris Romae et Constantinopoleos et Alexandriae et Theopoleos et Hierosolymorum, si quidem consuetudo habet episcopis aut clericis in eorum ordinatione minus quam XX libras auri dari, ipsa solummodo praeberi quae consuetudo recognoscit, plus autem ab hac quantitate nihil supra XX auri libras praeberi». Così la Novella 123, del 1 maggio 546 (*Corpus Iuris Civilis*, III: *Novellae*, CXXIII [*Auth. CXXIV, Coll. IX, tit. 15*], 3, a cura di R. SCHOELL et G. KROLL, Heidelberg 1895 [rist. anast.: Dublin-Zürich 1968], p. 597, ll. 10-17). «Haereticos... dicimus eos qui diversarum sunt haeresium, quibus coniungimus et connumeramus... omnes qui non sunt membrum sanctae Dei catholicae et apostolicae ecclesiae, in qua om-

mio della VI, dedicato alla gemmazione dell'unico indiviso potere divino nelle forme storiche della βασιλεία e della ιεροσύνη, a fornire alla Pentarchia il quadro istituzionale di riferimento⁵. Se infatti la regalità è, per definizione, monocratica, il sacerdozio è invece policentrico, ha una struttura che storicamente si è venuta qualificando a cinque vertici. La pentarchia nasce precisamente nel momento in cui l'imperatore, unico detentore della regalità, scegliendo i titolari di queste cinque sedi come interlocutori per parte del sacerdozio, ratifica implicitamente un organigramma interno che la Chiesa si è data attraverso un'evoluzione, segnata dalle delibere dei primi quattro concili⁶ ribadite poi dal quinisesto⁷, e gli annette valenze indubbiamente nuove di ordine ecclesiologico e di natura istituzionale.

Nella teoria e nella prassi relative a questo sistema i cinque vertici del sacerdozio non sono sullo stesso piano: c'è un primo trono, quello di Roma, «vetta della montagna apostolica», il cui titolare, «capo di tutti i vescovi», è il vertice nell'ambito del vertice a cinque punte del sacerdozio. Se Pentarchia e primato romano non sono modelli ecclesiologici alternativi, si riscontra tuttavia una versione «pentarchica» del primato romano non certo coincidente con quella romana in auge nel tempo che

nes concorditer sanctissimi totius orbis terrarum patriarchae (πάντες ὁμοφώνως οἱ ἁγιώτατοι πάσης τῆς οἰκουμένης πατριάρχαι) et Hesperiae Romae et huius regiae civitatis et Alexandriae et Theopoleos et Hierosolymorum, et omnes qui sub eis constituti sunt sanctissimi episcopi, apostolicam praedicant fidem atque traditionem». Così la Novella 109, del 25 aprile 541 (*Novellae*, CIX [Auth. CIV], *Praef.*, ed. cit., p. 517, l. 22 – 518, l. 8). «Ideoque sancimus secundum earum definitiones sanctissimum senioris Romae papam primum esse omnium sacerdotum (τὸν ἁγιώτατον τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης πάπαν πρῶτον εἶναι πάντων τῶν ἱερέων), beatissimum autem archiepiscopum Constantinopoleos novae Romae secundum habere locum post sanctam apostolicam senioris Romae sedem, aliis autem omnibus sedibus praepositur». Così la Novella 131, del 14 marzo 545 (*Novellae*, CXXXI [Auth. CXIX, *Coll. IX, tit. 6*], 2, ed. cit., p. 655, ll. 9-15).

⁵ «Maxima quidem in hominibus sunt dona Dei a superna collata clementia sacerdotium et imperium (δῶρα Θεοῦ παρὰ τῆς ἄνωθεν δεδομένα φιλανθρωπίας ιεροσύνη τε καὶ βασιλεία), illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens; ex uno eodemque principio utraque procedentia humanam exornant vitam» (*Novellae*, VI [Coll. I, *tit. 6*], *Praef.*, ed. cit., pp. 35, l. 27 - 36, 2).

⁶ Si tratta dei canoni VI e VII del primo concilio niceno, II e III del primo costantinopolitano e XXVIII di quello calcedonese (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO, G.L. DOSSETTI, P.-P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, consulenza di H. JEDIN, Bologna 1973, 1991², pp. 8-9, 31-32, 99-100).

⁷ Si tratta del canone XXXVI del concilio Quinisesto (Pentecto) o Trullano II (si veda G. NEDUNGATT - M. FEATHERSTONE (edd), *The Council in Trullo Revisited*, Rome 1995, p. 114).

precede, accompagna e segue la piena operatività di questa forma di governo della Chiesa universale.

Il primato romano è un elemento già presente nella legislazione imperiale ben prima che compaia il sistema pentarchico, come risulta dal Codice Teodosiano⁸. Esso verrà a più riprese ratificato dalla normativa successiva pressoché simultaneamente alle disposizioni che definiscono il ruolo dell'istituzione pentarchica, sino ad esserne riconosciuto un elemento costitutivo. Senonché, se la Pentarchia presuppone il primato romano, le diverse accezioni in cui esso è inteso a Roma ed in oriente autorizzano a parlare di un inespresso equivoco pentarchico persistente durante tutta l'esistenza effettiva e teorica di questa istituzione.

La Pentarchia, come ideale e metodo di governo, corrisponde infatti ad una fase limitata nel tempo e a un certo punto esauritasi nella vita della Chiesa. Trattandosi della struttura ecclesiastica caratteristica della Chiesa imperiale, essa presuppone ovviamente l'esistenza dell'impero e, fondandosi sull'istituzione patriarcale, presuppone altresì che l'organigramma delle cinque sedi sia completo. Se pertanto, in senso puramente teorico, l'arco di vita della Pentarchia si estende ad un intero millennio, dal 451 al 1453, in pratica esso è ben più ristretto. Dal costituirsi del collegio dei cinque patriarchi, non ancora tecnicamente così definiti, all'attribuzione ad esso di specifiche competenze, disciplinari e dogmatiche, nella guida della Chiesa ecumenica, deve passare circa un secolo. All'inizio del XIII, consumatasi la rottura dell'unità religiosa tra oriente e occidente, tale istituzione aveva già perso non soltanto di attualità, ma anche di senso. Persino tra questi due estremi già più ravvicinati il periodo di effettivo funzionamento del sistema pentarchico fu in realtà ancora più ridotto: lo si potrebbe porre, a stretto rigore, dall'età giustiniana all'estinguersi della dinastia di Eraclio. In tal senso si può dire che il sistema pentarchico è la forma di governo della Chiesa caratteristica di due secoli avanzati dell'età tardo-antica, il VI ed il VII.

La storia della Pentarchia è tuttavia più lunga della sua vita reale e si può pertanto suddividerla in tre momenti.

Il primo è appunto il periodo della Pentarchia reale, cioè quello del-

⁸ «Cum igitur sedis apostolicae primatum sancti Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronae, et Romanae dignitas civitatis, sacrae etiam synodi firmasset auctoritas, ne quid praeter auctoritatem sedis istius inclita praesumptio adtemptare nitatur». Si tratta della Novella XVII di Valentiniano III, dell'8 luglio 445 (*Cod. Theod.*, II: *Leges Novellae*, XVII [Haenel XVI], a cura di TH. MOMMSEN - P. M. MEYER, Dublin-Zürich 1905 [rist. anast.: *ibid.*, 1971], p. 102).

l'effettivo funzionamento di questa istituzione. È la fase in cui, come ha scritto Dagron, la Pentarchia è una prassi senza teoria⁹, in quanto alle cinque sedi maggiori del sacerdozio è riconosciuto il ruolo di interlocutore collettivo della regalità, senza il supporto di particolari giustificazioni ecclesiologiche.

Durante la seconda iconomachia si assiste, soprattutto ad opera del patriarca Niceforo e di Teodoro Studita, ad una tardiva elaborazione di un'ecclesiologia pentarchica, proprio quando questa forma di governo collegiale della Chiesa risulta nei fatti difficilmente praticabile per la sopravvenuta estraneità dei tre patriarcati orientali alla diretta sovranità dell'impero a motivo dell'invasione islamica. È il momento in cui la Pentarchia è una teoria senza più prassi. Noi diremmo che è il periodo della Pentarchia virtuale.

Una volta acquisita consapevolezza dello scisma tra le due Chiese, è ormai compromesso, per l'azione congiunta dell'idea di *translatio imperii* e delle accuse di eterodossia dottrinale e di deviazione ideologico-politica rivolte a Roma, il riconoscimento di qualsiasi primazialità della sede romana, anche nella sua classica versione pentarchica. L'Antica Roma rimane formalmente presente nel novero delle cinque sedi patriarcali, ma viene retrocessa dietro la Nuova, che ha ereditato tutte le sue prerogative. È pertanto il periodo che chiameremmo della Pentarchia deformata.

Nel primo momento, quello della Pentarchia in atto, nella prassi come nella teoria pentarchica le prerogative anche più esclusive della sede romana discendono da un potere condiviso. Ciò viene esemplarmente espresso nella lettera di Costantino IV del dicembre 681, dove la posizione rispetto a Roma dei restanti patriarchi è definita, con un'unica formula, come quella di consedenti *insieme* alla maestà papale e, nel contempo, di sedenti *dopo* di essa¹⁰. La compresenza di due particelle, *συν*

⁹ G. DAGRON, *Le christianisme byzantin du VII^e au milieu du XI^e siècle*, in *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris, 1993 (*Histoire du christianisme des origines à nos jours*, IV), p. 154 (*Il cristianesimo bizantino dal secolo VII alla metà del secolo XI*, in *Vescovi, monaci e imperatori [610-1054]*, trad. it. a cura di G. CRACCO, Roma 1999 [*Storia del cristianesimo dalle origini ai nostri giorni*, ed. it. a cura di G. ALBERIGO, IV] p. 169).

¹⁰ «Καὶ δὴ κατὰ τὴν ἡμετέραν πρόσκλησίν τε καὶ πρόσταξιν τῶν τε τοῦ μέρους τῆς ἡμετέρας μακαριότητος, τῶν τε συνθρόνων, αὐτῇ μετ'αὐτὴν ἀγιωτάτων πατριαρχῶν, καὶ τῶν λοιπῶν ἀπάντων ὁσιωτάτων ἐπισκόπων τῇ ἡμετέρᾳ συνελθόντων τε καὶ συνεδρουσάντων γαληνότητι τὸν περὶ πίστεως διεγυμνάζομεν λόγον», (*Concilium universale constantinopolitanum tertium, 2: Concilii actiones XII-XVIII. Epistulae. Indices*, a cura di R. RIEDINGER, Berolini 1992 [*Acta Conciliorum Oecumenicorum*, series II, II, pars 2], p. 895, ll. 24-28; J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XI, Florentiae 1759 [rist. anast.: Graz 1960], c. 713 E).

(insieme) e μετά (dopo), oggettivamente in contraddizione, fornisce a questa relazione una coloritura per così dire “antinomica”, precisabile con difficoltà già in via teorica e pertanto ancora di più nel concreto della dinamica dei rapporti ecclesiali. Nel contempo nella Chiesa “imperiale” si registra una prolungata continuità, dagli imperatori Giustiniano e Foca, a Costante II e a Giustiniano II, nel riconoscimento alla sede romana della prerogativa di “capo di tutte le Chiese”. La valenza “filo-romana” di questa definizione, costantemente ribadita, viene oggettivamente ridimensionata non solo dalla sua stretta correlazione con la qualifica papale – assai più pentarchica – di “capo del sacerdozio”, ma soprattutto dal fatto che la fondazione petrina della Chiesa di Roma non è che uno dei fattori determinanti la sua posizione particolare nell’ambito della Pentarchia. Tale prerogativa pare infatti in sinergia, quando non apertamente sostituita, con altri fattori, come la normativa canonica, nonché la motivazione, tipicamente giustiniana, che, come Roma è *patria legum*, allo stesso titolo essa è anche *fons sacerdotii*¹¹.

La Pentarchia, già messa alla prova nel suo effettivo funzionamento dall’invasione islamica dell’oriente cristiano negli anni trenta del VII secolo, venne anche ideologicamente messa in crisi, nel secolo successivo, dagli imperatori iconomachi, la cui prospettiva ecclesiologica si rivela, da vari indizi, totalmente estranea a questa istituzione della Chiesa tardo-antica. Lo schema ideologico-politico di questi sovrani pare orientato a rompere la consonanza tra impero e sacerdozio: essi riprendono infatti, enfatizzando le proprie prerogative religiose, il modello inaugurato dagli imperatori monoteliti del VII secolo di un sovrano assimilato al genesiaco Melchisedek nel riunire in sé la regalità ed un sacerdozio. Si comprende allora come l’ecumenicità della sinodo iconomaca di Hieria del 754 sia rivendicata sulla pretesa continuità dottrinale di questa assemblea con i sei precedenti concili ecumenici, lasciando cadere il requisito della presenza dei rappresentanti di tutte e cinque le giurisdizioni patriarcali. Sarà precisamente l’esigenza di negare l’ecumenicità di Hieria per affermare quella della sinodo nicena del 787, a determinare la rivendicazione della perenne validità della struttura pentarchica della Chiesa ed anzi a produrre – da parte dei polemisti iconofili, principalmente il patriarca Niceforo e Teodoro Studita – l’elaborazione organica di una

¹¹ «Unde et nos necessarium duximus *patriam legum, fontem sacerdotii*, speciali nostri numinis lege illustrare, ut ex hac in totas catholicas ecclesias, quae usque ad oceani fretum positae sunt, saluberrimae legis vigor extendatur, et sit totius occidentis, nec non orientis, ubi possessiones sitae inveniuntur ad ecclesias nostras sive nunc pertinentes seu postea eis acquirendae, lex propria ad honorem Dei consecrata» (*Novellae*, IX, ed. cit., p. 91, ll. 19-23).

teoria pentarchica, proprio quando tale realtà è ormai un fenomeno puramente virtuale. In tale elaborazione il carattere normativo della fede di Roma – scoperto in oriente nel pieno della crisi iconoclastica – non è mai isolabile dalla struttura pentarchica della Chiesa: come ogni patriarca non è separabile dal corpo episcopale della sua giurisdizione – e ne esprime il punto di vista collettivo normalmente in sede conciliare – così Roma non è isolabile dagli altri quattro patriarchi, ed anche in questo caso dà voce all'intero collegio pentarchico. In sostanza la Pentarchia esprime visibilmente, nella sinergia dogmatica dei suoi cinque titolari, la totalità della Chiesa.

Nel momento in cui si chiude la crisi foziana, i legati romani al concilio costantinopolitano dell'879-880 rivendicano il primato della propria sede in termini inaspettatamente "pentarchici", riprendendo, in questo scorcio finale della fase della "pentarchia virtuale", la prospettiva ecclesiologica orientale al tempo della "pentarchia reale". La "restaurazione pentarchica" formalmente promossa da questo concilio è tuttavia espressione di un modello di Chiesa sostanzialmente incompatibile con i presupposti teorici e le modalità pratiche di questa istituzione. Essa si regge infatti sul principio dell'*isotimia*, cioè della parità nelle prerogative, tra la due Rome, almeno come linea di tendenza in via teorica e come dato di fatto nel concreto della dinamica ecclesiale.

La definitiva rottura delle normali relazioni canoniche tra le due sedi, collocabile entro i primi decenni dell'XI secolo, se fu ininfluenza sul piano della prassi pentarchica, estintasi ormai da circa trecento anni, ebbe invece pesanti riflessi sulla teoria pentarchica che aveva visto, proprio in questi tre secoli, il suo massimo sviluppo. Lo scisma ha infatti avuto, sull'evoluzione dottrinale subita in oriente dall'idea stessa di Pentarchia, l'effetto di uno specchio deformante. Il modello di pentarchia, che si viene delineando nella Chiesa greca nel corso del XII secolo, presenta infatti profonde alterazioni e vistose anomalie rispetto alla più classica teoria pentarchica, prima fra tutte la relativizzazione della prerogativa dell'apostolicità. In tale contesto infatti è indubbiamente più agevole affermare l'*isotimia* di tutti i patriarchi. Espressione emblematica di questa *isotimia* è – nella testimonianza di Niceta Seides – l'acrostico KAPAI, termine che significa "teste, capi", ma che risulta in questo caso dalle iniziali delle cinque sedi patriarcali nell'ordine di importanza stabilito da Niceta (Costantinopoli, Alessandria, Roma, Antiochia, Gerusalemme), ordine inverso a quello cronologico di fondazione¹². In entram-

¹² NICETAS SEIDES, *Λόγος πρὸς Ῥωμαίους...ἀποδεικνύων ὅτι τε αἰδεσιμώτερα τὰ νέα*

bi i casi Roma ha sempre soltanto il terzo posto. Tali congetture e procedimenti sono tutti ordinati a provare come, in questa Pentarchia “deformata”, la Nuova Roma abbia sostituito, o comunque sopravanzato, l’Antica.

Una notizia fornitaci da Rodolfo Glabro ci documenta infine come in occidente, già nella prima metà dell’XI secolo, l’ecclesiologia riformata lorenese-borgognona, in rapida via di affermazione anche a Roma, fosse del tutto priva di sensibilità pentarchica: lo si desume dalla reazione sdegnatamente negativa del cronista nei confronti di un’istanza costantinopolitana, perfettamente corretta nella prospettiva ecclesiologica della Pentarchia, avanzata verso il 1024. Si tratta della richiesta ufficiale inviata dagli imperatori Basilio II e Costantino VIII e dal patriarca Eustazio al papa Giovanni XIX, affinché venisse riconosciuta alla sede della Nuova Roma, da parte dell’Antica, la prerogativa dell’universalità nell’ambito della propria giurisdizione, allo stesso titolo per il quale essa veniva attribuita all’Antica Roma in tutta l’ecumene cristiana¹³. Questa istanza, pur nella mediazione inevitabilmente imprecisa di una fonte occidentale, ci sembra riflettere fedelmente, per l’ultima volta almeno, la tradizionale concezione costantinopolitana in ordine alla reciproca posizione delle due Rome nell’ambito del sistema pentarchico. Evidentemente fondata sul duplice presupposto del riconoscimento alla Chiesa di Roma della posizione di “capo di tutte le Chiese” ed al presule costanti-

τῶν παλαιῶν in R. GAHBAUER, *Gegen den Primat des Papstes*, München 1975, p. 73, ll. 12-20. L’ordine di fondazione delle sedi patriarcali darebbe l’acrostico IAPAK (Ἱεροσόλυμα, Ἀντιόχεια, Ῥώμη, Ἀλεξάνδρεια, Κωνσταντινούπολις), ma attenendosi al rovesciamento prospettato dal *loghion* evangelico, il nuovo ordine che ne esce, espresso dall’acrostico KAPAI, cioè *καραι*, sinonimo di *κεφαλαί*, sarebbe invece l’ordine gerarchico tradizionale delle sedi patriarcali, sancito dai concili.

¹³ «De universalitate ecclesiae a Constantinopolitanis iniuste requisita. Circa annum igitur Domini millesimum vicesimum quartum Constantinopolitanus praesul cum suo principe Basilio alique nonnulli Graecorum consilium iniere, quotinus cum consensu Romani pontificis liceret ecclesiam Constantinopolitanam in suo orbe, sicut Roma in universo, universalem dici et haberi» (RODULFUS GLABRUS, *Historiarum libri quinque*, II, 1, a cura di G.H. PERTZ, Hannover 1846 [rist. anast.: Stuttgart, New York, 1963] [*M.G.H., Script.*, VII], pp. 66, l. 30 - 67, l. 22, in part. p. 66, ll. 30-34; *P.L.*, 142, coll. 670 C - 672 A, in part. coll. 670 C - 671 A). Nella sua lettera a papa Giovanni XIX l’abate Guglielmo di Digione non poteva esprimere meglio l’inconciliabilità tra le due ecclesiologie e le due teologie politiche, scrivendo tra l’altro: «Quoniam licet potestas Romani imperii, quae olim in orbe terrarum monarches viguit, nunc per diversa terrarum innumeris regatur sceptrus, ligandi solvendique in terra et in coelo potestas dono inviolabili incumbit magisterio Petri», *ibidem*, p. 67, ll. 9-12; *P.L.*, 142, col. 671 D (La stessa notizia è passata in HUGO FLAVINIACENSIS, *Chronicon Viridunense*, in *PL*, 154, coll. 240-241).

nopolitano del titolo di “patriarca ecumenico”, essa, riprendendo il modello dell’Antica Roma per l’autorità della Nuova su tutto l’oriente, si pone in coerente continuità sia con i canoni 3 di Costantinopoli e 28 di Calcedonia, sia con le ordinanze degli imperatori Giustiniano I, Foca, Costante II e Giustiniano II. Anzi, nel suo intento di formalizzare la diarchia Roma-Costantinopoli nell’ecumene cristiana, tale richiesta si rifà implicitamente allo spirito del concilio costantinopolitano dell’879-880, il punto di massima prossimità mai raggiunto dalle due ecclesiologie. I tempi erano però inesorabilmente sfavorevoli ad una comprensione su tali basi – a questo punto, potremmo già dire, ad una ricomposizione – tra le due parti. Il ripensamento in oriente del quadro pentarchico in termini impropri e deformati, proprio in ordine al ruolo di Roma, ed il massimalismo romano nella lettura del proprio primato – per cui si ritiene inammissibile la proposta costantinopolitana – ci documentano entrambi la sopravvenuta incomunicabilità ecclesiologica, all’inizio del secondo millennio, tra cattolicesimo romano ed oriente ortodosso.

Bibliografia

- AFANASSIEF N., *La doctrine de la primauté à la lumière de l’ecclésiologie*, in «Istina», IV (1957), pp. 401-420
- IDEM, *L’Église qui préside dans l’amour*, in *La primauté de Pierre dans l’Église orthodoxe*, Neuchâtel 1960, pp. 7-64 (trad. it., *La Chiesa che presiede nell’amore*, in *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*, Bologna 1965, pp. 487-555).
- ALEXANDER P., *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958
- ANASTASIOU I.E., *Relation of Popes and Patriarchs of Constantinople in the Frame of Imperial Policy from the Time of Acacian Schism to the Death of Justinian*, in *I patriarcati orientali nel primo millennio*, Roma 1968, pp. 55-69
- BATIFFOL P., *Le siège de Rome et l’Orient dans l’histoire ancienne de l’Église*, in «Rap», XLVI (1927), pp. 288-302
- IDEM, *Cathedra Petri. Études d’histoire ancienne de l’Église*, Paris 1938
- BRÉHIER L., *Balsamon (Théodore)*, in *Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, VI, Paris 1932, VI, coll. 419-421
- CARUSO S., *Echi della polemica bizantina antilatina dell’XI-XII secolo nel De oeconomia Dei di Nilo Doxapatres*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi sulla Sicilia Normanna*, Palermo 1973, pp. 403-432
- CHRYSOS E., *‘Η ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν ἔριν περὶ τὰ τρία κεφάλαια καὶ τὴν Ε΄ οἰκουμένην σύνοδον*, Θεσσαλονίκη 1969
- CONGAR Y. M.-J., *Neuf cents ans après. Note sur le «Scisme Oriental»*, in *1054-1954. L’Église et les Églises*, Chevetogne 1954, pp. 3-98

- IDEM, *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI^e au XI^e siècle*, in «Istina», VI (1959), pp. 187-236
- IDEM, *Quatre siècles de désunion et d'affrontement. Comment Grecs et Latins se sont appréciés réciproquement au point de vue ecclésiologique*, in «Istina», XIII (1968), pp. 131-152
- IDEM, *L'ecclésiologie du haut Moyen Age. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968
- CONTE P., *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII. Con appendice critica*, Milano 1971
- IDEM, *Il significato del primato papale nei padri del VI concilio ecumenico*, in «Archivum Historiae Pontificiae», XV (1977), pp. 7-111
- DAGRON G., *Le christianisme byzantin du VII^e au milieu du XI^e siècle*, in *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris 1993 (*Histoire du christianisme des origines à nos jours*, IV), pp. (trad. it. *Il cristianesimo bizantino dal secolo VII alla metà del secolo XI*, in *Vescovi, monaci e imperatori [610-1054]*, trad. it. a cura di G. CRACCO, Roma 1999, [*Storia del cristianesimo dalle origini ai nostri giorni*, IV, ed. it. a cura di G. ALBERIGO] pp. 27-366)
- IDEM, *Empereur et prêtre. Étude sur le «Césaropapisme» byzantin*, Paris 1996
- DARROUZÉS J., *Les documents byzantins du XII^e siècle sur la primauté romaine*, in «Revue des Études Byzantines», XXIII (1965), pp. 42-88
- IDEM, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, Paris 1966
- DENTAKIS B., *Περὶ τοῦ πρωτείου τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης. Μία συνάντησις μεταξύ Ὀρθοδόξων καὶ Ῥωμαιοκαθολικῶν* in «Ἐκκλησίαι», XXXI (1954), pp. 87-89
- DEVREESE R., *Le cinquième concile et l'oecuménicité byzantine*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, Città del Vaticano 1946, III, pp. 1-15
- DE VRIES W., *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974
- DOBROKLONSKIJ A.P., *Prep. Feodor, ispovednik i igumen Studitskij*, Odessa 1913
- DÖLGER, F., *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», LXI (1937), pp. 1-42
- IDEM, *Byzanz und die Europäische Staatenwelt. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Ettal 1953
- DVORNIK F., *La second schisme de Photius*, in «Byzantion» VIII, (1933), pp. 425-474
- IDEM, *The Patriarch Photius: Father of Schism or Patron of Reunion?*, in *Report of the Proceeding at the Church Unity Octave*, Oxford 1942, pp. 19-31 (= IDEM, *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies*, London 1974, III)
- IDEM, *Photian Schism. History and Legend*, Cambridge 1948 (trad. it. *Lo scisma di Fozio. Storia e leggenda*, Roma 1953)
- IDEM, *The Patriarch Photius in the Light of Recent Research*, in *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten Kongress*, München 1958, III/2, pp. 1-56 (= ID., *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies*, London 1974)
- IDEM, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge (Mass.) 1958
- IDEM, *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964

- IDEM, *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies*, London 1974
- FARANTOS M. L., *Τὸ παπικὸν πρωτεῖον. Δογματικὴ θεώρησις ἐξ ἐπόψεως ὀρθόδοξου*, Ἀθῆναι 1969
- FEDALTO G., *San Pietro e la sua Chiesa tra i Padri d'Oriente e d'Occidente*, Roma 1976
- GAHBAUER F.R., *Gegen den Primat des Papstes*, München 1975, pp. 71-76
- IDEM, *Die Pentarchie theorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1993
- GARRIGUES J.-M., *Le sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur*, in «Istina», XXI (1976), pp. 6-24
- GARUTI A., *Il papa patriarca d'Occidente? Studio storico-dottrinale*, Bologna 1990
- GILL J., *St Theodore the Studite against the Papacy?*, in P. WIRTH (ed), Polychordia. *Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, Amsterdam 1966, pp. 115-123
- GOUILLARD J., *L'Église d'Orient et la primauté romaine au temps de l'iconoclasme*, in «Istina», XXI (1976), pp. 25-54 (= IDEM, *La vie religieuse à Byzance*, London 1981)
- GRUMEL V., *Quelques témoignages byzantines sur la primauté romaine*, in «Échos d'Orient», XXX (1931), pp. 422-430
- IDEM, *Le concile d'Ephèse. Le Pape et le concile*, in «Échos d'Orient», XXXIV (1935), pp. 293-313
- IDEM, *Y eut-il un second schisme de Photius?* in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», XXII (1933), pp. 432-457
- IDEM, *La liquidation de la querelle photienne*, in «Échos d'Orient», XXXIII (1934), pp. 257-288
- IDEM, *Saint Nicéphore de Constantinople et la primauté romaine*, in «L'Unité de l'Église», 75 (1935), pp. 545-549
- IDEM, *Le décret du synode photien de 879-880 sur le symbole de foi*, in «Échos d'Orient», XXXVII (1938), pp. 357-372
- IDEM, *Mise au point sur le schisme de Photius à la lumière des recentes découvertes*, in «Unitas», ns., V (1952), pp. 124-133
- IDEM, *Les préliminaires du schisme de Michel Cérulaire ou la question romaine avant 1054*, in «Revue des Études Byzantines», X (1952), pp. 18-20
- IDEM, *Les Douze Chapitres contre les Iconomaques de Saint Nicéphore de Constantinople*, in «Revue des Études Byzantines», XVII (1959), pp. 127-135
- IDEM, *La sixième session du concile photien de 879-880*, in «Analecta Bollandiana», LXXXV (1967), pp. 336-337
- HERGENRÖTHER J., *Photius Patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, Regensburg 1867, II
- HERMAN E., *Balsamon (Théodore)*, in *Dictionnaire de Droit Canonique*, Paris 1937, II, pp. 36-83
- IDEM, *Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats*, in A. GRILLMEIER - H. BACHT (ed), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1959, II, *Entscheidung um Chalkedon*, pp. 477-480
- HESS H., *The Canons of the Council of Sardica*, Oxford 1958
- HORN S., *La Sedes apostolica: point de vue théologique de l'Orient au commencement du VI^e siècle*, in «Istina», IV (1957), pp. 435-436

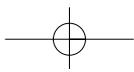
- JANIN R., *Constantinople, patriarcat grec*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique*, XIII, Paris 1956, coll. 634-637
- JOANNOU P.-P., *Papes, conciles et patriarches dans la tradition canonique de l'Église orientale jusqu'au IX^e siècle*, in *Discipline generale antique (IV^e-IX^e siècle)*, I, 2: *Les canons des synodes particuliers*, Grottaferrata (Roma) 1962, pp. 489-550
- IDEM, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert*, Stuttgart 1972
- JOUASSARD G., *Sur les décisions des conciles généraux des IV^e et V^e siècles dans leurs rapports avec la primauté romaine*, in «Istina», IV (1957), pp. 485-496
- JUGIE M., *La primauté romaine au concile d'Ephèse*, in «Échos d'Orient», XIV (1911), pp. 136-145
- IDEM, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, IV: *Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum expositio. De novissimis. De Ecclesia*, Parisiis 1931
- IDEM, *Primauté dans les Églises séparées d'Orient*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIII/1, Paris 1936, coll. 344-365
- IDEM, *Le schisme byzantin*, Paris 1941
- KALLIS A., *Petrus der Fels - der Stein des Anstasses? Das "Petrusamt" in der Sicht der Orthodoxie*, in *Das Papstamt: Dienst oder Hindernis für die Ökumene*, Regensburg 1985, pp. 43-64
- KARLIN-HAYTER P., *Gregory of Syracuse, Ignatios and Photios*, in A. BRYER-J. HERRIN (edd), *Iconoclasm*, Birmingham 1977 (Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975), pp. 141-145
- KONIDARIS G.I., *Περὶ τὴν ἱστορίαν τῶν Πατριαρχείων. Ἡ θεωρία τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν καὶ τοῦ πρωτείου τιμῆς αὐτῶν εἰς τὰς Notitias Episcopatum (μέχρι κυρίως τοῦ Ἰαῖωνος)*, in *Les Paralipomènes. Études qui pour des raisons techniques n'ont paru au tome commémoratif du Millenaire*, Alexandrie 1954, pp. 121-143
- KRAUSE H.-G., *Das Constitutum Constantini im Schisma vom 1054*, in H. MORDEK (ed), *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf*, Sigmaringen 1983, pp. 131-158
- KREILKAMP H.D., *The Origin of the Patriarchate of Constantinople and the First Roman Recognition of its Patriarchal Jurisdiction*, Washington (D.C.) 1964
- LANNE E., *Églises locales et Patriarcat à l'époque des grands conciles*, in «Irenikon», XXXIV (1961), pp. 291-321
- LARCHET J.-C., *Maxime le Confesseur, mediateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1998
- LAURENT V., *L'oeuvre géographique du moine sicilien Nilos Doxapatris*, in «Échos d'Orient», XXXVI (1937), pp. 5-30
- IDEM, *Le titre de patriarche oecuménique et Michel Cérulaire*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, Città del Vaticano 1946, III, pp. 373-396
- IDEM, *Le titre de patriarche oecuménique et la signature patriarcale. Recherche de diplomatique et de sigillographie byzantine*, in «Revue des Études Byzantines», VI (1948), pp. 4-26

- IDEM, *Doxapatris (Nil)*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, XIV, Paris 1960 coll. 769-771
- IDEM, *L'oeuvre canonique du concile in Trullo (691-692), source primaire du droit de l'Église orientale*, in «Revue des Études Byzantines», XXIII (1965), pp. 7-41
- LEONARDI C., *Anastasio Bibliotecario e l'ottavo concilio ecumenico*, in «Studi Medievali», VIII (1967), pp. 59-192
- MAASSEN F., *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte der Hierarchie, insbesondere zur Erläuterung des sechsten Canons des ersten allgemeinen Concils von Nicäa*, Bonn 1853
- MAGI L., *La sede romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII sec.)*, Roma-Louvain 1972
- MACCARRONE M., *La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali*, in *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, VII, Spoleto 1960, II, pp. 632-742
- IDEM, *Romana Ecclesia, Cathedra Petri* a cura di P. ZERBI, R. VOLPINI, A. GALUZZI, Roma 1991, I-II
- MAROT H., *Note sur la Pentarchie*, in «Irénikon», XXXII (1959), pp. 436-442
- MARTIN TH.O., *The Twenty-Eight Canon of Chalcedon. A Background Note*, in GRILLMEIER-BACHT (edd), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, II, cit., pp. 433-459
- MAXIME DE SARDES, *Le patriarcat oecuménique dans l'Église orthodoxe*, Paris 1975
- MARELLA M., *La Pentarchia. Storia di un'idea*, in «Nicolaus», II (1974), pp. 187-193
- IDEM, *Roma nel sistema pentarchico: problemi e prospettive*, in «Nicolaus», IV (1976), pp. 99-138
- MELIA E., *La Pentarchie*, in «Istina», XXXII (1987), pp. 337-360
- MEYENDORFF J., *La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcedoine*, in «Istina», IV (1957), pp. 463-482
- IDEM, *Saint Pierre, sa primauté et sa succession dans la théologie byzantine*, in *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchatel 1960, pp. 91-115 (trad. it.: *San Pietro, il suo primato e la sua successione nella teologia bizantina*, in *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*, Bologna 1965, pp. 587-614)
- IDEM, *Justinian, the Empire and the Church*, in «Dumbarton Oaks Papers», XXII (1968), pp. 49-51
- IDEM, *Pentarchy*, in *Dictionary of the Middle Ages*, 1987, IX, p. 495
- IDEM, *St. Peter in Byzantine Theology*, in J. MEYENDORFF (ed), *The Primacy of Peter. Essays in Ecclesiology and the Early Church*, Crestwood (N.Y.) 1992, pp. 67-90.
- MONACHINO V., *Il canone 28 di Calcedonia. Genesi storica*, in «Gregorianum», XXXII (1952), p. 531-565
- NEDUNGATT G. - FEATHERSTONE M. (edd), *The Council in Trullo Revisited*, Rome 1995
- NICOL D. M., *The Byzantine View of Papal Sovereignty*, in D. WOOD (ed), *The*

- Church and Sovereignty, c. 590-1918. Essays in Honour of Michael Wilks*, Oxford 1991, pp. 173-185
- O'CONNELL P., *The Ecclesiology of St Nicephorus I (758-828) Patriarch of Constantinople. Pentarchy and Primacy*, Roma 1972
- PAPADOPOULOS CH., *Τὸ πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης. Ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ μελέτη*, Ἀθῆναι 1930
- PARGOIRE J., *L'Église byzantine*, Paris 1905
- PATLAGEAN É., *Les Stoudites, l'empereur et Rome: figure byzantine d'un monachisme réformateur*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXIV, Spoleto 1988, I, pp. 429-460
- PHEIDAS B.I., *Ιουστινιανὸς καὶ Πενταρχία*, in *Πόνημα εὐγνώμων. Τιμητικὸς τόμος ἐπὶ τῇ 40 ἐτηρίδι συγγραφικῆς δράσεως καὶ τῇ 53 ἐτηρίδι καθηγεσίας τοῦ Β.Μ Βέλλα, ἐπιμελεῖα καθηγητοῦ Α.Π. Χαστούπη*, Ἀθῆναι 1969, pp. 85-103;
- IDEM, *Προϋποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν. Α'· Ἐπίδρασις τῶν πρεσβείων τιμῆς καὶ τοῦ δικαίου τῶν χειροτονιῶν ἐπὶ τῆς ἐξελίξεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς διοικήσεως ἄχρι καὶ τῆς Δ' οἰκουμενικῆς συνόδου (451)*, Ἀθῆναι 1969
- IDEM, *Ἱστορικοκανονικὰ προβλήματα περὶ τὴν λειτουργίαν τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν. Β'· Ἡ ἐν μέσῳ τῶν παπικῶν καὶ πολιτικῶν ἀντικανονικῶν τάξεων κανονικὴ λειτουργία τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν καὶ ἡ ἐπίδρασις τοῦτο ἐπὶ τοῦ συνοδικοῦ συστήματος (451-553)*, Ἀθῆναι 1970
- IDEM, *La notion de primauté papale dans la tradition canonique orthodoxe*, in «Nicolaus», XIX (1992), pp. 31-42
- PERI V., *Il concilio di Costantinopoli dell'879-880 come problema filologico e storiografico*, in «Annuario Historiae Conciliorum», IX (1977), pp. 29-42
- IDEM, *La synergie entre le pape et le concile oecuménique. Notes d'histoire sur l'ecclésiologie traditionnelle de l'Église indivise*, in «Irénikon», XLVI (1983), pp. 163-193
- IDEM, *Concilium plenum et generale. La prima attestazione dei criteri tradizionali dell'ecumenicità*, in «Annuario Historiae Conciliorum», XV (1983), pp. 56-58
- IDEM, *La Pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXIV, Spoleto 1988, I, pp. 209-311
- PETTIT L., *Balsamon (Théodore)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, II, Paris 1905, coll. 135-137
- PETROVIC E., *Ἄνωθεν εἰς ἸΔ' τίτλους καὶ οἱ βυζαντινοὶ σχολιασταί. Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευναν τῶν θεμάτων περὶ σχέσεων ἐκκλησίας καὶ πολιτείας καὶ τῶν ἐπισκόπων Παλαιᾶς καὶ Νέας Ῥώμης*, Ἀθῆναι 1970
- PIERRE EVÊQUE (L'HUILLIER), *Problèmes primatiaux au temps du concile de Chalcedoine*, in «Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale», XX (1972), pp. 35-62
- IDEM, *La législation du concile de Sardique sur le droit d'appel dans la tradition canonique byzantine*, in «Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale», XX (1972), pp. 100-200

- POLAKIS P., 'Ιστορικά προϋποθέσεις τοῦ πρωτείου τοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, in «Θεολογία», XXIII (1952), pp. 1-107
- QUEENAN A., *The Pentarchy. It's Origin and Initial Development*, in «Diakonia», II (1967), pp. 338-351
- RUNCIMAN R., *The Eastern Schism. A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the 11th and 12th Centuries*, Oxford 1971
- SALACHAS D., *La normativa del concilio Trullano*, Palermo 1991
- SALAVILLE S., *De 'quinivertice ecclesiastico corpore' apud S. Theodorum Studitam*, in «Acta Academiae Velehradensis», VII (1911), pp. 177-180
- IDEM, *La primauté de Saint Pierre et du Pape d'après Saint Théodore Studite*, in «Échos d'Orient», XVII (1914-15), pp. 23-42
- SCHMEMANN A., *The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology*, in MEYENDORFF (ed), *The Primacy of Peter*, cit., pp. 145-171
- SICILIANO J.A., *Neilos Doxopates. Papal Supremacy and Patriarchal Pentarchy*, in *Second Annual Byzantine Studies Conference*, Madison (Wisconsin), 1976
- SPITERIS J., *La critica bizantina del primato romano nel secolo XII*, Roma 1979
- STAUROIDES B.T., *Prerogatives of the Byzantine Patriarchate in Relation with the Other Oriental Patriarchates*, in *I patriarchati orientali nel primo millennio*, Roma 1968
- IDEM, *The Authority of the Ecumenical Patriarch in the Life of the Orthodox Church*, in «Nicolaus», XVIII (1991), pp.141-160.
- STÉPHANOU E., *L'Église orthodoxe et la primauté romaine au concile d'Ephèse*, in «Échos d'Orient», XXXVI (1933), pp. 57-78, 203-217
- STÉPHANOU P., *Deux conciles, deux ecclésiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et 879*, in «Orientalia Christiana Periodica», XXXIX (1973), pp. 363-407
- STEVENS G.P., *De Theodoro Balsamone. Analysis operum ac mentis iuridicae*, Romae 1969
- STIERNON D., *Rome et les Églises Orientales*, in «Euntes Docete», XV (1962), pp. 317-385
- IDEM, *Constantinople IV*, Paris 1967 (*Histoire des conciles oecuménique*, V) (trad. it. *Costantinopoli IV*, Città del Vaticano 1998)
- IDEM, *Nicéphore (saint) patriarche de Constantinople*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, XI, Paris 1982, coll. 182-286
- TIFTIXOGLU B., *Gruppenbildungen innerhalb des Konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit*, in «Byzantinische Zeitschrift», LXII (1969), pp. 25-72
- IDEM, *Zur Genese der Kommentar des Theodore Balsamon*, in N. OIKONOMIDES (ed), *Byzantium in the 12th Century. Canon Law, State and Society*, Athens 1991, pp. 483-532
- TROYANOS SP., *Rome et Constantinople dans les commentaires des canonistes orientaux du XII^e siècle*, in M.P. BACCARI (ed), *Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca*, Roma 1996, pp. 125-141
- TUILLIER A., *Le sens de l'adjectif «oecuménique» dans la tradition patristique et*

- dans la tradition byzantine*, in «Nouvelle Revue Théologique», LXXXVI (1964), pp. 260-271
- VAILHÉ S., *Constantinople*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, III/2, Paris 1908, coll. 1315-1319
- IDEM, *Origines de l'Église de Constantinople*, in «Échos d'Orient», X (1907), pp. 287-295
- VANCOURT R., *Patriarcat*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI/2, Paris 1932, coll. 2253-2292
- VON FALKENHAUSEN V., *San Pietro nella religiosità bizantina*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, pp. 627-658
- VON SCHÖNBORN CH., *Le primauté romaine vue d'Orient pendant la querelle du monoénergisme et du monothélisme (VII^e siècle)*, in «Istina», IV (1957), pp. 476-490
- A. WUYTS, *Le 28^{ème} canon de Chalcédoine et le fondement du primat romain*, in «Orientalia Christiana Periodica», XVII (1951), pp. 265-282



VITTORIO PERI

I PATRIARCATI "ECUMENICI":
UN'ESPRESSIONE GERARCHICA
DELLA COMUNIONE VISIBILE

È opinione piuttosto diffusa che il titolo ecclesiastico di patriarca figuri come uno dei più tipici per indicare da sempre, nella gerarchia della Chiesa cristiana, un arcivescovo munito di prerogative di onore e di giurisdizione (governo degli affari ecclesiastici) superiori a quelle dei metropolitani e dei vescovi della maggiore circoscrizione ecclesiastica posta sotto la sua direzione. Soggiace a detta opinione la convinzione che le relazioni interecclesiali della comunione visibile passino tradizionalmente attraverso una concertazione gerarchica piramidale e concentrica delle responsabilità episcopali, anche se essa si è manifestata ed organizzata nelle varie regioni ed epoche in diverse forme storiche ed istituzionali. L'opinione corrente è recepita dai documenti del concilio Vaticano II, in particolare da *LG*, 23, le cui affermazioni trovano tuttavia riscontro in un senso solo generico, almeno per quanto propriamente concerne la realtà storica caratteristica delle Chiese patriarcali, a dispetto dell'onesta intenzione di quanti in quel contesto le sottoscrissero:

«Per divina Provvidenza è avvenuto che varie Chiese in vari luoghi...durante i secoli si sono costituite in vari raggruppamenti (*coetus*), organicamente congiunti... Alcune tra esse, soprattutto le antiche Chiese Patriarcali, quasi matrici della fede, ne hanno generato altre a modo di figlie, con le quali restano fino ai nostri tempi legate da un più stretto vincolo di carità nella vita sacramentale e nel mutuo rispetto dei diritti e dei doveri. Questa varietà di Chiese locali tendente all'unità (*in unum conspirans*), dimostra con maggiore evidenza la cattolicità della Chiesa indivisa».

Altri documenti conciliari riflettono il medesimo parere, diffuso in Oriente più che in Occidente. Il decreto *UR*, 14 lo richiama in termini descrittivi e parenetici: «È cosa gradita per il Sacro Concilio richiamare alla mente di tutti, tra le cose di grande importanza, che in Oriente vi sono molte Chiese particolari o locali, fra le quali tengono il primo posto le Chiese patriarcali, e delle quali non poche si gloriano d'essere state fondate dagli Apostoli stessi». Il decreto *OE*, 7 si sbilancia di più, storicamente parlando, quando afferma: «Da tempi antichissimi vige nella

Chiesa l'istituzione patriarcale, già riconosciuta dai primi concili ecumenici» mentre in *OE*, 9 si legge:

«Secondo un'antichissima tradizione della Chiesa è riservato uno speciale onore ai Patriarchi delle Chiese Orientali, dato che ognuno presiede al suo patriarcato come padre e capo. Perciò questo Sacro Concilio stabilisce che siano ripristinati i loro diritti e privilegi, secondo le antiche tradizioni di ogni Chiesa e i decreti dei concili ecumenici».

Finalmente *OE*, 11 tradisce scopertamente la prospettiva canonica moderna ed occidentale proiettata in modo anacronistico sulla tradizionale considerazione del patriarcato: «siccome l'istituzione patriarcale nelle Chiese Orientali è una tradizionale forma di governo, il Sacro Concilio Ecumenico desidera che, dove sia necessario, si erigano nuovi patriarcati, la cui fondazione è riservata al Concilio Ecumenico o al Romano Pontefice», fermo restando, per *OE*, 8, che «i Patriarchi delle Chiese Orientali, sebbene gli uni siano per tempo posteriori agli altri, sono tutti uguali per ragione della dignità patriarcale, salva restando tra loro la precedenza di onore legittimamente stabilita».

Della concezione astratta ed astorica della Tradizione, palesemente soggiacente alle asserzioni riportate, testimoniano i rinvii espliciti di *LG*, 23 e di *OE*, 9 ai canoni 6 e 7 del concilio di Nicea, 2 e 3 di quello di Costantinopoli e 9 di quello di Calcedonia, quale fondamento storico tradizionale per le antiche Chiese patriarcali. Ora detti canoni non menzionano, né potevano al loro tempo menzionare, come patriarcali alcune Chiese rispetto ad altre dal momento che lo stesso titolo ecclesiastico di patriarca, o una reale istituzione gerarchica configurabile giuridicamente o esercitata nei fatti come patriarcale per le prerogative canoniche e civili ad essa riconosciute dal diritto pubblico, non esisteva ancora nella Chiesa Cattolica diffusa nei confini dell'Impero greco-romano (la sola considerata da quei canoni), mentre in seguito, e solo dopo Teodosio II, i patriarcati "ecumenici" così denominati ed istituzionalizzati *in perpetuum* nel Codice da Giustiniano per tutta la *respublica* cristiana non furono numerosi, bensì cinque, e non solo orientali ma comprendenti come primo della chiusa e ordinata serie pentarchica il patriarcato romano d'Occidente.

1. *I patriarcati nelle Chiese: il riproporsi d'una tematica*

La Chiesa autodefinisce la propria esistenza, azione e visibilità nel mondo ricordando ed annunciando il mistero e gli avvenimenti storici dell'Incarnazione: la nascita in Palestina al tempo di Augusto, la passione, morte e resurrezione di Gesù Cristo Figlio di Dio e di Maria. Essa si

presenta quindi come una realtà concreta, societaria e comunitaria nei luoghi geografici e nei tempi cronologici della storia. In tali luoghi e lungo tali tempi la coscienza tradizionale conserva viva la memoria di un'arcana ma effettiva continuità della comunione di fede, anche percepibile e in parte verificabile, visto che i fatti, compresi fra essi *sub lumine revelato* anche i misteri della fede, sono "logici" e cioè in varia misura suscettibili di comprensione ragionevole per noi uomini, e di orientamento per la nostra vita e le sue scelte pratiche. Ovviamente ciò vale anche per i patriarchi e i patriarcati sia come istituzione che come concezione storicamente emersa e successivamente consolidata.

Per parlare della pentarchia, in ogni momento della sua sussistenza istituzionale ed incidenza effettiva nella vita della Chiesa "ecumenica", non sarà mai sottolineato a sufficienza un presupposto, che talvolta viene bensì richiamato, ma per lo più come elemento secondario, in quanto non stimato di particolare rilievo né per il diritto canonico né per la teologia. Perché abbia avuto origine e durata la realtà ecclesiastica rappresentata dalla pentarchia storica, appare indispensabile la sussistenza di un Impero retto in modo autocratico da un solo monarca, cui si riconosca per comune dottrina la derivazione diretta e personale da parte di Dio di una sovranità estesa potenzialmente a tutto il mondo civile, ma effettivamente esercitabile almeno nei territori ecclesiastici dei cinque patriarcati "di tutta l'Ecumene" dell'Impero romano, cristiano ed eterno. Al tempo stesso occorre che l'episcopato dell'unica Chiesa Cattolica condivida concordemente con l'imperatore la convinzione che l'autocrate, in quanto legittimamente tale e non usurpatore o tiranno, resta per definizione cristiano ed ortodosso. Il potere da lui esercitato, in modo autoritario ed assoluto, appare cioè sacro, perché di immediata derivazione divina, indipendentemente dalla santità individuale di colui che lo detiene¹.

¹ Su questo tema, centrale e ben noto ai bizantinisti, considerato nel rapporto con la storia della Chiesa, della liturgia e del diritto canonico orientale, sta conducendo ricerche filologiche e storiche importanti K.G. PITSAKIS, *Sainteté et Empire. À propos de la sainteté impériale: formes de sainteté "d'office" et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient*, in «Bizantinistica. Rivista di studi bizantino-slavi», s. II, 3 (2001), pp. 155-227 (il contributo è stato presentato dall'autore nel Seminario internazionale, svoltosi a Mosca dal 6 al 7 settembre 2000, *Problemy svjatyh i svjatosti v kontekste istorii i prava*, organizzato dall'Accademia russa delle Scienze e dall'Istituto russo di Storia nel quadro dei Seminari di studi storici *Da Roma alla Terza Roma*); IDEM, *La synallèlia, principe fondamentale des rapports entre l'Église et l'État: idéologie et pratique byzantines et transformations contemporaines*, in «Kanon», 10 (1991), pp. 17-31; IDEM, *Ius graecoromanum et normes canoniques dans les Églises de tradition orthodoxe*, in A. COPPOLA (ed), *Incontro tra canoni d'Oriente e d'Occidente*, I, Bari 1994, pp. 99-132; P. JOANNOU, *La législation impériale et la*

«Non v'è alcun dubbio che il potere imperiale si esercita (sc. in tale contesto dottrinale e politico) anche sulla Chiesa. Non sarebbe possibile insistere troppo sul principio fondamentale dell'ideologia politica e giuridica, dell'ideologia anche ecclesiastica dell'Impero d'Oriente: detto principio consiste nell'unità essenziale dell'Impero e della Chiesa in un solo ordine politico e giuridico; non si tratta, lo si è ripetutamente sottolineato, di due *poteri* distinti, ma di due aspetti della nozione, una ed indivisibile, dell'Impero cristiano, immagine terrestre del Regno dei cieli, questo *politeuma* cristiano o *politeia* degli ortodossi, che glorifica anche l'innografia bizantina, ancor oggi in uso nella liturgia ortodossa. Da questo punto di vista, anche una questione dei 'rapporti tra lo Stato e la Chiesa' appare a Bisanzio inconcepibile... L'imperatore, responsabile per volontà di Dio di questa sola immagine del suo Regno sulla Terra che è l'Impero romano (Ecumene), è considerato come responsabile anche per l'ortodossia e l'unità del dogma – elemento dal canto suo fondamentale per l'unità dell'Impero –, responsabile del benessere della Chiesa e della sua amministrazione... Sul piano del diritto quest'unità si manifesta tanto al livello legislativo che giudiziario: la legislazione canonica e secolare, come anche le sue rispettive istanze, non formano dei 'sistemi' separati, ma si trovano accomunate e s'intrecciano in un solo ordine giuridico»².

La categoria di cesaropapismo, elaborata dalla dottrina politica occidentale per classificare un'esperienza e una teorizzazione storica specifica dei rapporti di potere tra le istituzioni statali e quelle ecclesiastiche, non consente di inquadrare adeguatamente il sistema imperiale bizantino, almeno secondo una convinzione largamente diffusa tra gli storici e gli studiosi seri di quest'ultima realtà.

Un direttivo pentarchico centrale divenne possibile per la Chiesa tra il IV secolo (ma per i patriarchi ecumenici così denominati e organizzati giuridicamente bisogna scendere alla metà del V) e l'VIII secolo, ed impossibile in seguito, almeno con le medesime finalità e prerogative. Dopo tale epoca la lacerante crisi dell'iconoclastia, promossa e sostenuta nella Chiesa ecumenica dagli imperatori 'pii, sacri ed ortodossissimi' di Bisanzio, mise seriamente in crisi la rispondenza effettiva dell'ideologia teologica imperiale, fino allora condivisa da tutte le Chiese, anche da quelle rimaste in regioni orientali ed occidentali dove le prerogative autocratiche sovrane del potere imperiale non potevano più essere effetti-

christianisation de l'Empire Romain (311-470), Roma 1972, p. 38: «Il termine greco contemporaneo *synallèlia* vale *co-esistenza* e *mutuo aiuto*»; S. RUNCIMANN, *La teocrazia bizantina*, introd. e trad. di V. PERI, Firenze 1988.

² K.G. PITSAKIS, *Sainteté et Empire*, cit., pp. 158-159.

vamente esercitate³. Tuttavia, nella dottrina politica e sociale come nel diritto canonico di entrambe le parti dell'Impero, l'antica visione idealizzata ed astratta dell'unico Impero cristiano si conservò sia nella cristianità occidentale (Carlomagno) che in quella orientale (imperatori bizantini, bulgari, serbi, russi). Le Chiese hanno continuato a fare riferimento ad essa come al modello ideale e alla posizione (tesi) deontologica e dottrinale di uno Stato cristiano anche quando il sistema delle famiglie monarchiche, che ne offrono tuttora qualche sbiadito epigono, risulta scomparso come istituzione politicamente vitale da quasi tutta l'area geografica europea e da una "cristianità" (*christianitas*, *χριστιανισμός*) a sua volta non più rispondente ai requisiti storici e sociologici che la caratterizzarono fino alla seconda guerra mondiale.

La tenace persistenza dottrinale nella Chiesa cattolica e nella Chiesa ortodossa della medesima teorizzazione antica circa lo Stato sacrale cristiano come ideale concreto e storico da proporre pastoralmente all'etica civile dei fedeli, legato ad una *τάξις* o *ordo* urbano, geografico ed antropico mondiale rigido ma puramente fittizio (non poteva prevedere infatti intere realtà continentali ed etniche scoperte solo in seguito), imponeva tuttavia ad entrambe le Chiese di giustificare una validità ecclesiologica compatibile con le realtà dei regni e delle repubbliche nate dopo i radicali attentati moderni all'*ancien régime* nell'area dell'antica cristianità, ormai frammentata e in via di dissoluzione ideologica. Anche il problema delle strutture ecclesiastiche ritenute unitarie e tradizionali per disegno della Provvidenza, e in virtù di esso inalterabili e permanenti, e quello delle loro relazioni gerarchiche interne, suggerì inevitabilmente ai gerarchi ecclesiastici e ai teologi soluzioni modificate e discordanti se riscontrati in modo positivo e puntuale sugli assetti istituzionali antichi.

Rimane classica l'opera di Friedrich Maassen, che nel 1853, con rigore documentario ma con aperto spirito di apologia confessionale cattolica, aveva affrontato il problema della relazione intercorrente tra il primato del vescovo di Roma ed i diritti delle antiche Chiese patriarcali⁴. Era l'epoca in cui il metodo positivo e documentario della scienza storica cominciava ad affiancare il precedente approccio deduttivo e dialettico, tipico della Scuola, e cioè il metodo puramente teorico

³ J. GOUILLARD, *L'Église d'Orient et la primauté romaine au temps de l'iconoclasme*, in «Istina», 21 (1976), pp. 25-54.

⁴ F. MAASSEN, *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte der Hierarchie, insbesondere zur Erläuterung des sechstens Canons des ersten allgemeinen Concils von Nicäa*, Bonn 1853.

della teologia apologetica e quello astratto del diritto canonico, anche nella trattazione dello scisma tra le Chiese, dove fino allora le tesi sostenute dalle due parti potevano al più essere corroborate da dati filologici e notizie storiche selezionati e confacenti: *probatur ex historia*. Chi scriveva dello scisma, fenomeno concreto e storico per eccellenza, fosse egli cattolico o ortodosso, poteva semplicemente studiarsi di portare argomenti utili a provare o a sostenere che dello scisma era totalmente responsabile e colpevole, sia teologicamente che moralmente, solo la parte avversa. Lo studioso A. Pichler, riproponendo nel 1864 indagini e risultanze storiche concernenti lo scisma⁵, intese se non altro attenuare tali tesi rigide e preconcrete. Il futuro e famoso cardinale J. Hergenröther⁶ gli replicò polemicamente facendo seguire un'imponente e nuova ricerca storica documentaria, nonostante che la sua tesi restasse quella dell'esclusiva colpa morale ed ecclesiale di Fozio e degli imperatori greci nella consumazione dello scisma, puniti da Dio con la *translatio Imperii* per la loro *hybris* e insubordinazione al Papa romano. Intanto però entrambi gli autori avvertono e segnalano la sentita attualità e «das lebendige Interesse» culturale dell'argomento e, soprattutto, introducono il moderno metodo storico nella sua presentazione e valutazione. I numerosi continuatori della loro ricerca, in Occidente ed in Oriente, documentano fino ai nostri giorni la perdurante vitalità dell'argomento e condividono ormai in larga misura la scelta di affrontarlo secondo le esigenze critiche del metodo storico moderno. Si devono ricordare tra loro numerosi autori greci, in genere professori universitari laici, che negli ultimi decenni hanno affrontato con notevole ampiezza scientifica il tema dei patriarchi e della pentarchia dal punto di vista storico e canonico ortodosso. Dai contributi di G. I. Konidaris⁷, I. E. Anastasiou⁸ e T.

⁵ A. PICHLER, *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart*, I, *Byzantinische Kirche*, München 1864; IDEM, *An meine Kritiker. Beleuchtung verschiedener Angriffe auf meine Geschichte der Griechischen Kirchentrennung insbesondere von Prof. Hergenröther, Prof. Mittermüller und im Münchener Pastoralblatt*, München 1865.

⁶ J. HERGENRÖTHER, *Neue Studien über die Trennung der morgenländischen und der abendländischen Kirche. Eine Kritik von Dr. Pichlers neuem Geschichtswerk*, in «Chilianeum», 5 (1864), pp. 1-15; IDEM, *Photius, Patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, Regensburg 1867, II.

⁷ G. I. KONIDARIS, *Περὶ τῆν ἱστορίας τῶν Πατριαρχείων. Ἡ θεωρία τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν καὶ τοῦ πρωτείου τιμῆς αὐτῶν εἰς τὰς Notitiae Episcopatum (μέχρι κυρίως τοῦ Ἰαῖωνος)* in *Les Paralipomenes. Études qui pour des raisons techniques n'ont paru au tome commémorative du Millenaire*, Alessandrie 1954, pp. 121-143.

⁸ I. E. ANASTASIOU, *Relations of Popes and Patriarchs of Constantinople in the Frame*

Staurides⁹ a quelli di E. K. Chrysos¹⁰ e di B. Pheidas¹¹, fino a quelli di più originale e notevole interesse, anche metodologico, del padre J. Meyendorff¹² si può osservare, se non altro, che essi appaiono poco conosciuti e utilizzati dai teologi e storici della Chiesa occidentale, ad eccezione forse del libro del metropolita Massimo di Sardi¹³ tradotto in più lingue occidentali, ma quanto al contenuto e alle tesi manifestamente schierato e funzionale all'impostazione vetusta della discussione canonica e teologica allora rilanciata tra le Chiese ortodosse contemporanee e tra queste e la Chiesa Cattolica. Conviene tuttavia sottolineare che la maggior parte degli autori recenti¹⁴, nell'impostazione stessa della tema-

of Imperial Policy from the Time of the Acacian Schism to the Death of Justinian, in *I patriarchi orientali nel primo millennio*, Roma 1968, pp. 55-69.

⁹ B. T. STAVRIDES, *Prerogatives of the Byzantine Patriarchate in Relation with the other Oriental Patriarchates*, in *I patriarchi orientali nel primo millennio*, cit., pp. 37-53.

¹⁰ E. CHRYSOS, 'H ἐκκλησιαστική πολιτική του Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν ἔριν περὶ τὰ τρία κεφάλαια καὶ τὴν ἐ' οἰκουμενικὴν σύνοδον, Θεσσαλονίκη 1969.

¹¹ B. I. PHEIDAS, Προϋποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν. Α'· Ἐπίδρασις τῶν πρεσβείων τιμῆς καὶ τοῦ δικαίου τῶν χειροτονιῶν ἐπὶ τῆς ἐξελίξεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς διοικήσεως ἄχρι καὶ τῆς Δ' οἰκουμενικῆς συνόδου (451), Ἀθῆναι 1969; IDEM, Ἱστορικοκανονικά προβλήματα περὶ τὴν λειτουργίαν τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν. Β'· Ἡ ἐν μέσῳ τῶν παπικῶν καὶ πολιτειακῶν ἀντικανονικῶν τάσεων κανονικὴ λειτουργία τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν καὶ ἡ ἐπίδρασις τοῦτου ἐπὶ τοῦ συνοδικοῦ συστήματος (451-553), Ἀθῆναι 1970; IDEM, Ἰουστινιανὸς καὶ Πενταρχία, in Πόνημα εὐγνωμον. Τιμητικὸς τόμος ἐπὶ τῇ 40 ἐτηρίδι συγγραφικῆς δράσεως καὶ τῇ 53 ἐτηρίδι καθηγεσίας τοῦ Β.Μ. Βέλλα, ἐπιμέλεια καθηγητοῦ Α.Π. Χαστούπη, Ἀθῆναι 1969, pp. 85-103;

¹² J. MEYENDORFF, *The Ecumenical Patriarch seen in the Light of Orthodox Ecclesiology*, in «St. Vladimirs Theological Quarterly», 32 (1988), pp. 227-244; IDEM, *Pentarchy*, in *Dictionnaire of the Middle Ages*, 9 (1947), pp. 495 ss.; IDEM, *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450-680 A.D.*, Crestwood, New York 1989, pp. 28-38, 54-59; ma l'intera opera è fondamentale per il tema qui affrontato.

¹³ MAXIME, DE SARDES, *Le patriarcat oecuménique dans l'Église Orthodoxe*, Paris 1975; il testo greco originale apparve nel 1973 nella serie dell'Istituto Patriarcale per gli Studi patristici di Salonicco e la traduzione in tedesco a Freiburg i. Br. nel 1980.

¹⁴ V. PERI, *La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII secolo) e teoria canonico-teologica*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, XXXIV Settimana del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Spoleto, 3-9 aprile 1986, Spoleto 1988, pp. 209-31; alle indicazioni ivi riportate (pp. 211-213) sui principali autori cattolici che nell'ultimo secolo hanno affrontato il problema della relazione tra il primato del vescovo di Roma e i diritti tradizionali delle antiche Chiese patriarcali, si possono aggiungere: F. HEILER, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, München 1941; A. MICHEL, *Der Kampf um das politische oder petrinsche Prinzip der Kirchenführung*, in A. GRILLMEIER - H. BACHT

tica affrontata, condividono facilmente con i precursori tedeschi e inglesi il cosiddetto positivismo moralistico della storiografia ottocentesca e, d'altro canto, una concezione della storia della Chiesa quale tributaria, se non più ancella, di principi dogmatici e di asserzioni teologiche e canonistiche generali formulati perentoriamente con altro metodo in altra sede. Anche la storia della Chiesa ha come fine principale il narrare ed illustrare onestamente le raggiunte e verificabili conoscenze, dei fatti come delle concezioni e delle mentalità, senza abbandonarsi a confutazioni di principio anacronistiche o, peggio, a condanne moralistiche postume e strumentali di uomini, avvenimenti e posizioni culturali. Come si è smesso di scrivere una storia *ad usum Delphini* per i principi ereditari di Francia, o delle storie a conforto impegnato e propagandistico delle ideologie politiche, dei regimi totalitari o dei culti della personalità dominanti, con tanto di pagine bianche e di successivi revisionismi, così occorrerà smettere di scriverle in funzione di qualsiasi altra causa,

(edd), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, II, Würzburg 1953, pp. 490-562; E. LANNE, *Églises locales et patriarchats à l'époque des grandes conciles*, in «*Irénikon*», 34 (1961), pp. 291-321; D. STIERNON, *Rome et les Églises orientales*, in «*Études Docete*», 15 (1962), pp. 317-385; F. DVORNIK, *Byzance et la primauté romaine* Paris 1964; V. PARLATO, *L'ufficio patriarcale nelle Chiese orientali dal IV al X secolo. Contributo allo studio della "communio"*, Padova 1969; M. MARELLA, *La pentarchia. Storia di un'idea*, in «*Nicolaus*», 2 (1974), pp. 187-193; IDEM, *Roma nel sistema pentarchico: problemi e prospettive*, in «*Nicolaus*», 4 (1976), pp. 187-193; J.-M. TILLARD, *La juridiction de l'évêque de Rome*, in «*Irénikon*», 51 (1978), pp. 291-325; A. GARUTI, *Il Papa patriarca d'Occidente. Studio storico dottrinale*, Bologna 1990; R. SCHIEFFER, *Das Papst als Patriarch von Rom*, in M. MACCARONE (ed), *Il primato del Vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*. Atti del Symposium storico-teologico. Roma, 9-13 ottobre 1989, Città del Vaticano 1991, pp. 433-451. Il più recente contributo sul tema è quello di E. MORINI, *Roma e la pentarchia*, in *Roma tra Oriente ed Occidente*, XLIX Settimana del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 19-24 aprile 2001, Spoleto 2002, II, pp. 833-939, il cui merito storico maggiore appare quello di avere documentato in modo ampio ed erudito, con una padronanza invidiabile delle fonti greche e latine, la distinzione metodologicamente capitale tra la pentarchia reale e la pentarchia "virtuale", ossia elaborata nel tempo in modo ideologico e metaforico dai canonisti e dai teologi delle due Chiese scopertamente in funzione della polemica ecclesiastica in atto. Il contributo ci sembra restare molto utile per la storia delle idee nella Chiesa bizantina, ma influenzato dalla precedente impostazione confessionale riservata in passato all'argomento, in particolare perché implicitamente espressa in funzione di una parallela evoluzione incontrata dalle successive teorie sul primato papale, dove introduce la categoria di pentarchia "deformata" (solo dai bizantini e solo in Oriente?); questa, comunque sia, non può definirsi rispetto alla pentarchia reale, ma solo rispetto a quella virtuale, e, nel caso, nei confronti di una *Pentarchietheorie* storica, mai organicamente elaborata, neppure come compiuta ideologia e come dottrina organica ed univoca, vuoi teologica che canonistica, né in Oriente né in Occidente. Come deformare un modello concettualmente imprecisato ed imprecisabile?

fosse pure eccellente come l'unità dei cristiani e l'ecumenismo, quando ciò possa offuscare o confondere, magari per disinvolto illuminismo o irenismo pragmatico, lo scopo specifico della conoscenza e della verità accertabili nel tempo.

2. *"Tempora mutantur": la novità nella Tradizione*

Il problema dei patriarchi delle sedi orientali e del loro ruolo nella Chiesa si aprì in Occidente nel medioevo con l'assegnazione a vescovi latini di sedi patriarcali orientali bizantine al tempo delle crociate; si acuì dopo il concilio di Firenze con la duplicazione del titolo patriarcale delle quattro sedi orientali negli episcopati latino e bizantino; trovò infine un assetto canonico moderno, alternativo a quello tradizionale e comune previsto dai canoni dei sette primi concili ecumenici, nella gerarchia episcopale cattolica con l'istituzione di patriarcati puramente titolari ed onorifici e senza alcuna specifica potestà di governo, salvo alcune eccezioni particolari e parziali, ammesse o concesse dalla Chiesa latina per qualche sede episcopale come Aquileia, Bourges, Venezia, Lisbona o Goa e a qualche patriarcato orientale parzialmente unitosi in epoca moderna alla Chiesa di Roma nella subordinazione immediata al Papa. Nell'Oriente bizantino la questione affiorò nel concilio di Costantinopoli del 1593 con l'istituzione di un nuovo patriarcato "ecumenico" a Mosca, e quindi nel XIX-XX secolo per la nascita autonoma di diversi patriarcati nazionali¹⁵.

Nel corso del tempo le mutate situazioni storiche avevano inevitabilmente condotto la Chiesa cattolica occidentale (di liturgia esclusivamente latina, anche se aveva incorporato con speciale ed innovativo statuto alcune Chiese orientali unitesi alla Santa Sede) e le Chiese orientali che qualificano oggi se stesse come ortodosse (di liturgia greca, slava, e prima ancora armena, copta, etiopica, georgiana, siriana, araba, ecc.) ad introdurre una diversificazione nella antica concezione, prassi ecclesiastica e legislazione canonica concernenti i patriarcati, che solo in parte potevano pertanto corrispondere o rimanere omogenee con quelle comuni dei secoli V-XI. Le divergenze riaffiorarono nella prima Conferenza panortodossa di Rodi (1961) e poi nel concilio Vaticano II (1962-65), sollecitate anche dalla nuova prospettiva ecumenica, preoccupata di trovare

¹⁵ V. PERI, *La "Grande Chiesa" bizantina. L'ambito ecclesiale dell'Ortodossia*, Brescia 1981, pp. 76-105; 133-170.

un punto di contatto tra la Chiesa Cattolica e le Chiese ortodosse, facendo in qualche modo riemergere un ruolo collettivo e concorde dei patriarchi in un governo unitario, coordinato ed unanime dell'unica Chiesa universale. Ma i teologi e specialmente i gerarchi di entrambe le Chiese si rivelarono nella stragrande maggioranza culturalmente estranei e refrattari ad una problematica moderna capace di condurli ad affrontare anzitutto in termini storici ed ecclesiologici adeguati all'epoca contemporanea ciò che più di ogni altro fattore continuava ad unire ai tempi nostri le Chiese cristiane, a dispetto delle loro diuturne vicissitudini e divisioni intestine: l'urgenza di riposizionarsi insieme, nello spirito del messaggio evangelico da tutte conservato, di fronte all'attualità concreta e storica del mondo moderno in forme nuove e nascenti di unificazione planetaria e di civiltà universale. La sfida intrepida di Giovanni XXIII incoraggiava ad un recupero teologico e critico della Tradizione ecclesiale, custodita e vissuta in comune, in modi che fossero coerenti con una prassi evangelica rinvigorita e in una nuova formulazione meglio accessibile al pluralismo della cultura contemporanea. La formula lanciata, spiritualmente realistica e teologicamente ineccepibile, fu quella della nuova Pentecoste.

L'ecumenismo ufficiale e quello spontaneo preferirono cominciare con un approccio più indiretto e pragmatico, puntando sui comportamenti o sulle mentalità che nelle due Chiese, già attraverso il potenziamento capillare di un'informazione simpatetica, sembravano più facilmente abordabili, nel culto, nelle istituzioni ecclesiastiche, nelle opinioni ecclesiologiche diffuse. Si trattava – come oggi appare abbastanza chiaro dai risultati raggiunti e da quelli mancati – di recuperare il senso profondo dell'unica fede comunitariamente espressa in epoche e situazioni del passato, cristallizzatasi sociologicamente nel sentire comune ma anche fossilizzata in una reciproca interpretazione polemica, e di iniziarlo soprattutto attraverso incontri e gesti simbolicamente eloquenti e rigeneratori. La memoria delusa e bruciante di annose e puntigliose discussioni erudite e polemiche per l'unione condotte da teologi e storici nel passato portava molti ad immaginare il dialogo, che pur veniva dichiarato indispensabile, come impopolare tentativo di individuare e restaurare con concordismi eruditi o dialettici specifiche dottrine o istituzioni, comuni alle Chiese in un tempo mitico di unione piena, retoricamente indicato come primo millennio della Chiesa indivisa. La ribadita e chiara richiesta dei Papi e di altri grandi Precursori dell'ecumenismo, come il patriarca di Costantinopoli Atenagoras I, a rinnovare lo spirito ed il metodo stesso di un colloquio aperto e fiducioso nella reciproca carità venne spesso ridimensionata sulle disposizioni psicologiche ed eti-

che di quanti sinceramente vi si impegnavano, piuttosto che aperta al ripensamento radicale, nel confronto con altre tradizioni ecclesiali, del metodo stesso seguito per secoli per individuare e confrontare i problemi ecclesiologici, dogmatici o giurisdizionali insorti tra le Chiese fino a determinare una separazione dichiarata poi inevitabile. In primo luogo occorreva identificare, ricomporre e ampliare, nel dialogo della carità e della verità, l'unità e la comunione visibile, "aggiornando", parallelamente o insieme, la teologia politica e la prassi mantenute o adottate nei confronti delle società e degli Stati moderni. Tuttavia già nel concilio Vaticano II e soprattutto nella stagione postconciliare sembrò prevalere l'attenzione verso i problemi della Chiesa *ad intra*, quelli poi volentieri specificati nell'identità particolare e nelle strutture canoniche proprie d'ogni Chiesa e Confessione, rispetto a quelli enormi e difficili che si ponevano fin da allora alla Chiesa *ad extra*, pellegrina nella storia chiamata a diventare, fuori dal chiuso stantío delle sacrestie e delle canoniche, fermento unitario di rinnovamento per tutto il mondo contemporaneo; e questo anche all'interno del generoso e vasto movimento ecumenico interecclesiale nato e sviluppatosi nel corso del XX secolo in tutte le Chiese.

3. La proliferazione delle figure patriarcali

In seno al concilio Vaticano II, dichiarato ecumenico, sollevarono indirettamente la questione dei patriarchi le inevase richieste del patriarca Massimo IV Saigh a Giovanni XXIII nel 1963, seguite da quelle sue e del patriarca Stefano I Sidarouss a Paolo VI nel 1963 e 1964, circa il diritto di precedenza dei patriarchi orientali per la loro antica origine, onde «redonner aux Patriarches orientaux leur place traditionnelle, comme dans les anciens conciles»¹⁶.

¹⁶ V. CARBONE, *L'azione direttiva di Paolo VI nei periodi II e III del Concilio ecumenico Vaticano II*, in *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, Colloquio internazionale di studio, Brescia, 19-21 settembre 1986, Brescia 1989, pp. 58-59; 70-72: «Secondo l'ordine di precedenza del *CJC* (can. 24) riportato nel Regolamento, i patriarchi, durante il primo periodo, sedettero in un apposito settore, dopo quello dei cardinali. Però il patriarca Massimo IV Saigh affermò il diritto di precedenza dei patriarchi orientali, per la loro antica origine. Chiese quindi per loro un posto di distinzione come negli antichi concili. Questo – si diceva – avrebbe avuto favorevoli ripercussioni ecumeniche nelle Chiese ortodosse. La questione, sottoposta al papa Giovanni XXIII, restò insoluta (perché sapeva bene come avrebbe invece esasperato la contrapposizione dei patriarchi "uniati" a quelli ortodossi, che i primi pretendevano di sostituire nel titolo e nella giurisdizione: questione aperta e scottante per l'ecumenismo. Ndr). ... (Il papa) non ritenne opportuno accogliere l'istanza. La que-

Per non addentrarsi in delicate dispute di precedenza e in complesse questioni storiche – come allora giudiziosamente ci si prefisse da parte della Segreteria del Concilio con l'espreso consenso del Papa – la richiesta venne risolta alla romana, ricorrendo ad un espediente di falegnameria e tappezzeria cerimoniale, eseguita «con particolare riguardo alla loro dignità e alla loro singolare posizione canonica», che restava beninteso identificata con quella, puramente formalistica e ben poco tradizionale, loro assegnata dal moderno codice di diritto canonico della Chiesa Cattolica latina del 1917. Si fecero sedere i patriarchi cattolici dei «riti» orientali in un settore apposito dell'aula, precisamente sotto la statua di san Pietro (*in aula conciliari in loco insigni, praecise sub simulacro Beati Petri*, osserverà poi congratulandosi con loro il card. Cicognani) su seggi tappezzate in rosso come i seggi dei cardinali (e non più in verde come era stato nella prima sessione), ad un tavolo coperto di un drappo rosso poggiante su un gradino di panno verde¹⁷. Ancora un'operazione innovativa di ingegneria canonica curiale, eseguita «con particolare riguardo alla loro dignità e alla loro singolare posizione canonica», che tuttavia era ormai quella, senza precedenti di sorta nel primo millennio, loro assegnata dal moderno diritto canonico della Chiesa latina e

stione si ripresentò all'inizio del secondo periodo: Paolo VI si mostrò propenso ad una soluzione, che senza turbare equilibri consolidati, potesse soddisfare gli interessati. In Concilio aperto, non conveniva addentrarsi in delicate dispute di precedenza e di complesse questioni storiche. Bisognava cercare una soluzione pratica che, al di sopra delle questioni storiche e giuridiche, assegnasse ai patriarchi un posto di distinzione e di onore».

¹⁷ V. CARBONE, *L'azione direttiva di Paolo VI*, cit., pp. 71-72: «Felici sottopose (2 ottobre 1963) a mons. Philippe Naba, arcivescovo di Beyrouth e sottosegretario del Concilio, una nota di carattere esplorativo. Essa prospettava due ipotesi. La prima, di facile attuazione, prevedeva la sostituzione dei drappi di color verde, che coprivano i seggi dei patriarchi, con altri di color rosso come gli altri seggi dei cardinali. La seconda ipotesi, di carattere tecnico, proponeva il trasferimento dei seggi dei patriarchi orientali nello spazio vuoto dinanzi alla statua di S. Pietro, di fronte ai cardinali...; i patriarchi... scartarono la prima proposta... accettavano invece l'altra soluzione ritenuta, al momento, la più adeguata... I patriarchi occuparono (il luogo prescelto) nella 47ª Congregazione generale (14 ottobre 1963). Il tavolo, coperto di drappo rosso, poggiava su un gradino coperto di panno verde... Nel terzo periodo, al patriarca latino delle Indie Orientali, Goa e Damão, Vieira Alvernaz José, fu assegnato il posto nel banco dei patriarchi orientali. Però Massimo IV Saigh e Stefano I Sidarouss se ne lamentarono e pregarono (17 settembre 1964) Felici di assegnargli un posto in un altro settore. Tra l'altro scrivevano: "...la décision du Saint Père de redonner aux Patriarches orientaux leur place traditionnelle, comme dans les anciens conciles, a eu une résonance considérable, du point de vue oecuménique, montrant l'estime que le Saint-Siège Romain a des sièges patriarcaux d'Orient, auxquels nos frères orthodoxes attachent une si grande importance. En adjoignant aux patriarches orientaux un patriarche latin de titre purement honorifique, tout le sens du geste du Saint-Père est perdu».

corrispondente alla definizione canonica e ecclesiologica del Motu proprio *Cleri sanctitati* di Pio XII, can. 216, §§ 2 e 11, concernente i Patriarchi delle moderne Chiese orientali cattoliche posttridentine. Anche il legislatore del 1983, sovraneamente ignaro di ogni evoluzione semantica del termine e storica dell'istituzione corrispondente, sentenzierà: «Patriarchae et Primatis titulus, praeter praerogativam honoris, nullam in Ecclesia Latina secumfert regiminis potestatem» (*CJC*, can. 438). Una coerente ermeneusi teologica del canone ne potrebbe ricavare che il Papa, formalmente elencato ancor oggi nell'Annuario Pontificio anzitutto come Vescovo di Roma e poi con i titoli tradizionali di Patriarca d'Occidente, Primate d'Italia e Metropolita della Provincia Romana, si veda riservati questi tre ultimi appellativi a scopo puramente formale ed onorifico senza che essi comportino per lui alcuna specifica potestà di governo nella Chiesa rispetto al primato papale¹⁸. Al limite di simile ragionamento, la «giurisdizione ordinaria, veramente episcopale e immediata del Papa sui pastori e sui fedeli», sancita dalla Costituzione *Pastor aeternus* del Vaticano I, invece di «essere lontana dal recarle pregiudizio» assorbirebbe o cancellerebbe, in questo unico caso, qualsiasi effettiva prerogativa della potestà della giurisdizione episcopale ordinaria comune a tutti i vescovi della Chiesa Cattolica e insieme ogni facoltà del suo ordinario esercizio¹⁹. Un qualificato autore non teme di affermarlo per il

¹⁸ Fra i numerosi titoli che ricorrono nei documenti del Vaticano II e nella Costituzione apostolica *Romano Pontifici eligendo*, il *CJC* del 1983 ne seleziona alcuni: *Ecclesiae Romanae episcopus*, *Romanus pontifex*, *Collegii episcoporum caput*, *Vicarius Christi atque universae Ecclesiae his in terris Pastor* (can. 330-334), mentre il *Catechismo della Chiesa Cattolica* del 1992 ritiene quelli di *Vescovo di Roma*, *Romano Pontefice*, *Successore di san Pietro*, *Capo del Collegio dei Vescovi*, *Vicario di Cristo*, *Pastore di tutta la Chiesa*, (n. 85, 877, 882, 892, 1559, 1594) per designare la persona e il ruolo proprio del Papa. Dopo averlo sommariamente ricordato, A. GARUTI, *Il Papa patriarca d'Occidente? Riflessioni sull'origine del titolo*, in «Antonianum», 60 (1985), p. 42 osserva: «Oltre a questi (titoli) l'Annuario Pontificio ne elenca altri (Patriarca d'Occidente, Primate d'Italia, Arcivescovo e Metropolita della Provincia Romana, Sovrano dello Stato della Città del Vaticano, Servo dei servi di Dio), che, sebbene non di contenuto propriamente dommatico, godono tuttavia del favore della tradizione ecclesiastica e meritano quindi una proporzionata attenzione». La prima attenzione che essi meritano ci sembra quella storica (ossia tradizionale), reclamata dal fatto che tali titoli hanno a lungo qualificato una specifica potestà ecclesiale e l'esercizio canonico di una giurisdizione specifica, e che non risultano mai formalmente aboliti come tali nella Chiesa universale, tanto che il concilio Vaticano II ed i Papi che iniziarono a recepirlo si studiarono di riqualificarle rispettivamente proclamando la sacramentalità dell'ordinazione episcopale e istituendo il Sinodo dei Vescovi con la parallela generalizzazione delle Conferenze episcopali nazionali e degli Organismi di coordinamento episcopale continentali.

¹⁹ La distinzione tra giurisdizione metropolitana, patriarcale e papale del vescovo di Ro-

titolo di patriarca d'Occidente: «sebbene non di contenuto propriamente dommatico, gode tuttavia del favore della tradizione ecclesiastica e merita quindi una proporzionata considerazione»²⁰. D'altro canto chi legga il Catechismo della Chiesa Cattolica trova molti canoni dedicati a definire il Papa o Romano Pontefice e il suo primato, ma apprende solo *per incidens* dal can. 1297 che nella Chiesa Cattolica esiste, oltre al vescovo, anche un gerarca di grado superiore, il Patriarca, «cui la liturgia siro-antiochena riserva la consacrazione annuale del *myron*» o sacro crisma; ma non trova alcun altro cenno dedicato a questo tradizionale titolo ed ufficio ecclesiale se non nel *Codex canonum Ecclesiarum Orientalium*, dove numerosi canoni della legislazione speciale si preoccupano soprattutto di precisare minuziosamente per tale tipo di Chiese Cattoliche *sui iuris* la natura e soprattutto i limiti dei poteri sacri di governo dei Patriarchi in funzione del primato pontificio e delle vigenti prerogative canoniche vantate dalla Sede Romana. Il 22 febbraio 1965 tre patriarchi orientali vennero inclusi a titolo personale nel Sacro Collegio, aggregati all'ordine dei vescovi senza tuttavia ricevere il titolo di alcuna diocesi suburbicaria e senza entrare pertanto a fare parte del clero romano²¹.

ma appare invece affermata e precisata dalla dottrina canonistica del XII secolo ed è espressamente enunciata nel *Decretum magistri Gratiani* (1140 ca), come nella *Summa Parisiensis* (1160) e nella *Summa Coloniensis* (1169) e trova il suo sviluppo definitivo nei teologi cattolici dei secoli XVI-XVII ed in particolare nell'opera di E. de Schelstrate: A. GARUTI, *Il Papa patriarca d'Occidente?*, cit., pp. 60-61; 73-76.

²⁰ *Ibidem*, p. 42.

²¹ Paolo VI stabilì, nel Motu proprio *Ad porpuratorum Patrum* dell'11 febbraio, che i patriarchi orientali membri del Collegio cardinalizio siano aggregati di diritto all'ordine dei vescovi, senza però ricevere il titolo di alcuna diocesi suburbicaria e senza entrare pertanto a fare parte del clero romano. Come non mancherà di sottolineare il papa nell'allocuzione tenuta al Concistoro segreto, questi patriarchi sono stati inclusi nel Sacro Collegio «con particolare riguardo alla loro dignità e alla loro singolare posizione canonica» (*idemque, ratione habitae et suae auctoritatis et canonicae suae condicionis, in Collegium vestrum allegantur*). *Insegnamenti di Paolo VI*, 1965, III, Città del Vaticano, s.d., pp. 99-100). A. SILVESTRINI, *Chiese Cattoliche Orientali ed ecumenismo*, in *Paolo VI e l'ecumenismo*. Colloquio internazionale di studio, Brescia, 25-27 settembre 1998, Brescia 2001, p. 165: «Non meno innovativa fu la nomina, nel concistoro del 22 febbraio 1965, di tre patriarchi orientali, quelli di Antiochia dei Melchiti (Massimo IV Saigh), di Antiochia dei Maroniti (Pietro Paolo Meouchi) e di Alessandria dei Copti (Stefano I Sidarouss) a membri del Sacro Collegio cardinalizio. Con profonda sensibilità ecclesiologica (?!), per evitare l'incongruenza dell'incardinazione di titolari di altre sedi patriarcali nel clero della Sede romana (come era avvenuto con il patriarca di Antiochia dei Siri, Ignazio Gabriele Tappouni, creato cardinale da Pio X, e, per un certo periodo, con quello di Cilicia degli Armeni, Gregorio Pietro XV Agagianian, creato da Pio XII), Paolo VI stabilì, nel Motu proprio *Ad porpuratorum Patrum* dell'11 febbraio, che i patriarchi orientali membri del Collegio cardinalizio siano ag-

Appare manifesto che l'aspirazione dei Patriarchi orientali cattolici a vedersi restituire per via canonica, grazie a sovrana concessione pontificia, prerogative di governo ecclesiastico e privilegi riconosciuti in passato ad altro tipo di patriarchi da concili antichi e da canoni emanati in condizioni storiche completamente diverse restava rivendicazione astratta e formalistica, e soprattutto incongruente con l'ecclesiologia e col diritto canonico ancora vigenti nella Chiesa Cattolica posttridentina e ulteriormente informata alle definizioni del concilio Vaticano I. La stessa decisione innovativa di includere nel concistoro del 22 febbraio 1965 tre Patriarchi cattolici orientali a titolo personale nel Collegio cardinalizio (ascrivendoli così tradizionalmente al clero della Sede romana), non era del tutto tale, nonostante la attenta decisione di Paolo VI di non assegnare loro il titolo di alcuna diocesi suburbicaria per «particolare riguardo alla loro dignità e alla loro singolare posizione canonica»: senza ricorrere ad un simile formale accorgimento Pio X aveva infatti già creato cardinale Ignazio Gabriele Tappuni, patriarca di Antiochia dei Siri, e Pio XII aveva elevato alla porpora Gregorio Pietro XV Agagianian, Patriarca di Cilicia degli Armeni.

4. *Nostalgia ecumenista per il mito della pentarchia*

Se la richiesta di ritorno agli antichi diritti per via canonistica era destinata a fallire in partenza, più motivata e robusta si presentava, almeno nelle apparenze, la richiesta di restaurare l'antica struttura della Chiesa nel primo millennio per una via presentata come storico-teologica. Era la strada battuta da decenni dall'*équipe* dei professori del Pontificio Istituto Orientale rimodernato da Pio XI, il quale lo aveva qualificato con l'affidamento alla Compagnia di Gesù (1922), dotato mecenatescamente di una ricchissima biblioteca specialistica e di una nuova sede (1926) ed improntato ad un indirizzo di studi finalizzati al modo personale del papa bibliotecario di concepire una maggiore familiarizzazione culturale della Chiesa Cattolica con le tradizioni dell'Oriente cristiano mediante il programma da lui auspicato con l'enciclica *Rerum Orientalium*. Tale

gregati di diritto all'ordine dei vescovi, senza però ricevere il titolo di alcuna diocesi suburbicaria e senza entrare pertanto a fare parte del clero romano. Come non mancherà di sottolineare il papa nell'allocuzione tenuta al concistoro segreto, questi patriarchi sono stati cooptati nel Sacro Collegio «con particolare riguardo alla loro dignità e alla loro singolare posizione canonica» (*idemque, ratione habita et suae auctoritatis et canonicae suae conditionis, in Collegium vestrum alleguntur*). *Insegnamenti di Paolo VI*, cit., pp. 99-100).

programma si collocava nella esplicita prospettiva pastorale di un neouniatismo, perseguito a dire il vero con risultati infelici solo dal rettore Michel d'Herbigny mentre la prima *équipe* dei docenti dell'Istituto restò nel suo insieme fedele al precedente disegno unionistico tracciato verso le Chiese ortodosse e le loro gerarchie episcopali da Leone XIII negli ultimi anni del lungo pontificato. Con la generosa intenzione ecumenica di orientare il concilio Vaticano II ad un più tradizionale esercizio della collegialità episcopale in tutta la Chiesa Cattolica (Romana) – per la Chiesa antica sarebbe più consono parlare di sinodalità – la questione dei patriarchi orientali venne pertanto sollevata nell'appassionato intervento in aula dell'abate benedettino Johannes Hoeck, il 19 ottobre 1964, nella 104^a Congregazione generale²², moderante il card. Lercaro, chiamato polemicamente in causa dall'oratore, ma di cui il verbale ufficiale registra verso la fine soltanto il seguente laconico intervento: «Rev.me Pater, faveas concludere!».

La perorazione svolta trovava il suo fulcro nel testo tedesco dell'intervento: «Der Kernpunkt der ganzen Frage der Wiedervereinigung mit den orientalischen Kirchen ist die Patriarchalstruktur der Kirche»: giudizio francamente troppo semplificato per risultare storicamente attendibile. E in latino:

«Cardo totius quaestioni sic dictae Orientalis est structura patriarchalis Ecclesiae, quae nisi plene restaurata fuerit sub respectu oecumenico nihil fere actum erit. Structura patriarchalis erat structura totius Ecclesiae inde a primordiis Ecclesiae et vixit inconcusse per totum primum millennium, i. e. per totum tempus quo ecclesia indivisa erat, et non ultima causa schismatis praecise ea erat, quod exeunte illo millennario conceptus huius structurae in Occidente paulatim evanuerat sub variis influxibus infaustis».

Nel testo consegnato per iscritto si precisava: «sub influxu variarum idearum, etiam politicarum, sub influxu ingravescentis iuridismi, sub influxu denique infausto».

L'abate Hoeck, come i principali docenti del Pontificio Istituto Orientale, il cui esponente di punta era da anni il p. Wilhelm de Vries²³,

²² *Acta synodalia Concilii Oecumenici Vaticani II*, III, V, Città del Vaticano 1975, pp. 72-75.

²³ W. de VRIES, *La Santa Sede e i patriarchati cattolici d'Oriente*, in «*Orientalia Christiana Periodica*», 27 (1961), pp. 313-361; IDEM, *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt. Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Episkopat und Primat*, in «*Scholastik*», 37 (1962), pp. 341-369; IDEM, *Rom und die Patriarchate des Ostens. Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Episkopat und Primat*, Freiburg-München 1963; IDEM, *Le "Collegium Patriarcharum"*, in «*Concilium*»,

individuava la principale causa dello scisma nel progressivo usurarsi in Occidente, soprattutto a causa di fattori detti “non teologici”, del concetto ecclesiologico reputato condiviso nelle due Chiese per tutto il primo millennio, ossia della *Patriarchenidee*, della *Pentarchietheorie*. In questo sviluppo si iscriveva come snodo importante il precedente del dibattito svoltosi nel 1439 al concilio di Firenze e conclusosi con la sottoscrizione della formula di compromesso, mai applicata ed osservata, della bolla *Laetentur coeli*, la quale contemplava per Roma il primato e per i quattro patriarcati ecumenici orientali il rango gerarchico, con i diritti e i privilegi tradizionali previsti dai concili ecumenici, senza tuttavia la minima precisazione a quale fase storica, istituzionale, organizzativa di tali antichi patriarcati e della loro esistenza ci si dovesse riferire. Dopo le crociate, le sedi ed i titoli patriarcali d'Oriente erano stati, ad esempio, attribuiti anche a prelati della Chiesa latina. Malgrado la sospensione concertata bilateralmente a Firenze, Nicolò V riprese a nominarli²⁴.

La *Pentarchieidee*, o *Pentarchietheorie*, condivisa genericamente dai canonisti e teologi in Oriente e, fino a Trento, anche in Occidente²⁵, impone numerose precisazioni e rettifiche ad ogni tentativo di comporne le realizzazioni concrete con la vita ecclesiastica e di inquadrarla in una ecclesiologia, che ancora pretenda di riferirsi a delle forme istituzionali e disciplinari, per loro natura concrete e storiche, solo mediante catego-

1(1965), n. 8, pp. 63-77; IDEM, *Die Patriarchate des Osten: bestimmende Faktoren bei ihrer Entstehung*, in *I patriarcati orientali nel primo millennio*, Roma 1968, pp. 13-36; IDEM, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974; IDEM, *Ortodossia e cattolicesimo*, Brescia 1983.

²⁴ V. PERI, *Ricerche sull'“editio princeps” degli atti greci del concilio di Firenze*, Città del Vaticano 1975, p. 154: lo attesta un opuscolo sui patriarchi cattolici in Oriente di un qualificato testimone come l'arcivescovo Gaspare Viviani (*ibidem*, pp. 58-65): «Orientalis Ecclesia quatuor tantum Patriarchas semper habuit. Verum post captam Constantinopolim a Maumethe Turcarum tiranno omnique populo ac ipso imperatore gladio misere consumptis, Nicolaus papa Quintus (ut pium decebat patrem) dolenter Regiae Civitatis tam saevam devastationem sentiens, protinus animum adiecit, quonam pacto nobili Nationi auxilium aliquod praestare posset, quo et in Christi fide populi constanter perseverare et se ab haeretica Marci Ephesini labe illaesos servare deberent. Quare operae praetium duxit Orientali populo Latinos quatuor graves eruditosque viros constituere, qui eorum quatuor Patriarchalibus ecclesiis praesidentes omni ope curarent, ut iidem populi ad Tiranni iniuriam patienter sufferre et Marci venenum graviter explodere deberent».

²⁵ F.R. GAHBAUER, *Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main 1993, pp. 32-37 (il paragrafo *Der Begriff der Pentarchietheorie*); anche: *Primum Regnum Dei. Die Patriarchalstruktur der Kirche als Angelpunkt der Wiedervereinigung. Die Konzilsrede von Abt Johannes Hoeck neu übersetzt*, a cura di F.R. GAHBAUER o.s.b., Oberammergau 1987.

rie e principi atemporali ed astratti, speculativi o canonici che dir si voglia. Del patriarcato, della pentarchia, del papato, per restare fedeli alla Tradizione, i teologi non potrebbero continuare a parlare dialetticamente come di realtà invisibili, metafisiche ed astoriche, come usano parlare dell'immortalità dell'anima o della Trinità. Da oltre vent'anni, con interventi e contributi, abbiamo tentato di mostrarlo attraverso ricerche filologiche e storiche²⁶. Non sarebbe ragionevole pretendere di condensarle qui in una frase ad effetto o in qualche paradossale battuta: tale potrebbe infatti suonare la citazione del vescovo di Assisi, il canonista Rufino, che parlando davanti al papa Alessandro III nel 1179, sostenne che la pentarchia tradizionale, grazie alla prerogativa primaziale del Papa romano, *summus Patriarcha*, si riduceva in realtà ad una monarchia. Innocenzo III, in una lettera del 1212 diretta a Costantinopoli, offrirà un'ulteriore specificazione della pentarchia tradizionale, scomposta rispetto al passato in un nuovo schema di gioco di uno più quattro: Roma e i patriarcati d'Oriente. Essa ebbe fortuna in Occidente perché esprimeva icasticamente la nuova concezione ecclesiologica, tanto che i principali autori cattolici moderni che affrontarono il tema, da F. Maassen (1853) a W. De Vries (1963), la adottarono letteralmente per intitolare i loro studi. Minor fortuna incontrò il fondamento scritturistico che Innocenzo III invoca per sostenerla: i quattro patriarcati d'Oriente sono identificati simbolicamente nei

«quattro animali che nell'Apocalisse (IV, 6-8) stanno al cospetto della sede dell'Agnello e le rendono omaggio, e in essa (sc. il papa) vede raffigurata la Chiesa romana, la sede per eccellenza. Nell'immagine non c'è più il rapporto e l'unità propria della idea della pentarchia, ma solo la subordinazione dei quattro patriarcati orientali alla Chiesa romana»²⁷.

²⁶ V. PERI, *La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII secolo) e teoria canonico-teologica*, cit., pp. 209-311; IDEM, *La dénomination de patriarche dans la titulature ecclésiastique du IV^e au XVI^e siècle*, in «Irenikon», (64) 1991, n. 3, pp. 359-364; IDEM, *Aquileia nella trasformazione storica del titolo patriarcale*, in *Storia e arte del patriarcato di Aquileia*, Udine 1992, pp. 41-63; IDEM, *Roma e l'idea del patriarcato di Mosca all'epoca di Gregorio XIII*, in *IV Centenario dell'istituzione del patriarcato in Russia (Da Roma alla Terza Roma)*, Roma 1991, pp. 177-205; IDEM, *Chiese locali e cattolicità nel primo millennio della tradizione romana*, in *Lo scambio fraterno tra le Chiese. Componenti storiche della comunione*, Città del Vaticano 1993, pp. 333-337; IDEM, *Mosca sede di un patriarca in documenti della Curia Romana (1550-1596)*, in *Miscellanea Bibliothecae Vaticanae VI. Collocata in honorem Rev.mi Patris Leonard E. Boyle o.p. LXXV annum feliciter complentis*, Città del Vaticano 1998, pp. 341-459.

²⁷ M. MACCARRONE, «*Fundamentum Apostolicarum sedium*». *Persistenze e sviluppi dell'ecclesiologia di Pelagio I nell'Occidente latino tra i secoli XI e XII*, in IDEM, *Romana*

Il processo non si arresterà; basti accennare al fatto che più tardi, nell'agosto 1563, il cardinale polacco Stanislaw Hosjusz, legato papale al concilio di Trento, scriverà anche più radicalmente: «unus tantum est Oecumenicus Patriarcha, Petrus Romanus, qui sicubi praesens adest in Episcoporum concilio, quod est illius auctoritate congregatum, etsi non omnes ad illud vocati veniant, non propterea non erit concilium illud oecumenicum»²⁸. Sarebbe d'altro canto agevole ricordare l'esigenza tuttora insoluta per l'ecclesiologia ortodossa di adattare con nuovi simboli antropomorfi a numerazione variabile, dato l'accresciuto ed aperto numero moderno dei patriarcati ortodossi pari tra loro per onore e giurisdizione, la teoria classica enunciata nel 1142-43 dall'archimandrita siciliano Nilos Doxapatres per il corpo perfetto della Chiesa, in cui i cinque e solo cinque patriarcati di riconoscimento giuridico giustiniano rappresentano, per singolare analogia, i cinque sensi dell'organismo vivente dell'uomo²⁹.

Mi sembra che in particolare per i patriarcati il ricorso a definizioni astratte e atemporali, a concetti assoluti e a definizioni speculative o canoniche, per continuare a riferirsi a delle realtà istituzionali, necessariamente contingenti e modificabili nel corso del tempo, trasforma inavvertitamente in categorie e criteri storici impropri degli enti e principi di ragione di pretta natura o derivazione filosofica, teologica e canoni-

Ecclesia – Cathedra Petri, Roma 1991, pp. 427-428; il passo riportato della lettera del 18 agosto 1212 al notaio papale Martino, incaricato di indagare a Costantinopoli sull'elezione del patriarca, è emblematico: «Scriptum est in Apocalypsi Iohannis, quod in medio sedis et in circuitu sedis erant quatuor animalia...Sedes ista Romana ecclesia intelligitur, quae usitato vocabulo sedes apostolica nuncupatur, utique sedes Agni, sedes Viventis in saecula saeculorum. In medio cuius quasi filiae in gremio resident et in circuitu astant, quasi famulae in obsequio, quatuor patriarchales ecclesiae: Alexandrina, Antiochena, Hierosolimitana et Constantinopolitana, quae per illa quatuor animalia designantur» (PL, 216, col. 675).

²⁸ V. PERI, *Trento: un concilio tutto occidentale*, in A. MELLONI - D. MENOZZI - G. RUGGIERI - M. TOSCHI (edd) *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di G. Alberigo*, Bologna 1996, p. 715: «Ubi cumque Petrus Romanus, vel ipse praesens adest, vel suos habet Vicarios, quandoquidem solus ille vere dicitur et est Oecumenicus Patriarcha, quod concilium ipsius est auctoritate congregatum, id vere dicitur oecumenicum»; «Si vis, ut una sit fides, ut una sit Ecclesia, ut multitudinis credentium sit cor unum et anima una, Pastor unus, unus in Ecclesia Patriarcha sit Oecumenicus oportet, a cuius dignitate salus pendet Ecclesiae» (p. 718).

²⁹ Sulle conoscenze geografiche e della storia mondiale e le opinioni canonistiche sulla pentarchia di questo monaco bizantino di Sicilia della seconda metà del XII secolo, E. MORINI, *Roma e la pentarchia*, cit., p. 926, n. 250. Prima di lui, Anastasio Bibliotecario aveva esposto al proposito la teoria dei cinque sensi (Roma è il più importante: la vista!) a papa Adriano II nell'introduzione agli atti latini del concilio di Costantinopoli dell'869/70.

ca, volentieri a scopo apologetico o polemico. Come sarebbe configurabile, al di fuori di un immaginario teologico di impianto platoneggiante o spiritualistico, un "ritorno" alle reali strutture della comunione visibile tra le Chiese del primo millennio? Eppure è stata affermazione a lungo corrente, quanto l'altra che la struttura patriarcale costituì fin dai primordi e per tutto il primo millennio la struttura fondamentale di *tutta* la Chiesa e che senza un *pieno* suo ripristino non si può attendersi alcun risultato ecumenico³⁰; che la pentarchia *propriamente detta*³¹ dovrebbe costituire l'ossatura portante della Chiesa indivisa, benché *in rerum veritate* non si sia mai realizzata. Sono immagini suggestive ed elucubrazioni erudite impregnate di nobili disposizioni unionistiche, che tuttavia, sul piano della Chiesa pellegrina nel mondo e alla luce di un'eccelesiologia concreta e storica, verso cui il concilio Vaticano II finirà per orientare, possono solo distrarre e deviare da una ricerca positiva di riunione delle Chiese cristiane separate. Il fatto stesso di parlare di una Chiesa indivisa del primo millennio come modello storico di riferimento significa riferirsi, con la determinazione cronologica stessa, ad una realizzazione della comunione visibile che nel periodo considerato, e

³⁰ Ispirandosi dichiaratamente ai lavori e alle idee del padre gesuita Wilhelm de Vries professore del Pontificio Istituto Orientale, il superiore della Congregazione benedettina bavarese abate Iohannes Hoeck lo affermò in un deciso intervento fatto nell'aula conciliare il 19 ottobre 1964: «Cardo totius quaestionis sic dictae Orientalis est structura patriarchalis Ecclesiae, quae nisi plene restaurata fuerit sub respectu oecumenico nihil fere actum erit... Non agitur de quibusdam gratiis et privilegiis concedendis, sed de ipsa fundamentalis structura totius Ecclesiae»: *Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani II*, III, 5, Città del Vaticano 1975, pp. 72-75.

³¹ Nel 1938 M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum Orientalium*, IV, *Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum expositio. De novissimis. De Ecclesia*, Paris 1931, pp. 450-451, ne offre un esempio tipico: «Pentarchia proprie dicta, prout a caeteris formis regiminis ecclesiastici formis distinguitur (sc. autocephalismum proprie dictum et regimen monarchicum voce 'primatus' indicatum), in hoc tota est, quod Ecclesiae universae regimen supremum adscribit quinque patriarchiis, Romano videlicet, Constantinopolitano, Alexandrino, Antiocheno et Hierosolymitano; qui habentur potestate pares et ad invicem independentes; inter quos Romanus, saltem donec orthodoxus est, honoris primatum obtinet... Pentarchia prout mox definita est... in rerum veritate... vix umquam existit, eo quod quinque patriarchae de facto inter se jurisdictione et auctoritate pares numquam fuerunt. Primum sane ante schisma consummatum, quaedam existit pentarchiae species, quae doctrinae catholicae de primatu Romano directe ac per se non adversabatur, quamvis Ecclesiae unitati grave inde periculum immineret». La singolare altalena metodologica e il disinvolto intreccio tra definizioni astratte (ma databili) e fatti, istituzioni e concezioni ecclesiologiche positivamente documentabili o attualmente esistenti, spiega, al di là delle sincere disposizioni e intenzioni di ricomporre l'unità tra le Chiese, le difficoltà incontrate dal Dialogo Teologico apertosi nel 1980 tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse nel loro insieme.

cioè prima della data convenzionale del 1054, non è esistita con verificabile continuità – Duchesne *docet!* – neppure tra la Chiesa imperiale latina d'Occidente e quella bizantina d'Oriente, per non dire delle altre antiche Chiese nazionali cristiane.

Altra cosa è ovviamente l'affermazione teologica che anche in quel periodo e in quelle regioni sussisteva tra Chiese, per quanto queste pur inadeguatamente rimanessero tali, la comunione spirituale, invisibile, universale assicurata dalla vita di fede e dei sacramenti e conservata, sia pure con palesi insufficienze, dalle loro gerarchie episcopali e dai sacramenti partecipati ai loro fedeli. Addebitare poi la causa principale dello scisma all'influenza negativa di varie concezioni (anche politiche e giuridicistiche!), alla categoria capitale ma facilmente equivocabile dei cosiddetti fattori “non teologici”³² e addirittura allo svanire a poco a poco in Occidente del concetto di una tradizionale struttura originaria dell'istituzione patriarcale, vigorosa in tutta la Chiesa per tutto il primo millennio, rivela una concezione storica della Chiesa a dir poco singolare. I patriarcati orientali antichi non furono infatti primariamente delle definizioni teologiche o canonistiche atemporali, valide per sempre, ma precise istituzioni ed organizzazioni ecclesiastiche, storicamente funzionanti e soggette a nascita, evoluzione e declino in ciascuna loro fase storica nel corso del primo millennio. Tuttavia, per quasi la metà di tale lungo periodo le leggi ecclesiastiche e statali non conobbero né la denominazione tecnica né la realizzazione istituzionale e canonica dei patriarcati nella Chiesa Cattolica greco-romana. Essi non rientravano cioè in quello che saremmo tentati di chiamare il cristianesimo reale.

³² Dalla prima Conferenza mondiale di “Fede e Costituzione” di Edimburgo fino a quella di Lund del 1952 nell'ambiente ecumenico ginevrino «si è avvertito con sempre maggiore consapevolezza che le divisioni sono nate e si sono mantenute con il concorso di molti altri fattori che non siano le divergenze sui principi teologici e sulla loro formulazione. Le divergenze teologiche, del resto, sono sempre state connesse ad un contesto di forze storiche, sociali, economiche, razziali o di altro genere, le quali hanno talvolta giocato una parte più importante nel precipitare la divisione che non i fattori meramente teologici»: R. ROUSE - S.C. NEILL, *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948*, II, *Dagli inizi dell'800 alla Conferenza di Edimburgo*, Bologna 1973, p. 444. Purtroppo questa ovvia e scontata constatazione, invece di portare i teologi a considerare che gli stessi principi teologici e le loro formulazioni andavano compresi e discussi nella globalità storica della esperienza di vita della Chiesa, e cioè all'interno della sua Tradizione vivente ed unitaria, confermò buona parte di loro nello spiritualismo platonizzante e spiritualistico di una disciplina speculativa, quasi che nelle situazioni storiche di scisma o di divisione fosse possibile individuare e valutare l'incidenza storica rispettiva di due ordini di fattori, *theological* e *non-theological*, del tutto separati tra loro o, al massimo, solo cronologicamente concomitanti.

5. Sui “patriarchi ecumenici” delle *Novelle di Giustiniano*

Veniamo al caso dei cinque patriarchi, “di tutta l’Ecumene” o “ecumenici”. La loro denominazione ufficiale e protocollare, come la loro struttura gerarchica e il loro ruolo di direzione unitaria e di governo per l’insieme della Chiesa dell’unico Impero cristiano, soprattutto con specifica e diretta responsabilità nei confronti del potere statale, fu definita nelle *Novelle di Giustiniano* e inclusa nel suo Codice di Diritto Civile³³. Durò come istituzione superiore, attiva in modo diretto e comune nei concili ecumenici, dal VI al IX secolo. Il papa, finché visse nel ducato bizantino di Roma, accettò di essere uno ed il primo dei patriarchi “ecumenici”, tanto che ancor oggi la sua residenza lateranense si denomina *patriarchío* come nel *Liber pontificalis* e negli antichi *Ordines Romani*, mentre una “via del Patriarchío” sussiste a tutt’oggi nella toponomastica cittadina dell’Urbe; e patriarca d’Occidente è detto nell’Annuario Pontificio. San Gregorio Magno sapeva di aver titolo legittimo per denominarsi, secondo la legge giustiniana, non solo patriarca, ma anche patriarca ecumenico in solido con gli altri quattro, ma era pronto a non fare ricorso all’attributo di detta titolatura ufficiale onde dissuadere il patriarca di Costantinopoli Giovanni il Digiunatore dall’assumerlo in una accezione capace di suonare equivoca o esclusiva per gli altri. Quando la pentarchia cessò di esistere come realtà istituzionale, altri successori di papa Gregorio – come del resto il suo predecessore Leone Magno, il quale non trovò nulla da obiettare quando l’assemblea conciliare di Calcedonia lo aveva acclamato “arcivescovo ecumenico” e “patriarca”, così come Ormisda e Agapito I ugualmente apostrofati da alcuni loro corrispondenti orientali – non ritennero più confacente mantenere nei titoli pubblici di supremazia una riservatezza cristiana e una misura diplomatica che appaiono degne di Paolo VI. Comunque né per il vescovo di Roma né per i vescovi cattolici tradizionalmente più autorevoli di altri in virtù di una primazia regionale, il titolo di patriarca risale al periodo delle origini della Chiesa e alla sua primitiva strutturazione episcopale gerarchica.

³³ *Corpus Iuris Civilis*, III, *Novellae*, a cura di R. SCHOLL - G. KROLL, Berolini 1928, *Novellae* VI, 8 (pp. 46-47); CXXIII, 3 (p. 597); CXXXI, 1-2 (pp. 645-655), *Prefaz.* della *Novella* CIX, pref. e I. Può essere interessante notare come il canone 36 del concilio *in Trullo* del 691 rinnovi i canoni di Costantinopoli del 381 e di Calcedonia del 451 sull’ordine e la gerarchia interna delle cinque grandi sedi dell’impero senza peraltro definirle patriarchati, per fedeltà testuale ai canoni antichi che al loro tempo ovviamente ignoravano ancora tale titolo, che tuttavia il can. 7 dello stesso concilio Trullano utilizza come ormai istituzionale e corrente.

Basti ricordare l'esplicita testimonianza di San Gerolamo, risalente al 385, secondo cui la Chiesa Cattolica, organizzata gerarchicamente nelle città dell'Impero, conosceva bensì una gerarchia episcopale e un clero, già noti del resto con le loro tipiche denominazioni perfino alla cultura amministrativa profana e civile dell'imperatore Adriano (117-138) come *Christi episcopi* e *christiani praesbyteri*; ma fino alla metà del V secolo, mai essa avrebbe chiamato uno di questi vescovi patriarca, anche se residente come sede cattedrale in una delle tre megalopoli dell'Impero (nell'ordine civile gerarchico: Roma prima, Alessandria seconda, Antiochia terza), neppure a titolo di privata e personale deferenza³⁴.

In questo atteggiamento sussisteva una riluttanza ben più radicale della semplice consuetudine lessicale nel non attribuire a un qualsiasi vescovo della Chiesa Cattolica il titolo specifico e le prerogative di diritto pubblico, riconosciute dalla legge imperiale ad un patriarca in particolare, abilitato ad esercitare una giurisdizione etnica. Il Patriarca di tutti gli Ebrei, il Nassi discendente dalla casa di Hillel, fu dal II secolo fino al 429 riconosciuto come patriarca dai Romani, tutelato con leggi imperiali anche prima del codice dell'imperatore cristiano Teodosio II che ancora nel 404 lo aveva confermato. Gli autori cristiani greci e latini dal II al IV secolo polemizzarono spesso contro le pretese e rivendicazioni ebraiche di conservare ereditariamente lo scettro di Giuda nella discendenza davidica della famiglia del Patriarca etnico di Gerusalemme e poi di quello di Babilonia; li disturbava soprattutto il fatto che lo Stato romano lo ri-

³⁴ In polemica con la diffusissima Chiesa montanista afferma: «Apud nos Apostolorum locum episcopi tenent; apud eos episcopus est tertius. Habent enim primum de Pepusa Phrygiae patriarcham, secundos quos appellant κοινωτοι, atque ita in tertium, id est paene ultimum gradum, episcopi devolvuntur, quasi exinde ambitiosior religio fiat si quod apud nos primum est apud illud novissimum sit»: Saint JEROME, *Lettres*, III, a cura di J. LABOURT, Paris 1951, *Epist. ad Marcellam*, 3, pp. 88-89. Più che del prestigio sociale attribuito ai vari gradi di una gerarchia episcopale, è evidente che si tratta di una diversa distribuzione interna delle sue responsabilità nel mantenimento dell'unità tra comunità sparse in condizione di minoranza in regioni a religione maggioritaria diversa e tra popolazioni non urbanizzate. Questa organizzazione ecclesiastica richiama piuttosto le strutture con continuità etnica piuttosto che territoriale ed urbana del tipo di quella che fu riconosciuta, esercitata e tutelata con leggi imperiali agli Ebrei della diaspora fino al 429. Essa veniva così descritta da Jacques Godefroy (1587-1652), studioso insigne del Codice Teodosiano: «Iudaei hoc aevo summo loco praefuere patriarchae..iique summa dignitate... Hi Patriarchae *Apostolos* adsessores suos habuerunt... ab iis praepositi aliis Iudaeis, qui iis praessent...Primates scilicet Iudaeorum...; horum ditioni subiecti erant Archisynagogi, Patriarchae, praesbyteri aliique. Tandem patriarchae esse desierunt iam anno 429.... In Synedriis vero erant Primates singulis provinciis praepositi... scilicet minores (qui Archisynagogis postponuntur, pariter ut Patriarcheia Synagogis)».

conoscesse come istanza giurisdizionale suprema in materia religiosa, ciò che poteva condurre talora il Patriarca stesso ad essere giudice in processi tra cristiani ed Ebrei. Finché restava in vigore quella legge, per un cristiano dell'Impero greco-romano, particolarmente dopo l'Editto di Tessalonica del 380³⁵, denominare patriarca un vescovo di prestigio e di autorità superiore agli altri vescovi sarebbe suonato come denominare oggi ufficialmente il papa Gran Rabbino o Gran Mufti.

Le norme in materia religiosa vigenti nell'Impero, prima pagano e poi cristiano, riconoscevano ufficialmente precisi diritti e privilegi al *patriarcha* o *etnarcha* degli Ebrei residente a Babilonia. Egli godeva l'onore e la protezione di una guardia del corpo di Goti in quanto personalità pubblica (*vir clarissimus, spectabilis, illustris, praefectura honoraria*) ed era autorizzato a riscuotere tramite i suoi collettori il *nummus aureus* da tutti gli Ebrei dell'Impero. Dopo la fine della persecuzione e repressione dell'imperatore Adriano, che aveva proibito le ordinazioni ebraiche, venne riservata al patriarca ebraico la determinazione, l'esecuzione e la conferma di tutte le ordinazioni prima affidate ai singoli maestri o ai sinedrii locali, creando una sorta di autorità centrale. Ma il passaggio della legislazione sugli Ebrei dall'Impero pagano all'Impero cristiano avvenne particolarmente sotto la dinastia Valentiniano-Teodosiana, fra il 370 e il 438 anno cui risale il codice di Teodosio II; questo ebbe il suo completamento con la codificazione di Giustiniano.

«Secondo Linder³⁶ l'evoluzione giuridica portò da un lato ad una chiara definizione degli Ebrei come comunità religiosa, senza precedenti nell'epoca pagana, con l'effetto che tutto ciò che apparteneva a questa sfera doveva essere lasciato in mano agli Ebrei (il principio³⁷ codificato da Arcadio nel 397: *Iudaei sint ob-*

³⁵ *Cod Theod.*, XVI, 1, 2 e *Cod. Iust.*, I, 1, 1 (23 febbraio 380): «Vogliamo che tutti i popoli da noi governati seguano la religione trasmessa dal divino Apostolo Pietro ai Romani».

³⁶ A. LINDER (ed), *Roman Imperial Legislation on the Jewish* (in lingua ebraica), Gerusalemme 1983; M. SIMON, *Verus Israel. Études sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1948; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, Tübingen 1973; IDEM, *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, Brescia 1981; A. M. RABELLO, *The legal Condition of the Jews in the Roman Empire*, in H. TEMPORINI - W. HAASE (edd), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Prinzipat*, XIII, II, Berlin-New York 1980, pp. 713-752; R. LANE FOX, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine*, New York 1986.

³⁷ J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, I, Paris 1914, pp. 406-407; dopo la distruzione di Gerusalemme «si les Empereurs

stricti caerimoniis suis); ma d'altro lato introdusse un'ingerenza diretta dello Stato, anch'essa senza antecedenti, nella vita delle comunità ebraiche: fu lo stesso Arcadio, l'anno successivo, a sancire il principio per cui, ad eccezione degli arbitrati su cause civili tra Ebrei, per tutto il resto sarebbero stati competenti i tribunali imperiali»³⁸.

La scomparsa del titolo di Patriarca, dell'istituzione e dei privilegi goduti presso tutti gli Ebrei dell'Impero, confermati ancora nel 404, fu decretata nel 429 da Teodosio II. Cessano con ciò per i Patriarchi o Etnarchi degli Ebrei ogni ufficio o incarico di natura pubblica o funzione di Stato, che talvolta gli Imperatori romani potevano loro assegnare con apposite costituzioni. «À l'époque païenne, ces fonctionnaires (*sc. des Juifs*) jouissaient des privilèges analogues à ceux des prêtres païens, et, à l'époque chrétienne, à ceux du clergé chrétien: privilèges analogues mais non identiques». Gli Imperatori cominciarono ad aggiungere agli arcivescovi delle Sedi episcopali maggiori prima il titolo patriarcale, non più legale per gli Ebrei (Teodosio) e poi un incarico solidale e gerarchico di responsabilità di fronte al potere imperiale, tale da assicurare l'unità della dottrina e della amministrazione ecclesiastica centralizzata di tutti i vescovi e fedeli della Chiesa Cattolica. Si è tentati di leggere in questi provvedimenti da un lato lo sviluppo ulteriore della politica costantiniana di deferenza e sostegno economico e legislativo riconosciuti fin dall'inizio all'episcopato cristiano in campo liturgico, culturale e dottrinale, dall'altro la progressiva concentrazione della direzione pubblica della Chiesa nel gruppo delle grandi Sedi, già peraltro indicato nei primi concili, gerarchico anche al proprio interno, dei cinque patriarchi cristiani, che il Codice di Giustiniano renderà garanti di fronte allo Stato Ecumenico e al suo potere politico autocratico della conservazione della fede e degli ordinati costumi di tutti i vescovi, monaci e sudditi cristiani. Al ritmo dei secoli – in modo analogo, non ovviamente identico – il potere politico dello Stato imperiale e sacrale romano sembra così ripercorrere con gli Ebrei e con i cristiani il duplice orientamento di autonomia e di controllo esercitati verso i gruppi religiosi più rilevanti ed organizzati, scegliendo nelle loro gerarchie degli interlocutori privilegiati e per tale via più omogenei al potere politico.

empêchaient ainsi aux Juifs de se reconstituer en État, avec un chef indépendante, ils leur reconnurent néanmoins, avec le temps, un chef *sui generis*, souverain sans pouvoir territorial, chef, en quelque sorte, spirituel de tous les Juifs de l'Empire"» (p. 393).

³⁸ A. SOMEKH, *Gli Ebrei a Roma durante il medioevo*, in *Roma tra Oriente ed Occidente*, XLIX Settimana del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 19-24 aprile 2001, Spoleto 2002, II, p. 221.

Nel Talmud palestinese si legge che la riforma di un solo patriarca per tutto l'Impero era retta da una regola:

«Inizialmente ciascuno conferiva da sé l'ordinazione ai propri discepoli. Più tardi si rinunciò all'ordinazione diretta e si disse: se un tribunale ordina all'insaputa del patriarca, la sua ordinazione non è regolamentare; se invece il patriarca ordina all'insaputa del tribunale, la sua ordinazione è valida. Poi si stabilì che il sinedrio ordinasse soltanto con il consenso del patriarca e che il patriarca ordinasse soltanto con il consenso del sinedrio».

L'enunciazione suona singolarmente vicina al dettato del canone 34 degli Apostoli, attestato fin dal III secolo. Esso recita infatti:

«I vescovi devono sapere chi è il loro principale (πρῶτος) e considerarlo come capo (κεφαλή) e non compiere alcunché di particolare importanza senza il suo giudizio. Ma neppure quegli faccia alcunché senza il parere di tutti (sc. i vescovi suoi suffraganei). In tale modo vi sarà unanimità (ὁμόνοια) e sarà glorificato il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo».

Prima di questo livello gerarchico sinodale i cristiani delle prime generazioni avevano però conservato il precedente uso ebraico di trasmettere l'ufficio di maestro consacrando il candidato con l'imposizione delle mani da parte di tre consacranti, come si legge negli Atti e in alcune lettere paoline. J. Z. Lauterbach notava già nel 1905 nella voce *Ordination* di *The Jewish Encyklopaedia*: «L'uso divenne una istituzione cristiana alla metà del II secolo, e questo fatto può avere indotto gli Ebrei palestinesi ad abbandonarlo»³⁹.

Altre gerarchie episcopali cristiane, a differenza di quella della "Chiesa cattolica" dell'Impero, conobbero invece dal II al IV secolo un patriarca denominato con tale nome come supremo responsabile di altri vescovi, detti κοινῶνοί – itineranti in prelature personali per adepti residenti in sedi diocesane altrui – e inoltre di una terza categoria di prelati addetti a comunità residenziali dipendenti da tali vescovi superiori; era organizzata in tal modo l'estesissima Chiesa montanista. Le comunità che seguivano l'insegnamento di Montano vivevano bensì sparse anche nelle città e nei centri abitati dell'Impero come gli altri cristiani, ma secondo Eusebio di Cesarea il loro ispiratore aveva fissato la propria residenza in due piccoli centri della Frigia, Pepuza e Timio:

«(Montano) ha chiamato Gerusalemme due paesotti della Frigia, in-

³⁹ V. PERI, *La pentarchia istituzione ecclesiale*, cit., pp. 255-260; IDEM, *Sinodi, patriarcati e primato romano*, in A. ACERBI (ed), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Atti del Colloquio, Milano 16-18 aprile 1998, Milano 1999, pp. 76-86.

tendendo fare accorrere qui gente da ogni parte; è lui che ha stabilito collettori di denaro (πρακτῆρας χρημάτων), che ha organizzato anzi un vero sistema di esazione di tributi, velando la cosa col nome di largizione; è lui che ha assegnato salari ai banditori della sua dottrina»⁴⁰.

Questi accenni polemici di Eusebio contro i Montanisti, insieme ad un'ulteriore insinuazione⁴¹, lasciano pensare che i montanisti avessero conservato tra i giudeo-cristiani loro seguaci elementi della organizzazione delle comunità ebraiche contemporanee, e tra questi il titolo di patriarca e certe funzioni di coordinamento e di unità ad esso connesse per l'intera loro Chiesa sparsa in varie regioni e tra diverse popolazioni e religioni, dall'Africa all'Asia Minore.

Fin dagli inizi del IV secolo cominciò invece ad instaurarsi una gerarchia episcopale etnica, con una liturgia nella lingua di popoli ancora pagani, viventi al di fuori dei confini militari e delle istituzioni civili ed amministrative dell'impero, ma con sovrani già disposti a permettere nei loro territori la sussistenza e la diffusione della religione cristiana, del suo culto e dei suoi ministri tra i propri sudditi ancora legati alle religioni ancestrali⁴². I Goti di Ulfila con la liturgia e la Bibbia tradotte nella propria lingua trasmisero la nuova religione agli Ostrogoti, ai Vandali, ai Burgundi, agli Svevi, agli Alemanni, ai Visigoti e ai Longobardi. Molti di questi gruppi etnici germanici poterono essere ammessi ed utilizzati come popoli federati e ausiliari dell'Impero solo dopo che i loro capi avevano adottato il cristianesimo e permesso che la Chiesa si organizzasse tra i rispettivi popoli ancora pagani. Prima che la nuova fede dive-

⁴⁰ EUSEB. CAES., *Hist. Eccl.*, V, 18, 2.

⁴¹ EUSEB. CAES., *Hist. Eccl.*, V, 16,12: «C'è qualcuno di codesti tali, a partir da Montano e dalle sue femmine, ..., il quale sia stato perseguitato dai Giudei?... Almeno una sola delle loro donne che sia stata flagellata nelle sinagoghe giudaiche o lapidata?. Nessuna mai!».

⁴² I re e i capi etnici di popoli indipendenti dall'Impero avevano coscienza di avere accolto i cristiani perseguitati o forzati all'esilio dalle autorità romane per motivi religiosi, concedendo loro libertà di culto sia prima che dopo l'assunzione del cristianesimo "cattolico" come religione dello Stato ecumenico; lo testimonia fra l'altro un passo di una lettera inserita da Eusebio nella *Vita Constantini*, 70, 2, 53, *GChS* a cura di F. WINKELMANN, Leipzig 1991: «Si vantano ora quei barbari, che in tale occasione accolsero e tutelarono in umane condizioni di esilio coloro che erano fuggiti da noi, di avere dato loro non solo la salvezza ma anche il diritto di praticare in sicurezza le proprie pratiche religiose». In realtà la tolleranza religiosa dimostrata da Stati di religione zoroastriana o ancestrale ed etnica pagana risultò maggiore di quella dell'Impero Romano verso il cristianesimo e le sue correnti, come nel medioevo i regimi islamici furono molto più tolleranti verso il culto pubblico cristiano di quanto non si sia dimostrata la cristianità medioevale verso l'Islam in Sicilia e in Spagna.

nisse la religione dall'intera etnia, sia pure nella forma ariana ereditata da Bisanzio, Ulfila era stato consacrato vescovo missionario per una Chiesa nei territori oltre le frontiere (ἡ ὑπερορία) detta di Gothia (in quanto nuova patria dei sopraggiunti Goti), sparsa e in movimento nel territorio perduto della Dacia romana e poi nella Tracia e nella Mesia, dove pure sussistevano superstiti comunità e Chiese di lingua e liturgia latina. Dagli ultimi decenni del IV secolo le due Chiese, quella dei Goti e quella dei Romani, convissero separate dall'appartenenza etnica, dalla liturgia nelle due lingue e dalle rispettive gerarchie episcopali. Nel regno italico di Teodorico e nell'Africa dei Vandali tale fatto è ben noto. Con il cristianesimo, i Goti conobbero fin dall'inizio una gerarchia episcopale etnica che faceva capo ad un primate nazionale. La natura nomade e non stanziale dei nuovi cristiani di stirpe germanica e quella residenziale ed urbana delle superstiti comunità latine conobbero pertanto la contemporanea presenza di due tipi di gerarchia episcopale: quella greco-latina di tipo imperiale coordinata ormai da secoli in una rete di sedi urbane con giurisdizione sul territorio civile circostante, ed un'altra di origine missionaria piuttosto legata al rapporto personale ed etnico dei vescovi con le varie tribù e mediante un patriarca per l'intera nazione, che rappresentava tutta la Chiesa con il principe e la sua corte mobile.

Altro patriarca, del tipo rappresentato da Ulfila, fu per gli Armeni Nerses. Secondo il IV libro della *Storia degli Armeni* (che nella forma attuale non può essere datata oltre gli anni '70 del V secolo) egli andò a Cesarea di Cappadocia per essere consacrato vescovo (nel 353) ed essere così riconosciuto come patriarca. È questo il termine che traduce etimologicamente la parola armena *hayrapet* con la quale fin dalla metà del IV secolo è designato Nerses, «capo dei vescovi» dell'etnia armena e primate di un regno e di una Chiesa organizzata al di fuori della giurisdizione civile ed ecclesiastica imperiale. Essa distribuirà in seguito la propria gerarchia episcopale su tre livelli: il καθολικός, i patriarchi e i vescovi⁴³. Nella storia armena il *Libro delle Lettere*, collezione di documenti ecclesiastici di primaria importanza, ha questo di notevole che il titolo di καθολικός, che ci si attenderebbe di veder figurare fin dall'inizio nelle lettere di Sahak il Grande, non appare di fatto che nella lettera sinodale del secondo concilio di Dwin, che si riunì nel 555. Prima il titolo di *Hayrapet*, che si potrebbe tradurre patriarca, letteralmente 'capo

⁴³ G. ULUHOGIAN, *Basilio il Grande, l'Armenia e gli Armeni*, in *Basilio tra Oriente e Occidente*, Convegno internazionale "Basilio il Grande e il monachesimo orientale". Cappadocia, 5-7 ottobre 1999, Magnano 2001, pp. 181-182; 187.

dei padri', è impiegato costantemente. Le controversie sul titolo di patriarca, che si sono già incontrate da parte armena, mostra che 'patriarca' traslitterato in armeno a partire dal greco, non era sentito come equipollente di *hayrapet*⁴⁴.

«Il titolo di καθολικός, portato dai capi delle Chiese caldea, georgiana ed armena, è considerato in genere come avente un valore puramente connotativo per una funzione gerarchica primaziale ed un'autorità coordinatrice e centrale: un vescovo che godeva di un'autorità sacra e civile più estesa ed universale degli altri. Sulla base del Libro dei Concili caldeo, che usa il termine già a partire dal concilio di Dadisho' del 410, gli si riconosce in generale un'origine all'inizio del V secolo. W. Macomber stima che il termine appaia per la prima volta nelle lettere di Bar Sauma verso il 485. Comunque sia è proprio intorno a quest'epoca che si è dovuto cominciare ad usare il titolo»⁴⁵.

Un proprio καθολικός, ossia primate riconosciuto superiore agli altri vescovi delle tribù e dei clan della nazione e dei loro capi, conobbero i cristiani siriaci di Persia diffusi fino in India con la loro liturgia derivante dall'aramaico e quelli della Georgia e dell'Etiopia.

Patriarchi, dopo Ulfila, si chiameranno anche i vescovi dei singoli gruppi etnici maggiori per il periodo delle migrazioni, ma che anche prima del loro inizio non avevano una sede stabile in un centro urbano. L'Africa dei Vandali, l'Italia dei Goti e dei Longobardi, la Spagna dei Visigoti, fino al VI secolo, conobbero anche nelle disposizioni e norme scritte di legge numerosi vescovi, appartenenti alle gerarchie episcopali delle etnie dominanti, indicati espressamente come patriarchi, e cioè con quel titolo che san Gerolamo e il codice Teodosiano ancora escludevano per qualsiasi vescovo cattolico.

«A partire dal terzo decennio del VI secolo, diverse Chiese dell'Impero, in Oriente come in Occidente, cominciarono ad assumere ed usare ufficialmente il titolo di patriarca per quei vescovi che esercitassero la propria primazia su un'intera regione ecclesiastica. Ciò è documentato per Hierapolis in Frigia, per Tiro, per Tessalonica, per Aquileia, per Milano, per Ravenna, per Lione, per Besançon, per Bourges»⁴⁶.

⁴⁴ M. VAN ESBROEK, *Primauté, patriarchats catholicossats, autocéphalies en Orient*, in M. MACCARRONE (ed), *Il primato del Vescovo di Roma nel primo millennio*, Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium storico-teologico, Roma, 9-13 ottobre 1989, Città del Vaticano 1991, p. 515.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 114-115.

⁴⁶ V. PERI, *La pentarchia istituzione ecclesiale*, cit., pp. 262-263; H. FUHRMANN, *Studien zur Geschichte mittelalterlicher Patriarchate*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für

Non si trattava più dell'uso nuovo del termine come semplice epiteto onorifico ed aggiunta ridondante alla denominazione gerarchica e canonica di alcuni arcivescovi che altri, come l'imperatore Teodosio II nella corrispondenza imperiale o i padri e altri partecipanti alessandrini al Concilio di Calcedonia cominciarono ad aggiungere e ad abbinare, nel 450-451, al titolo di vescovo di Roma spettante a Leone Magno, mentre nello stesso concilio gli alti funzionari imperiali fanno riferimento agli arcivescovi e ai metropolitani «singularum provinciarum» (ossia delle singole διοικήσεις dell'Impero) come ai «sanctissimi patriarchae». Esso intendeva esprimere, assumendo il termine in uso per alcuni vescovi ariani immigrati nelle regioni dell'Occidente, l'antica e persistente gerarchia di dignità e di superiorità ecclesiastica tra le sedi episcopali urbane e quelle dei vescovi residenti nelle metropoli e nelle tre megalopoli dell'Impero Romano. I canoni dei primi tre concili ecumenici avevano già precisato quali esse fossero e quale rapporto gerarchico dovesse tra esse essere conservato ed osservato.

La proliferazione indiscriminata e spontanea del titolo patriarcale tra gli arcivescovi e metropolitani della τάξις geografica stabilita per l'Ecumene greco-latina non rifletteva la gerarchia delle prerogative riconosciute dai concili ad alcune Chiese ed in modo ordinato e specificato a cinque di esse rispetto a tutte le altre. Intervenne qui la legislazione di Giustiniano che intese riservare il nuovo titolo di patriarca esclusivamente alle Chiese maggiori (Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme) rispettandone, nel determinarlo giuridicamente, l'ordine ecclesiastico tradizionale già recepito dai concili e specificando che questi e solo questi erano abilitati dai concili e poi autorizzati dallo Stato ad agire insieme per tutta la Chiesa Cattolica come i «patriarchi di tutta l'Ecumene» o «patriarchi ecumenici». La pentarchia dei patriarchi, col suo numero divenuto subito chiuso, definitivo e perpetuo per legge imperiale, entrò per questa via ed in questo contesto storico nel diritto e nella ecclesiologia dello Stato cristiano universale. Gli altri patriarchati così autodefinitisi spontaneamente in altre sedi metropolitiche dell'Impero videro scomparire ovunque tale titolo nella *pars Orientis*, mentre in Occidente scomparvero per i vescovi i titoli patriarcali trasmessi dalla tradizione ecclesiastica delle popolazioni germaniche e, salvo pochissime eccezioni, anche quelli assunti in proprio in un secondo tempo dalle sedi metropolitiche ed arcivescovili maggiori della Chiesa cattolica latina.

Rechtsgeschichte», 83 (1953), p. 135: «In der Zeit von 6. bis zum 9. Jh. trugen hie und da auch Bischöfe des westlichen orthodoxen Kirchenverbandes den Titel *Patriarch*».

Agli inizi del VII secolo Isidoro di Siviglia registra l'avvenuta conclusione, anche per l'Occidente latino, del processo di inclusione limitato a pochissime sedi maggiori del termine e grado di patriarca, lo stesso che fino alla fine del IV secolo era rimasto estraneo ed anzi escluso dalla gerarchia episcopale della Chiesa Cattolica. Nell'autorevole enciclopedia altomedievale il patriarca figura come il primo e superiore dei tre successivi livelli, che si erano tradizionalmente affermati nella serie ordinata degli arcivescovi, metropolitani e vescovi residenziali dell'Impero cristiano universale.⁴⁷

Nel sesto decennio del IX secolo il neoconvertito re Boris/Michele di Bulgaria, vide alternarsi in pochissimi anni sul territorio abitato dal suo popolo missioni di vescovi della Chiesa romana e della Chiesa bizantina, il cui scopo primario ed antitetico apparve subito quello di assumere in forma esclusiva la giurisdizione di tutto il clero missionario presente da tempo nella regione, espellendone quei membri che non si adeguavano alle norme canoniche e liturgiche dell'altra Chiesa. Appare comprensibile che nell'865/66 il re consultasse ufficialmente sia il patriarca Fozio che il Papa Nicola I, per sapere da loro «quot sint veraciter patriarchae», nella prospettiva di ottenere tale titolo per un vescovo da porre a capo della sua nuova Chiesa nazionale. Da Costantinopoli Boris ebbe la risposta scritta ed argomentata che nell'unica Chiesa ecumenica i patriarchi sono e possono essere solo i cinque della pentarchia. I *Responsa* del papa Romano e della sua Curia furono sostanzialmente gli stessi, almeno in quanto elencavano nominativamente, secondo i canoni, i cinque patriarchati antichi e l'impossibilità immediata di includere nella loro rosa un nuovo patriarca bulgaro. Tuttavia, per lasciare pragmaticamente aperta anche l'ipotesi gradita a Boris, Nicola I accompagna tali dati canonici definitivi e comuni con una teoria dell'apostolicità delle sedi patriarchali tale da differenziarne l'importanza e l'autorità rispetto alla Chiesa universale. «Veraciter illi habendi sunt patriarchae qui sedes apostolicae per successiones pontificum optinent, id est qui illis praesunt ecclesiis, quas Apostoli instituisse probantur, Romanam videlicet Alexandrinam et Antiochenam»; Gerusalemme non si sarebbe davvero potuta separare dalle tre elencate con questo criterio: ma a questo soccorreva l'altra teoria romana del triplice episcopato petrino su tre successive se-

⁴⁷ ISIDORI HISPALENSIS, *Etymologiarum sive originum libri*, lib. VII, 12, 5, a cura di W. M. LINDSAY, Oxford 1911, I: «Ordo episcoporum quadripartitus est, id est in patriarchis, archiepiscopis, metropolitans atque episcopis. Patriarcha Graeca lingua Summus Patrum interpretatur, quia primum, id est apostolicum, retinet locum et ideo, quia summo honore fungitur, tali nomine censetur, sicut Romanus, Antiochenus et Alexandrinus».

di, per così dire interscambiabili: ad Antiochia, Alessandria (con l'invio del "figlio" Marco) e Roma⁴⁸. Tuttavia il testo di Nicola I continua: «Constantinopolitanus autem et Hierosolymitanus antistites, licet dicantur patriarchae, non tamen tantae auctoritatis quantae superiores existunt»⁴⁹. L'idea di fondo è che, al momento della formazione conciliare della pentarchia, ad una triarchia originaria sono stati associati altri patriarchi di secondo grado, titolari di sedi episcopali promosse ad arciepiscopali o patriarcali solo in un successivo momento storico. La distinzione permetteva di rispondere con interessato possibilismo ad un'altra richiesta di Boris. «A quo autem sit patriarcha ordinandus interrogatis. Et idcirco scitote, quia in loco, ubi numquam patriarcha vel archiepiscopus constitutus est, a maiori est primitus instituendus, quoniam secundum Apostolum minus a maiore benedicitur»⁵⁰. Formoso, per quanto sappiamo, appariva propenso ad occupare egli stesso, col titolo di patriarca o di arcivescovo maggiore, un posto di primate nazionale per lo Stato bulgaro auspicato da Boris e la risposta del papa non si precludeva, almeno in via di principio, una simile operazione canonica. Ciò non toglie che questa posizione pontificia si scosta dalla dottrina tradizionale e dalla prassi canonica vigente per la pentarchia dei patriarchi ed ignora, se non altro, il fatto che nessuno dei vescovi cattolici riconosciuti con tale titolo e prerogative dalla legge imperiale giustiniana era stato istituito o consacrato storicamente da un patriarca maggiore di lui. Sembra il sintomo storico inequivocabile che la pentarchia stava cessando di essere una istituzione ecclesiale per trasformarsi in teoria canonica e teologica. Non più regolati nel loro funzionamento da norme conciliari e canoniche condivise dalle Chiese dell'Impero né garantiti in una concorde osservanza da parte dei pubblici poteri di un unico Stato cristiano conce-

⁴⁸ La teoria delle tre sedi episcopali petrine fu ripresa e modificata, con la sostituzione di Gerusalemme ad Alessandria, dal teologo francescano Pier Giovanni Olivi in una sua *Quaestio de infallibilitate Romani Pontificis* risalente all'ultimo quarto del XIII secolo ed edita per la prima volta nel 1949: M. MACCARRONE, *Una questione inedita dell'Olivi sull'infalibilità del Papa*, in A. ZERBI et alii, *Romana Ecclesia et cathedra Petri*, Roma 1991, p. 961: «Satis etiam ordo sedium beati Petri huic attestatur: nam, sicut tres erant linguae per ordinem se habentes, scilicet Hebraica, Graeca et Latina, que in titulo crucis Christi fuerunt, sic per ordinem primo sedit Petrus in Ierusalem, que erat metropolis Iudeorum, secundo in Antiochia, que tunc temporis multum primatum habebat in lingua graeca, tertio Rome, que erat caput linguae Latine: in quo ordine tanta sunt divine sapientie misteria, quod ex hoc ipso satis apparet ipsum a Deo exisse»; per l'autore medievale (p. 949) queste conclusioni si ricavano da dati di esegesi biblica adattati a situazioni storiche successive.

⁴⁹ *MGH, Epistolae aevi karolini*, IV, p. 597.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 593.

pito come ecumenico, i patriarcati o la loro pentarchia vedevano accrescersi gli aspetti nominali e formali della loro sussistenza mentre la *Pentarchieidee* o *Pentarchietheorie* era ineluttabilmente destinata a rivelarsi matrice prolifica di rivendicazioni giurisdizionali e di rivalità ecclesiastiche tanto più incompensabili in armonia consensuale quanto più astratte, preconette, rigide ed aprioristiche.

6. La gerarchia storica nella “*congregatio pontificum*”

Il processo storico che tardivamente ha condotto alla costituzione nella Chiesa cattolica di un livello o forma di governo patriarcale si è svolto tuttavia completamente all'interno di un ordine sacro riconoscibile in figure istituzionali, che fin dalla Pentecoste inaugurale a Gerusalemme comprendevano in un organico unitario i «ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio» (I *Cor.* 4,1), i ministri per grazia data da Dio per essere ministri di Gesù Cristo (cf. *Rom.* 15,16), gli «amministratori della multiforme grazia di Dio» (I *Pt.* 4,10), i pastori eletti a pascere il gregge del Signore. Nella consapevolezza “tradizionale”, condivisa e vissuta all'interno delle comunità fin dal primo secolo, una manifesta unità di fede professata e di pratiche religiose legava tali responsabili e ministri tra loro come anche nella coscienza e nei comportamenti dei fedeli. Lessico e prassi comune presupponevano il riconoscimento della continuità di un ufficio sacro universale e collettivo risalente dichiaratamente agli Apostoli e la spontanea ammissione da parte della comunità di una differenziazione di dignità, di funzioni e di autorità, nella guida dottrinale e pastorale, presso le varie componenti istituzionali del clero. «Nella persona dei vescovi, assistiti dai sacerdoti – così il Vaticano II descriverà tale originaria convinzione ecclesiale – è presente in mezzo ai credenti il Signore Gesù Cristo, Pontefice sommo, che, sedendo alla destra di Dio Padre, non cessa di essere presente alla *congregatio* dei suoi pontefici» (*LG*, 21).

La formula collettiva, ripresa nel passo, ricorre in una citazione di Leone Magno. Fin dalla terminologia antica, introdotta per ribadire la continuità del corpo episcopale con il primo Pontefice teandrico rimasto vivo e attivo in esso in una forma arcana ma reale, come quella eucaristica, la *congregatio sacerdotum* si connota come gerarchia unitaria, ma differenziata e specificabile in uffici e compiti sacramentali, di santificazione, di insegnamento, di direzione, di coordinamento, di ispezione del Popolo del Nuovo Testamento nella sua peregrinazione storica verso il riguardo metastorico e celeste. Nel 256, in un sinodo provinciale di

Cartagine, Cipriano precisava lo statuto di esercizio concorde caratteristico di questa sacra congregazione:

«Nessuno di noi si è costituito vescovo di vescovi, o costrinse i suoi colleghi alla necessità di adeguarsi facendo ricorso ad un terrore tirannico, dal momento che ogni vescovo conserva la sua facoltà di giudizio fin dove arriva la sua libertà e potestà, così come non può essere giudicato da un altro come egli stesso non può giudicare un altro»⁵¹.

L'affermazione, piuttosto che escluderla, conferma la sussistenza di un potere decisionale e cogente di giudizio e di indirizzo dottrinale e pastorale superiore e comune come anche di una necessità di obbedienza, che oltrepassano e comprendono le facoltà di ogni singolo componente, anche all'interno del gruppo episcopale; ma ribadisce che in regime cristiano e canonico essi non possono esercitarsi ed attuarsi se non nella mutua carità e nel consenso, a differenza dei modelli di potere della società civile. È il modo di esercizio, non soltanto la natura dell'autorità o le disposizioni morali personali dei suoi detentori, che differenzia in modo sostanziale il potere sacro cristiano da qualsiasi potere profano.

L'unità sacrale della gerarchia cattolica, nota a Gerolamo alla fine del IV secolo appare già connessa in una interna gerarchia di grado, di ministeri e di funzioni, che non conosceva, anzi respingeva, un titolo ed una istanza di governo patriarcale: «Apud nos Apostolorum locum (*sc.* il primo) episcopi tenent; apud eos (*sc.* i montanisti) episcopus est tertius»; *praesbyteri* e *diaconi*, con l'adattamento fonetico e la traslitterazione delle rispettive voci greche, individuano nella lingua e nella coscienza della Chiesa cattolica latina di quell'epoca gli altri gradi discendenti del medesimo ministero sacerdotale. Patriarca poi, perfino per il gergo giuridico delle leggi romane profane, era titolo supremo della gerarchia degli Ebrei nel mondo. Due secoli dopo, alla fine del VI secolo Isidoro di Siviglia fotografa, nella stessa linea, la persistenza consapevole dell'unità episcopale gerarchicamente distribuita al suo interno nel solidale vertice ecclesiastico: «ordo episcoporum quadripartitus est, id est in patriarchiis, archiepiscopis, metropolitibus atque episcopis». Il precedente grado superiore, prima definito come episcopale, rimane unitario, ma appare

⁵¹ *Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis rebaptizandis*, in *S. Thasci Caecilii Cypriani Opera omnia* (CSEL, III,1 a cura di G. HARTEL), Wien 1868, p. 436: *Necque enim quisquam nostrum episcopus se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adegit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium, tamquam iudicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum iudicare».*

diversificato in una rosa ordinata e gerarchica di dignità e di funzioni, che Leone Magno descrive appunto come *congregatio pontificum*.

L'evolversi e l'accrescersi del lessico cristiano, fino a diventare culturalmente tipico per il clero ed i fedeli di una determinata sfera storica di inculturazione e per la società profana circostante compresa in essa, investe anche le funzioni propriamente sacerdotali, proprio come tali funzioni istituzionali e comunitarie si modificano ed appaiono relative agli ambienti geopolitici e ai tempi in cui ogni Chiesa vive. Nel caso dei patriarchi il fatto appare con particolare evidenza, ma per le scienze storiche, documentarie e fenomenologiche esso è registrabile in qualunque altro settore e manifestazione della vita religiosa. Seguire la storia delle parole tipiche della lingua cristiana, nel loro caratterizzarsi ed evolversi, è indispensabile per raggiungere la percezione culturale delle realtà istituzionali e spirituali passata nella coscienza linguistica collettiva in ogni epoca ed ambiente. Le stesse note di unità, santità, cattolicità⁵² ed apo-

⁵² Per collocare storicamente la formazione del concetto di cattolicità in base al quale la Chiesa diffusa nell'Impero greco-romano si definiva ufficialmente e si configurava istituzionalmente come cattolica, sarà interessante ricordare che i concreti modelli di universalità culturale con i quali essa dovette confrontarsi, per distinguersene e configurarsi un proprio modello concreto di cattolicità, erano quelli romano e quello ebraico. La concessione selettiva della cittadinanza romana, e delle connesse prerogative giuridiche ed economiche, alle *élites* provinciali e nazionali del vasto Impero estendeva un'universalità di diritto alla minoranza allargata dei *cives* romani rispetto ai membri delle altre comunità municipali o etniche: con lo spagnolo Rutilio Namaziano si poteva dire di Roma: *Fecisti patriam diversis gentibus unam... dumque offers victis proprii consortia iuris, Urbem fecisti quod prius Orbis erat* (*De reditu suo*, I, 63-66); e i confini geografici coincidevano con quelli raggiunti dall'espansione reale del sistema militare, politico e culturale romano. Gli schiavi ed i popoli estranei al sistema politico imperiale non rientravano in questa concezione di universalità.

Altra è la concezione dell'universalità ebraica, per cui ogni ebreo, nel mondo del I-III secolo, è consapevole di godere di una cittadinanza etnico-religiosa, la quale si aggiunge a quella del territorio, del popolo o della città cui appartiene. Scriverà Filone d'Alessandria che la *Ἰουδαϊκὴ πολιτεία* è una *καθολικωτέρα πολιτεία*, una cittadinanza ideale più universale di quella patria (*Legatio ad Gaium*, 193-194). Spiegando l'origine della diaspora, specificherà: «Gli Ebrei sono così numerosi che una sola terra non basta a contenerli. Per questo motivo appunto hanno preso dimora in moltissimi paesi tra i più fiorenti d'Europa e d'Asia, nelle isole e nel continente. Essi considerano loro città madre la Città Santa, dove sorge il tempio consacrato all'Altissimo, ma tengono in conto di patria le città in cui abitano per eredità trasmessa loro dai padri, dai nonni, dai bisnonni e antenati ancora più lontani, le città in cui sono nati e sono stati allevati» (*In Flaccum*, 43). Tutti gli Ebrei d'Asia sono accomunati nel bene e nel male a tutti gli Ebrei d'Europa. Se un punto della diaspora è colpito, ne risentono tutti gli altri; ma se è colpita Gerusalemme, le ripercussioni sull'intera cosmopoli spirituale di Israele sono tanto più gravi ed insanabili. È questo l'argomento chiave della lettera di Agrippa a Caligola: «Gerusalemme è la mia patria ed è la

stolicità della Chiesa, che tanto i primi simboli della fede che le più antiche preghiere liturgiche tramandarono e registrarono come originarie e proprie dell'annuncio cristiano, e pertanto indispensabili per riconoscere anche esternamente, nella fede, la continuità e la genuinità cristiana di ogni comunità ecclesiale storica, sono state recepite e comprese dai cristiani all'interno delle situazioni culturali, rispetto alle quali dovevano affermare l'originalità e insieme la sostanziale rispondenza del mistero cristiano alla condizione storica degli uomini. Il dogma dell'Incarnazione regola come uno statuto arcano l'economia concreta e storica che sostiene la vita e la comunione anche visibile della Chiesa nel mondo. La sua continuità non può dedursi o comprendersi adeguatamente soffermandosi sulle singole parole o formule verbali o concetti astrattamente enucleati ed assunti una volta per tutte, ma impropriamente applicati, nel caso di fatti e realtà istituzionali o culturali, a situazioni databili sia cronologicamente che geopoliticamente. Prima di una *Pentarchieidee* e di una *Pentarchietheorie*, già una *Patriarchenidee* o una qualsiasi ideologia canonica sui patriarchi possono bensì costituire un'interessante oggetto di indagine storica, ecclesiologicamente illuminante, ma appena in modo indiretto. Il classico attributo "ecumenico", assegnato concordemente in precise epoche ed aree storiche a certi concili e a determinati patriarchi, appare dichiaratamente espresso in funzione dell'Ecumene: una realtà culturale, politica, geografica, concettuale caratteristica dell'Impero romano, prima e dopo l'adozione della religione cristiana cattolica come religione dello Stato imperialista universale.

Gli Atti degli Apostoli, le lettere paoline e quelle "apostoliche", specie quelle la cui paternità e la cui datazione redazionale appaiono oggi più sicure e condivise dagli studi esegetici, permettono di precisare l'epoca e le regioni in cui dei termini comuni alla *koiné* greca, già adottati in un proprio uso dall'ebraismo ellenistico con un valore tipico e riferiti a vocaboli, concezioni o istituzioni religiose giudaiche, sono stati in un secondo tempo adottati ed adattati nella lingua in uso delle nuove comunità ecclesiali in un'accezione ulteriormente modificata, e più tecnica anche rispetto a quella ebraica contemporanea, e in modo sempre più stabile e diffuso. I termini chiave in questione sono quelli di ἀπόστολοι, ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι e διάκονοι, entrati a far parte della terminologia che indicava gli appartenenti all'organizzazione del nuovo clero cri-

città madre non solo della Giudea, ma anche della maggior parte degli altri paesi, a causa delle colonie che essa ha mandato in epoche diverse nelle terre confinanti ... e in terre lontane» (*Legatio ad Gaium*, 281-282): C. KLAUS, *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, Napoli 1967, pp. 158-159.

stiano e l'interna gerarchia ed estensione delle funzioni sacre esercitate dai suoi componenti.

In tutta la diaspora ebraica il luogo di raduno, per la lettura in comune e il commento della Legge sotto la guida degli "anziani", si chiamò sinagoga, e fin dal primo secolo numerose sinagoghe esistevano anche come edifici pubblici nelle megalopoli e metropoli dell'impero, ad Alessandria, a Roma e in altre grandi centri e perfino a Gerusalemme, dove il culto propriamente detto si svolgeva tuttavia nel Tempio, almeno fino alla sua distruzione. Ma verso la fine dello stesso secolo, nell'Impero greco-romano, i luoghi di raduno e di culto dei "cristiani" si chiamarono "chiese", anziché "sinagoghe". Un'analogia sostituzione di un termine con uno diverso anche se quasi sinonimico per la lingua ellenistica profana, non avvenne invece per altri termini istituzionali della vita religiosa e comunitaria ebraica della diaspora, che conosceva, anche nelle leggi greco-romane, accanto agli ἀπόστολοι e ai πρεσβύτεροι gli *archisynagogi* e il *patriarcha* o *ethnarca* (Nassi).

Il modo di esprimersi attribuito a Pietro, in cui dagli Atti appare nota ed ammessa la consapevolezza di essere il primo dei "Dodici", apostoli e testimoni del Signore risorto, permette di registrare la convinzione ormai comune che quel ruolo storicamente unitario non escludeva per molti aspetti i "presbiteri", chiamati ad essere vescovi (ἐπισκοπεῖν), sorvegliando e guidando il gregge del Signore dopo essere stati investiti di tale sacro ministero mediante il rituale dell'imposizione delle mani. L'Apostolo, o il redattore contemporaneo della lettera, li definiva *συνπρεσβύτεροι* senza che ciò confondesse le differenze di funzioni e di autorità che i tre termini implicavano per indicare la guida concorde ed unanime della Chiesa. I primi concili ecumenici, nei secoli seguenti, descriveranno tale guida in un lessico già prettamente cristiano, come διοικεῖν, οἰκονομεῖν, μεγαλ ἔσθαι ἐν ταῖς ἐκκλησιαστικαῖς πράγμασιν, secondo le prerogative di ciascun detentore e responsabile dell'autorità nella Chiesa di Dio.

Un passo paolino (I *Cor.* 15, 5-7; cf. *Atti* 2, 37; 5, 29) mostra che mentre i Dodici restavano intesi in seno alla comunità come gli Apostoli per antonomasia, la Chiesa estese presto lo stesso termine anche ad altri apostoli, come Mattia, scelto, cooptato e sussunto «dopo gli Undici» nel rango del loro apostolato (ὁ τόπος τῆς ἀποστολῆς). Ma un prevalere del significato di funzione rispetto a quello di appartenenza ad un gruppo chiuso fece sì che anche altri fossero altrimenti ammessi nella categoria col nome di apostoli, noto d'altronde anche alla terminologia e all'organizzazione ebraico-ellenistica. Così Paolo o Barnaba (*Atti* 14,14; I *Tim.* 2, 5), pur definendo se stessi con detta qualificazione decisero, di pre-

sentarsi alla Chiesa di Gerusalemme e segnatamente «agli Apostoli e presbiteri» per sottoporre loro le questioni nate nelle comunità giudeo-cristiane ellenizzate di Antiochia ed Iconio (*Atti* 15, 2)⁵³, mentre a Mileto Paolo convocò i “presbiteri” di Efeso (*Atti* 20, 28-29) e con l'imposizione delle mani costituì diversi “presbiteri” a capo di comunità ecclesiali di diverse regioni (*Atti* 14, 23; *Tito* 1, 5). La I Lettera a Timoteo, restando aperte le fondamentali questioni sulla paternità e data effettiva di redazione, conferma in ogni caso che una ἐπισκοπή di natura sacra e gerarchica cristiana opera nelle città dell'impero senza che il perdurare del nome e di qualche funzione possa automaticamente identificarla nell'analogia figura “episcopale” ebraica. Il riconoscimento di una gerarchia episcopale costituita con autorità sacrale, con scelta ed imposizione delle mani, nella guida dottrinale e pastorale del gregge appare presto evidente per l'episcopato cristiano, e risulta tale da comportare al proprio interno anche una funzione di coordinamento e di unità a livello generale, universale.

Semplificando molto da una bibliografia sterminata, si può dire che nella terza parte del I secolo, ed in particolare dopo la guerra romano-giudaica e la distruzione di Gerusalemme, i tre termini, con le translitterazioni latine di *apostoli*, *episcopi* e *praesbyteri* avevano assunto tra i cristiani un significato ecclesiale e sacrale tipico, con un valore istituzionale e dottrinale specifici e ben riconoscibili rispetto al loro uso e ricorso sia nella lingua profana ed amministrativa, sia soprattutto in quella delle istituzioni e funzioni sacrali e giurisdizionali ebraiche espresse in una terminologia ellenizzata.

La I Lettera di Clemente e la *Didaké* riflettono la fase successiva, quella che il Fahey chiama della seconda generazione⁵⁴. In essa determinate funzioni, come l'apostolato e l'episcopato, appaiono ormai legate anche come denominazione alle figure istituzionali propriamente cristiane preposte a garantire la continuità attuale della fede e del culto sia in seno alle Chiese locali “cattoliche” (verticale) che in collegamento e coordinamento con le altre Chiese, impiantate in altre città dell'Impero o anche in regioni poste al di là dell'Ecumene civile e politica greco-romana, manifestando viva coscienza storica (orizzontale) dell'unità anche visibile in atto tra loro.

⁵³ I *Cor* 15, 5-7: «Apparso a Cefa, poi ai Dodici, quindi a Giacomo, poi a tutti gli apostoli».

⁵⁴ M.A. FAHEY, *The Catholicity of the Church in the New Testament and in the early Patri-
stic Period*, in *The Local Church and Catholicity*, Acts of the International Colloquium. Sala-
manca, Spain, April 2-7, 1991, in «The Jurist», 52 (1992), 1, pp. 44-70; qui cit. pp. 51-57.

Il modo stesso di narrazione della Pentecoste negli Atti degli Apostoli (*Atti 2, 5-12*) rivela la coscienza che il nuovo annuncio si estendeva agli Ebrei venuti a Gerusalemme «da tutte le nazioni della terra», nelle quali per lingua e cultura si era integrata la diaspora giudaica, allargando con il proselitismo la propria fede ed etica religiosa anche ad individui di quelle popolazioni. Parti, Medi, Elamiti ed abitanti della Mesopotamia non sono indicati secondo le province e le città dell'Impero. In queste ultime, a partire da Roma ed Alessandria, ma anche nella stessa Gerusalemme e ad Antiochia, esistevano, tutelate per legge da uno *status* civile e politico speciale, comunità e sinagoghe ebraiche; così nelle città greche dell'Asia Minore visitate da Paolo. Tra il I secolo a. C. e il II secolo d. C. le comunità ebraiche stabilite in queste Nazioni e popoli esterni all'Impero conservarono strutture di collegamento e di coordinamento etnico e religioso diverse da quelle delle comunità ebraiche della diaspora orientale, molto influenzate dai regimi urbani e municipali e dall'organizzazione civile imperiale in genere. Le comunità di Alessandria e di Roma vi svolgevano un ruolo di guida più generale anche nella rappresentanza presso le autorità centrali greco-romane, esercitata per tutta la religione e il culto ebraico praticato nelle altre città e province. Per le comunità cristiane, sempre più nettamente parallele e divise nella diaspora rispetto a quelle ebraiche nell'ultimo quarto del primo secolo, e soprattutto dopo la distruzione di Gerusalemme, la gerarchia di coordinamento e di unificazione della nuova famiglia religiosa vide riconosciuto ai vescovi delle sedi urbane principali anche un ruolo di unificazione, di coordinamento e di rappresentanza per tutta la Chiesa dell'Impero, simile a quello che vi avevano altrimenti svolto le principali comunità ebraiche, come quella di Roma e di Alessandria o dell'Antiochia dei Seleucidi. Solo i vescovi delle prime di queste due sedi, con un significativo arcaismo, hanno conservato fino ad oggi al vescovo titolare, come proprio, l'antico epiteto ellenizzato di derivazione aramaica, quello di Papa. Un loro ruolo più universale ed autorevole per il mantenimento e la tutela concreta e storica della stessa fede e dello stesso indirizzo morale di tutte le Chiese faceva riferimento a tutto il territorio dell'Impero attraverso i contatti con i vescovi delle Chiese costituite nelle varie città, il cui quadro complessivo e gerarchico corrispose spontaneamente, fin dal tempo delle missioni apostoliche paolina e petrina in Occidente, all'organizzazione amministrativa e civile dello Stato ecumenico. Vissuto nella prassi ecclesiale interna, prima ancora che si ponesse la possibilità di trattare globalmente con l'autorità imperiale uno statuto legale di sussistenza religiosa e pubblica, come era avvenuto per gli Ebrei, tale ruolo, gerarchicamente praticato tra le Chiese nella loro vita interna, ap-

pare già strutturato e riconosciuto⁵⁵ al punto che il primo concilio “ecumenico” di Nicea poté riconoscerlo come tradizionale e pienamente spettante alle tre Chiese di Roma, Alessandria ed Antiochia.

Anche tra i cristiani diffusi oltre i confini dello stato romano la originaria necessità di garantire con concreti rapporti l’unità nella fede professata e nel proprio culto attraverso una guida istituzionale episcopale unitaria e coerente fu presente fin dagli inizi, proprio come essa era stata e rimase presente per gli Ebrei viventi tra quei popoli, ad esempio a Babilonia e nell’impero dei Parti e poi nell’impero persiano sassanide. In queste regioni il collegamento con un’autorità religiosa ed etnica centrale si era organizzato intorno ad un patriarca, o etnarca, capace di assicurare un concreto collegamento con le comunità sparse sul territorio e i loro organi dirigenti, i sinedrii, organizzandosi prevalentemente su base etnica e culturale, rispetto a quella culturale ed urbana prevalente invece per gli Ebrei “ellenisti” dell’Impero romano. Proprio tra le chiese cristiane diffuse in queste regioni, in seno a nazioni o regni etnici diversi, si affermano all’inizio del IV secolo delle figure di vescovi primati nazionali, chiamati patriarchi o κοινωνοί καθολικοί, sia tra gli Armeni che i tra i Georgiani, i Copti o gli Etiopi quindi tra i Goti e le etnie germaniche nelle loro fasi di migrazione e vita nomadica e, prima ancora, tra gli adepti della diffusissima chiesa cristiana montanista. Tali primati o patriarchi etnici assumevano un ruolo di guida ed un ministero di coesione in mezzo ai vescovi di popoli divenuti cristiani in una situazione di cristianità caratterizzata dalla solidarietà etnica e linguistica, piuttosto di quella politica e culturale prevalente tra i cristiani delle Chiese dell’Impero romano. Il ruolo di garanzia dell’unità di fede e di culto assicurato da questi patriarchi o primati faceva riferimento ai sovrani divenuti cristiani di ciascun popolo, collegando gerarchicamente gli altri vescovi etnici spesso non residenziali, ma uniti dalla liturgia e predicazione nelle lingue nazionali. Appare chiara la differenza con la rete gerarchica di sedi cattedrali urbane, territorialmente stabilite nel quadro culturale e civile dell’Impero romano con una liturgia in greco o in latino per tutti i popoli residenti, alla ricerca di una condizione legale e generalizzata di esistenza pubblica, simile almeno a quella che avevano ottenuto gli Ebrei nei secoli precedenti.

⁵⁵ J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris 1956; IDEM, *L’épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l’Église*, Paris 1963; IDEM, *L’organisation ecclésiastique aux deux premiers siècles de l’Église*, in *Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica secc. II-IV*, Milano 1970, pp. 55-83.

Ricostruire, per quanto è possibile, la genesi e l'evoluzione concreta e storica di un istituto patriarcale nelle diverse Chiese e della sua fisionomia costantemente legata ad un rapporto privilegiato con il potere politico cristiano conduce ad impostare in termini nuovi l'annosa questione circa il suo carattere costituzionale o meno in termini ecclesiologici. Le categorie teologico-canoniche di uno *ius divinum* nettamente separabile da uno *ius ecclesiasticum* appaiono inadeguate nella considerazione e definizione assoluta di realtà e di concezioni ecclesiali tutte inevitabilmente relative e mutevoli nella loro affermazione storica. Un dialogo ecumenico che vi si riallacci, invocando il medesimo principio, assolutizzato tuttavia in epoche e situazioni diverse della storia della Chiesa, è destinato a legare la perseguita ricomposizione dell'unità ad un irraggiungibile e contrapposto ideale di "ritorno" alle origini, che per chi lo auspica e persegue si configura ed immagina culturalmente come la restaurazione impossibile ed astorica di uno stadio passato della vita della Chiesa. Anche se vissuto e manifestato in comune, esso è stato inequivocabilmente segnato dalle circostanze storiche irripetibili delle diverse epoche.

Il metodo scientifico moderno non conduce tuttavia lo storico della Chiesa al relativismo o all'agnosticismo diffusosi in tanta parte dello storicismo moderno prima di dare luogo a nuove ventate di irrazionalismo e di fondamentalismo ideologico. Un autore ortodosso eminente, il p. John Meyendorff, lo asserì con chiarezza nella vasta produzione teologica e storica. In particolare lo scriveva nel 1989 alla fine dell'opera *Imperial Unity and Christian Divisions*:

«Ogni teologia si serve invariabilmente dell'imperfetto linguaggio umano, ma nella Chiesa Cattolica e per il potere dello Spirito di fede, la varietà delle terminologie (e delle lingue e dei linguaggi. NdR) può esprimere in modo adeguato l'unica Tradizione apostolica vivente... La Tradizione, che include il cambiamento storico, deve inoltre mostrare almeno un certo grado di consistenza e di continuità specialmente con il periodo dei concili ecumenici, quando a dispetto di problemi e tensioni, Roma e l'Oriente erano capaci di trovare criteri comuni per risolvere le difficoltà che sorgevano tra loro. Lo studio della storia della Chiesa sarebbe privo di senso se non includesse la ricerca di principi ecclesiologici consistenti e permanenti, custoditi come in un reliquiario nella Sacra Tradizione, ma spesso nascosti dalle 'tradizioni degli uomini'. In questo senso la storia della Chiesa è lo strumento indispensabile per ogni qualificata ricerca di una teologia dell'unità cristiana»⁵⁶.

⁵⁶ W. MEYENDORFF, *Imperial Unity and Christian Divisions*, cit., pp. 376, 379-380; V. PERI, *Le storie della Chiesa e il recupero della prospettiva ecumenica* in «Orientalia Christiana Periodica», 57 (1991), pp. 11-25.

I patriarchi e la pentarchia costituiscono un caso privilegiato ed antico degno di essere iscritto, come qui si è tentato, in una storia della Chiesa intesa a raggiungere, quanto più possibile e con metodo positivo, il permanere nel tempo della coscienza storica unitaria che la Chiesa conserva di sé e della propria missione nel mondo, nella fedeltà anche visibile alla propria Tradizione vivente e vissuta. La distinzione tra la comunione invisibile e la comunione visibile dell'unica Chiesa appare catechisticamente elementare ed ovvia, ma diventa metodologicamente capitale richiamarsi al momento di definire l'oggetto specifico di indagine per una storia della Chiesa, che in quest'ultima si proponga di registrare e valutare solo gli aspetti concreti e storici – fatti, insegnamenti e concezioni – tutti intimamente connessi con la sua condizione temporale, o, se si vuole, inerenti al suo statuto di esistenza nell'economia dell'Incarnazione. L'organizzazione gerarchica patriarcale nella forma storica pentarchica può descriversi in questa luce come un'espressione gerarchica e storica particolare della comunione visibile. Chiesi pubblicamente a p. John Meyendorff, quando l'inveterata ed immancabile questione del primato papale e della pentarchia affiorò in un congresso storico-ecumenico del 1989, a Firenze, se riteneva che la pentarchia potesse considerarsi semplicemente una delle successive forme concrete e storiche, riconosciute come operanti e sancite di volta in volta dall'insieme cattolico delle Chiese, nella celebrazione concorde dei concili ecumenici come rispondenti alla struttura ecclesiale vigente e conformi all'unica fede e alla Tradizione. Di epoca in epoca, la gerarchia episcopale unitaria dell'unica Chiesa di Cristo, destinata a estendersi pacificamente in una sacra geografia da un confine all'altro della terra, appare infatti costituzionalmente chiamata a strutturarsi e a distribuirsi nella comunione visibile a diversi livelli organici e scalari di sacra autorità e responsabilità davanti a Dio fino al suo vertice, il Capo risorto, il Figlio entrato a fare parte della famiglia storica degli uomini. Di "diritto divino", come suole ancora esprimersi l'ecclesiologia cattolica, non sarebbero allora il numero, storicamente aperto e che finora ha sempre storicamente incluso anche il vescovo di Roma; o le denominazioni storiche, geografiche, etniche o canoniche, necessariamente modificabili, dei singoli ministeri di guida e di governo delle Chiese regionali conciliarmente organizzate: ma piuttosto la loro interna unità e distribuzione gerarchica, anche visibile e verificabile, conservata per divina ed immutabile consegna dall'unica Chiesa, nei luoghi e nei tempi della storia. Tra lo stupore di molti teologi ed ecumenisti presenti, delle diverse Chiese e Confessioni, Padre Meyendorff, considerato giusta-

mente un ortodosso intransigente sulla Tradizione, rispose laconicamente che una simile formulazione lo trovava perfettamente consenziente⁵⁷. Tuttavia una moderna concezione, teologicamente autonoma, della storia della Chiesa non appariva ancora la più diffusa tra i teologi in genere e tra il personale ecclesiastico delle Chiese addetto alle trattative ecumeniche.

⁵⁷ V. PERI, *Sinodi, patriarcati e primato romano dal primo al terzo millennio*, in A. ACERBI (ed), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Atti del Colloquio, Milano, 16-18 aprile 1998, Milano 1999, pp. 51-97; qui cit. pp. 79-82.

Abbreviazioni:

C S E L *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum...*, Vindobonae

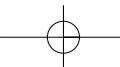
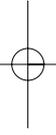
G Ch S *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Leipzig

Documenti del Concilio Vaticano II:

L G costituzione *Lumen Gentium*

O E decreto *Orientalium Ecclesiarum*

U R decreto *Unitatis Redintegratio*



OVIDIO CAPITANI

CARDINALI E “PLENITUDO POTESTATIS”:
UNA DIFFICILE DISPUTA TRA I SECOLI XIII E XIV

Nel 1969 appariva per i tipi Vallecchi di Firenze un libro di Giuseppe Alberigo, che, in una retrospettiva più che trentennale, può ben dirsi pionieristico: per i problemi che poneva, per le soluzioni che enunciava, per la reazione, anche critica, che suscitava: avrete tutti capito che intendo riferirmi a *Cardinalato e collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo*¹. Il mio intervento si collocherà nel quadro di quel libro, ma per l'aspetto specifico della definizione e della circostanza della natura del governo della Chiesa in periodo di eccezionalità; limiterò pertanto le mie considerazioni alle argomentazioni del dibattito che si accende nel corso degli anni 1295-1303, nel momento della ben nota querelle insorta a proposito della rinuncia di Celestino V e degli scritti dei Colonna e di altri che a quella rinuncia si opposero *post eventum*. Darò per nota quella che in giurisprudenza si suol chiamare la “linea di fatto” e mi soffermerò – per il tempo ristretto a disposizione – sulla linea di diritto, che è poi quella ideologica.

Il sorgere di una «frage» sulla partecipazione del cardinalato al governo della Chiesa è stata prevalentemente vista nella prospettiva di una crescente collegialità nella gestione del potere e come un ridimensionamento – specialmente nel sec. XIII avanzato – del principio della *plenitudo potestatis* riconosciuta al papa. È cioè stato visto come un segno positivo e progressivo: progressivo nel senso di innovatore. I parametri storiografici generali, pertanto, entro i quali il fenomeno si inscriveva,

¹ Le note saranno limitate alla semplice individuazione di fonti ed opere citate nel testo, sperando l'autore di riprendere in altra sede l'argomento, di cui si va occupando da qualche tempo. Il testo riproduce esattamente quanto è stato letto nel corso del convegno dedicato all'amico; G. ALBERIGO, *Cardinalato e collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo*, Firenze, Vallecchi, 1969.

restando sostanzialmente inalterati, erano letti – e ciò poteva e, giustamente, doveva essere una novità – come acquisizione storicamente documentabile di un’immagine diversa da quella che, sempre con riferimento ad una determinata storiografia ecclesiastica, in specie italiana, era stata diffusa di una sostanziale monoliticità del papato. La prova migliore era data dalla circostanza che i teologi, nel periodo anzidetto – XIII ex/XIV in – erano “teologi di netto orientamento romano e filopapale”, quali cioè tendono a fare del romano pontefice il fulcro della loro visione della Chiesa, di cui preferiscono sottolineare soprattutto l’aspetto giuridico istituzionale. È la considerazione su questi teologi si iniziava, appunto nel 1969, con il celeberrimo Egidio Romano e la sua trattazione *De renunciatione papae*, che oggi noi leggiamo nella buona edizione dell’Eastman e che fu specificamente commissionata al teologo dallo stesso Bonifacio VIII, non scritta nell’eco della rinuncia di Celestino V.

Ho di recente insistito sulla circostanza che, per una corretta valutazione del dibattito dottrinale (giuridico/ecclesiologico) suscitatosi intorno a quella rinuncia è essenziale stabilire la cronologia della pubblicistica correlativa². Non solo Egidio Romano non è il primo a scendere in campo, ma, attraverso documenti che sono pervenuti sino a noi, lo è Pietro di Giovanni Olivi, che interviene sin dal 1295 nella lettera a Corrado da Offida, quando la polemica circa l’abdicazione di Celestino V si è già accesa: una polemica strettamente collegata con l’atto di rinuncia che consente all’Olivi di riaffrontare non esclusivamente e non precipuamente il problema della posizione del cardinalato in seno al governo della Chiesa, ma quello di tutti gli organi di quel governo, a cominciare dal papa, in una prospettiva di funzionalità generale, un tema che, proprio con riferimento alla *plenitudo potestatis*, era stato affrontato anche da Bonaventura: non solo le opinioni erano divergenti circa il rapporto *plenitudo potestatis*/cardinali, ma esse erano databili almeno dai tempi di Ugucione ed inoltre le prospettive dei vari teologi, nel sec. XIII, non possono essere valutate prescindendo dai diversi orientamenti che emergono con l’ingresso nel dibattito della ecclesiologia francescana³. Per di-

² J.R. EASTMAN, *Papal Abdication in Later Medieval Thought*, Lewiston-Queenston-Lampeter 1989; IDEM, *Aegidius Romanus. De Renunciatione papae*, Lewiston-Queenston-Lampeter 1992; per valutazioni concernenti tematiche qui toccate, rimando a O. CAPITANI, *La polemica antibonifaciana*, in *Jacopone da Todi*, Atti del XXXVII Convegno Internazionale, 2000, pp.127-148.

³ Una rapida sintesi delle posizioni dei teologi francescani più importanti nel sec.XIII

re che Ugucione, Baziano (non Bassiano), Vincenzo Ispano, Raimondo di Peñafort o i loro futuri avversari tra i quali spiccano Egidio Romano e Giovanni di Andrea affrontano certamente – e i primi indipendentemente dalla rinuncia di Celestino V – la tematica e la problematica del rapporto papa/cardinali all'interno della discussione sull'ampiezza e natura della *plenitudo potestatis*, ma con una finalità diversa, se si vuole più tecnica, rispetto a quella di personalità di teologi e canonisti quali Bonaventura e, soprattutto, Pietro di Giovanni Olivi. Il mancato approfondimento della natura della *plenitudo potestatis*, infatti, porta Ugucione – e con lui parrebbe specialmente Baziano, per quanto se ne può sapere – a non risolvere operativamente il dilemma che si era sempre posto: a chi dovesse essere fatta la rinuncia. Se ai cardinali, come si era da tempo d'accordo, poteva l'atto essere considerato su basi soggettive, se avveniva solo per dichiarazione da parte del papa (unico giudice, chioserei, del *Si expedire, alias peccaret* di Alessandro III) o con qualche maggiore garanzia se fatto di comune accordo⁴. Ma restavano grossi ostacoli all'operatività – e quindi all'assunzione di una più risentita posizione nel regime di governo da parte dei cardinali – del meccanismo di rinuncia o di deposizione: Baziano non può esimersi dall'invocare il *defectus superioris*, per cui tutto viene affidato alla sola coscienza individuale del pontefice, cui non è moralmente lecito agire per motivi che ignorino l'utilità della Chiesa, nemmeno avvalendosi della *plenitudo potestatis*. Ma chi giudica della coscienza del papa?

Ancora una volta, il cane si mordeva la coda e certamente queste prese di posizione – si noti che c'era anche Raimondo di Peñafort – non sembra possano essere assunte come segno di una sensibile progressione dell'autorità cardinalizia. E ciò perché l'arbitro del governo della Chiesa e dei suoi meccanismi restava inequivocabilmente il papa, stante la non chiara soluzione che si dava al contesti lessematico-potestativi *papa/cardinales* e *papa/plenitudo potestatis/iurisdictionis*. Sino a quando *iurisdictionis* restava concetto iponimico di *plenitudo potestatis*, in quest'ultima, che rimaneva del papa e solo a lui spettante, restava inglobata anche *iurisdictionis*. La quale pertanto veniva ad essere connessa con una caratteristica

si veda in proposito in O. CAPITANI, *Figure e Motivi del Francescanesimo medievale*, Bologna 2000, pp. 31-45

⁴ Per Ugucione e gli altri canonisti/teologi a proposito del rapporto papa-cardinali, si veda, oltre a G. ALBERIGO, *Cardinalato*, cit., *passim*, J.R. EASTMAN, *Papal Abdication*, cit., pp. 107 ss. Per le valenze semantico/giuridiche del rapporto si rimanda a P. COSTA, *Jurisdictionis*, Milano 2002, con Introduzione di chi scrive.

esclusivamente propria del papa, a fornirne, per così dire, una parte coesenziale alla persona, che non poteva essere comunque identica o inferiore a quella dei cardinali. A questo punto – siamo ancora nella prima metà del sec. XIII – la discussione sembra ad un punto di stallo: la questione posta dalla rinuncia di Celestino V e dalla successiva denuncia colonnese dell'impossibilità di una rinuncia di un papa, anche se fatta dinanzi ai cardinali, come in effetti avvenne presenti gli stessi cardinali Colonna, che avrebbero, il 15 giugno 1297, peraltro con buona dose di ipocrisia, dichiarato di essere stati «*decepti*», come gli altri cardinali, quella questione fa esplodere nuovamente e con conseguenze nuove il problema del contesto lessematico-potestativo *papa/plenitudo potestatis/cardinales*⁵. Non interessa a questo punto stabilire se, ribaltando la propria posizione, i Colonna volessero, ad un anno esatto dalla morte di Celestino V e a due anni e mezzo dalla solenne rinuncia di Pietro di Morrone, riaccogliere una posizione “uguccioniana”, restrittiva del potere di intervento e della necessità di assenso dei cardinali, in quello che sarebbe stato il loro primo documento di accusa – il cosiddetto manifesto di Lunghezza. Non ho alcun dubbio che i Colonna agissero in modo opportunistico, poiché essi avevano non solo eletto Bonifacio, ma accolto la dichiarazione di rinuncia di Celestino che tutta la storiografia accetta essere stata quella che poi apparì nel *Liber sextus* di Bonifacio – ma non certo l'originale che “è andato perduto” – in una forma che forse merita un attimo di indugio⁶. La *Constitutio* – si badi «*constitutio*», non bolla – è un autentico capolavoro giuridico-politico. Bonifacio VIII mette in bocca al predecessore, d'accordo con i cardinali e mentre è a capo della Chiesa, che «*auctoritate apostolica statuit et decrevit Romanum pontificem posse libere resignare*». C'è l'accordo dei cardinali, ma la costituzione stabilisce che d'ora in poi il papa possa liberamente – e cioè senza consenso previo dei cardinali – rinunciare al trono. E ciò «*ne statutum eandem in recidivam disceptionem ulterius deduci contingat*». Assolutamente coerente con questa presa di posizione sarà la glossa di Egidio Romano, allorché, chiedendosi se sia comunque necessario l'assenso dei cardinali per l'abdicazione: se c'è – con quello del papa, s'intende – la rinuncia è valida; se non c'è, ma il papa la vuole, essa è valida, poiché «*non oportet quod tot requirantur*

⁵ Per la posizione dei Colonna e i loro scritti contro Bonifacio si rimanda all'ampia trattazione di J. COSTE, *Boniface VIII en procès*, Roma 1995, nella parte dedicata ai preliminari del processo vero e proprio, che si tenne dopo la morte di Bonifacio. Ma cfr. anche O. CAPITANI, *La polemica antibonifaciana*, cit., *passim*.

⁶ P. HERDE, *Celestino V in Enciclopedia dei papi*, II, Roma 2000, pp. 467 ss.

ad destruendum quot ad construendum». Il papa quindi poteva agire liberamente, anche in una questione di così grande importanza. Ci si può le-gittimamente chiedere se alla luce di quanto in modo assolutamente cur-sorio si è detto, si compri una sostanziale assunzione di maggiori re-sponsabilità di governo da parte del cardinalato, anche in occasione del-l'abdicazione di Celestino V o se invece la portata della *plenitudo pote-statis* sia rimasta sostanzialmente non scalfita.

Ma – si è detto – c'è la posizione di Bonaventura e, soprattutto, quel-la di Olivi, che precede la promulgazione della *Constitutio* bonifaciana e precede il trattato di Egidio Romano, scritto per espressa volontà di papa Caetani. Pochi, essenziali richiami, in questa sede dovrebbero bastare a convincerci di due cose:

1) all'Olivi ed alla sua ecclesiologia premeva mostrare che il funzio-nalismo del governo della Chiesa non poteva in nessun modo essere identificato con forme di paralisi di ogni giudizio sul papa;

2) che mai l'Olivi – come è stato ancor oggi creduto e rimando ad un recente saggio di Enrico Forni, ottimo conoscitore di cose oliviane⁷ – abbia ceduto a compromissioni, a opportunismi, a timori personali.

La prima osservazione che dobbiamo fare è che – ben prima di Egi-dio Romano e con ben altra prospettiva – Olivi spezza ogni equivoco circa l'iponimia di *iurisdictio* rispetto a *plenitudo potestatis*, poiché la *potestas* stessa si divide in *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*: se *plenitudo potestatis* del papa tende semanticamente a fondersi con *pote-stas iurisdictionis* del papa medesimo, ciò non ha nulla a che fare con la *potestas ordinis*, che nel papa, come nel vescovo, come nei sacerdoti – e quindi nei cardinali – ha la stessa natura. Essa è indelebile, ma non è un attributo indelebile della persona del papa, come lo sarebbe un sacra-mento. Il sacramento del papa non esiste: e perciò si può parlare di un papa eretico, che rimane sacerdote, ma non può avere giurisdizione. Non si può in tal modo porre la questione già ricordata del *superioris defec-tus*, perché i cardinali possono ricevere l'abdicazione del papa perché egli non è a loro superiore solo in virtù di un attributo giuridico, che è mobile e funzionale alla Chiesa. Si esplicita, in tal modo, il contesto bo-naventuriano *ecclesia /plenitudo potestatis*. Si comprende allora che, ben al di là del caso specifico rappresentato dalla rinuncia di Celestino V o, se si vuole, della trattazione precedente la metà del sec. XIII e di cui si è detto, che presenta molte caratteristiche di un dibattito accademico,

⁷ A. FORNI, *Pietro di Giovanni Olivi di fronte alla rinuncia di Celestino V*, in «Bullet-tin dell'Istituto Italiano per il Medioevo», 99/1 (1993), pp. 117-157, in specie pp. 118-119.

senza un concreto riscontro nella storia della Chiesa recente, la possibilità di rinuncia al papato diventa elemento di forza dell'argomentazione per la effettiva possibilità di portare in giudizio un papa. Olivi è esplicito in proposito:

«cardinales gerunt vicem superioris in eligendo papam et in preceptorie cogendo ipsum consentire electioni et in ipsum consecrando et in eius renunciationem acceptando. Si autem papam propter aliquod crimen deponerent, credo quod hec depositio potius modum renuntiationis haberet quam iudicarie condemnationis, nec differret a simplicibus renuntiatione nisi solum pro quanto referretur ad crimen commissum».

Non possono esservi dubbi sull'assimilazione totale della rinuncia ad una condanna di deposizione. Si dirà che in tal modo Olivi paragonava gli accertati difetti di Celestino V ad altrettanti *crimina*: ma ciò non è vero. Le ragioni per cui ci si induceva alla rinuncia sono altrettante fattispecie o di reato (eresia, malversazione, corruzione dello stato generale della Chiesa, simonia etc.etc.) o di incompatibilità (difetti fisici, insipienza, debolezza di carattere, follia). Né tale assimilazione poteva essere interpretata come superiorità del giudicante sul giudicato:

«...dicendum quod renuntiare non est actus exigens superioritatem super persona renuntiante, sed solum libertatem; nam unusquisque liber potest renuntiare iuri suo, nisi ad illud sit superiori suo astrictus, quod quidem sepe fit propter bonum commune, quod prefertur bono privato»;

ma nel caso di Celestino V, stante la sua rinuncia, non obbligata – e perciò compiuta da papa e liberamente – non v'erano certo motivazioni di “bene comune” che potessero opporsi. Tutt'altro!

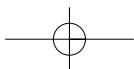
Si capisce allora come per Olivi fosse del massimo interesse che non ci si ostinasse a condannare la rinuncia di Celestino V, sulle cui implicanze – in quanto rinuncia – l'Olivi stesso andava costruendo il suo schema di procedimento accusatorio per una eventuale casistica reale. Non è questa la sede per affrontare da questo diverso punto di vista un problema estremamente complesso: ma consentitemi di opinare che dietro le ipotesi di possibili reati, quelle che abbiamo chiamato le varie fattispecie criminose o di incompatibilità, non la figura di Pietro di Morrone si andava delineando, ma un meccanismo che si sarebbe potuto adattare a chi – ma Olivi era ormai morto – sarebbe stato portato in processo.

Se ciò è plausibile, l'atteggiamento oliviano non si spiega nè come incongruo, nè come ambiguo, nè come ingeneroso e insensibile verso gli Spirituali, come si è pur ripetuto anche in tempi non lontani da Livario Olier, da Lidia von Auw e da uno dei nostri migliori conoscitori del

mondo francescano quale è e rimane Giovanni Miccoli⁸; nè si tratta, come fine precipuo di quell'atteggiamento, di promuovere una maggiore partecipazione di governo dei cardinali, la cui funzione, al più, viene riempita di contenuti giudiziari specifici in casi specifici. Quanto da quella funzione si sarebbe potuto dedurre non costituiva il porro *unum necessarium* per Pietro di Giovanni Olivi.

Ho finito: se a queste considerazioni si è potuti giungere lo si deve in gran parte alle problematiche sollevate oltre trent'anni fa da Giuseppe Alberigo, che anche per questo rispetto si è reso ben meritevole della nostra storiografia sulla storia della Chiesa medievale, che – e lo dico sconsolatamente – mi sembra che, soprattutto fuori d'Italia, si stia avviando verso i tranquilli e soporiferi campi della mera e rasserenante descrittivistica.

⁸ G. MICCOLI, *La Storia religiosa in Storia d'Italia*, Torino 1974, 2, 1, pp. 789-790. A p. 791, si parla senza esplicito riferimento ad Olivi di «clima torbido, fatto di tenaci resistenze, di mascheramenti tattici, di attese miracolistiche slegate da ogni iniziativa umana».



CARLO DELCORNO

LA PREDICAZIONE E IL GOVERNO
DELLA CHIESA MEDIEVALE

Uno sguardo al celebre Cappellone degli Spagnoli in Santa Maria Novella può dare un'idea esatta di come fossero intesi i rapporti tra predicazione e governo della chiesa (ma meglio sarebbe dire della intera società) a metà del Trecento. Nella parete detta della *Via veritatis* Andrea da Firenze delinea sulla destra la Chiesa, che è concretamente rappresentata dalla cattedrale (Santa Maria del Fiore): schierati lungo la parete esterna sono il papa, l'imperatore, il cardinale, il vescovo, il cavaliere e via via i rappresentanti di tutti i ceti e gli stati della società. Sul lato sinistro, in uno spazio non protetto dal muro della cattedrale, stanno gli increduli e gli eretici, che si confrontano con i Frati Predicatori: Pietro Martire discute con gli eretici, Tommaso d'Aquino squaderna un libro dinanzi ad un altro drappello di nemici della verità; più al centro san Domenico incita i cani bianchi e neri, i *domini canes*, ad attaccare i lupi, gli eretici, che insidiano il gregge delle pecore, gli sprovveduti e semplici fedeli. Nella fascia superiore della parete sono rappresentati, a sinistra giovani che si godono la vita in un giardino, danzando e ascoltando musica; al centro invece si vede un penitente ai piedi del confessore, e poco sopra ancora san Domenico che avvia il penitente verso la porta del Paradiso¹. L'affresco illustra in modo molto efficace e diretto alcune linee fondamentali della pastorale lanciata dal Concilio Lateranense IV, più di un secolo prima: si potrebbe dire che visualizza il canone 21 (*Omnis utriusque sexus*) sull'obbligo della confessione annuale; e il canone 10 che richiama la necessità della predicazione al popolo, esortando i vescovi ad assumere collaboratori idonei, che di fatto sarebbero stati i frati Mendicanti. Nell'affresco, se mai, vi è una forte sottolineatura della tendenza controversistica

¹ M. MEISS, *Pittura a Firenze e Siena dopo la peste nera*, Torino 1982, p. 152; J. GARDNER, *Andrea di Bonaiuto and the Chapterhouse Frescoes in Santa Maria Novella*, in «Art History», II (1979), pp. 109-114. J. POLZER, *Andrea di Bonaiuto's Via Veritatis*, in «Art Bulletin», LXXVII (1995), pp. 262-289.

che contraddistingue l'ordine dei Frati Predicatori. L'immagine dantesca del torrente che percuote «ne li sterpi eretici»² rimanda ad una ben radicata tradizione liturgica e omiletica: nel discorso per la Traslazione di san Domenico, tenuto a Bologna nel 1267, Bartolomeo da Breganze contrappone Francesco «fluvius pacis» a Domenico «torrens inundans, domus sapiencie et gratie»³. La controversia antiereticale, spesso congiunta con la polemica contro la corruzione del clero, è la premessa di una vastissima campagna di predicazione penitenziale, che investe e regola tutti gli aspetti della vita religiosa e sociale. Bartolomeo da Breganze, vescovo di Vicenza, rappresenta la Chiesa come il luogo della penitenza, e invita i prelati a prendere la guida del mondo laicale con la parola e con l'amministrazione dei sacramenti; ma preliminarmente a questa iniziativa dovrà essere la lotta sia contro gli eretici («Lugdunenses et Evaldenses et Leoniste qui transalpinant et maria transeunt... ut aliquem de romana Ecclesia convertant ad sectam suam»), sia contro il clero corrotto e ipocrita⁴. Non occorre insistere sulla violenza con la quale Antonio da Padova, negli anni immediatamente seguenti al Lateranense IV, aggredisce gli eretici e contemporaneamente i prelati corrotti («falsi prophetae, latrones et homicidae»), conniventi con un potere civile tirannico, nemico delle libertà della Chiesa⁵. Sulla controversia antiereticale e sui libri dell'inquisitore esistono eccellenti studi. In questa linea di ricerche non manca neppure l'attenzione, sia pur saltuaria, per la predicazione: quella degli eretici⁶, e quella contro gli eretici. Tuttavia manca una ricognizione sistematica dei sermonari medievali, dai quali si può sperare di ricavare una quantità notevole di informazioni non solo sui luoghi comuni della controversia, che erano diffusi per quel tramite nella cultura media degli uditori, ma

² Pd. XII, 99-100 («si mosse/ quasi torrente ch'alta vena preme;/e ne li sterpi eretici percosse»). L'immagine era consueta nella predicazione del tempo: C. DELCORNO, *Cadenze e figure della predicazione nel viaggio dantesco*, in «Lecture Classensi», 15, Ravenna 1986, pp. 41-60, in specie pp. 55-57.

³ *Biblioteca Civica Bertoliana di Vicenza*, ms. G.6.9.16, f. 140rb.

⁴ BARTOLOMEO DA BREGANZE, *I Sermones de Beata Virgine (1266)*. Introduzione ed edizione critica di L. GAFFURI, Padova 1993, p. CXXXV.

⁵ G. CRACCO, *Chiesa e Antichiesa nei "Sermones" antoniani*, in A. POPPI (ed), *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*, Padova 1982, p. 419; A. RIGON, *Antonio e il minoritismo padano*, in *Dal Libro alla folla. Antonio di Padova e il francescanesimo medioevale*, Roma 2002, pp. 21-45.

⁶ Si veda ad esempio P. BILLER, *The Preaching of the Waldensian Sisters*, in «Heresis», XXX (1999), pp. 137-168.

anche su concrete situazioni storiche⁷. La letteratura antieretica, come è noto⁸, delinea due immagini per certi aspetti contraddittorie dell'eretico, disprezzato in quanto *rusticus, illitteratus*, cioè privo della cultura necessaria per leggere e spiegare le Scritture;⁹ ma anche temibile *commentator* del libro sacro, *sapiens in litteris*. La rappresentazione tendenziosa e grottesca dell'eretico ignorante si serve di un linguaggio aggressivo, degno dei grandi poeti giocosi e realistici di quei secoli. È appena il caso di ricordare le tirate di Antonio da Padova contro *rustici, sutores, pelliparii*, ripetute da tanti altri predicatori, da Bertoldo di Regensburg¹⁰ a Giordano da Pisa, che se la piglia coi matti "calzolaiuoli, pillicciaioli" che si impicciano di esegesi biblica¹¹. Le due diverse immagini dell'eretico si alternano nei sermoni di Servasanto da Faenza, forse il più interessante e significativo predicatore francescano del secondo Duecento, attivo a Firenze, nel convento di S. Croce¹². Egli rammenta il grosso ingegno degli ereti-

⁷ L'interesse per questa documentazione non manca peraltro nelle relazioni di due recenti convegni: *The Role of the Dominicans in the Medieval Inquisition* (Roma, Università Pontificia San Tommaso, 23-25 febbraio 2002); *San Pietro Martire da Verona domenicano (1200ca.-1252)*, (Milano, Santa Maria delle Grazie, 24-26 ottobre 2002).

⁸ Cf. L. PAOLINI, *Italian Catharism and Written Culture*, in P. BILLER - A. HUDSON (edd), *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge 1994, pp. 83-103, in specie p. 84; P. BILLER, *Northern Cathars and Higher Learning*, in P. BILLER - B. DOBSON (edd), *The Medieval Church: Universities, Heresy, and the Religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff*, Cambridge 1999, pp. 25-53, in specie p. 48.

⁹ Si vedano le pagine fondamentali di H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, Bologna 1970, in particolare pp. 24 ss.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 23-25.

¹¹ Si veda il mio studio su *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze 1975, p. 50; IDEM, *Esegesi biblica e predicazione di Giordano da Pisa*, in «Sincronie», IV, fasc. 7 (2000), pp. 85-98, in specie p. 87.

¹² Per la biografia L. OLIGER, *Servasanto da Faenza e il suo "Liber de virtutibus et vitiis"*, in *Miscellanea F. Ehrle. Scritti di storia e paleografia*, Roma 1924, I, pp. 148-189; C. FRISON, *Fra Servasato da Faenza predicatore francescano del XIII secolo*, in «Studi Romagnoli», XXXIX (1988), pp. 301-315. Per la tradizione manoscritta e a stampa V. GAMBOSO, *I sermoni festivi di Servasanto da Faenza nel codice 490 dell'Antoniana*, in «Il Santo», XIII (1973), pp. 3-88; IDEM, *I sermoni "De communi" e "De proprio sanctorum" di Servasanto nei codici 520 e 530 di Assisi*, *ibidem*, pp. 211-278. Cito i sermoni di Servasanto dall'incunabolo stampato a Reutlingen nel 1485 sotto il titolo *Sermones de tempore et de sanctis ac de communi sanctorum Ventura Bona docentis seraphici et nunc sancti doctoris Bonaventure Ordinis Minorum sacrosanctaeque Romane ecclesie Cardinalis reverendissimi a sanctissimo papa nostro Sixto huius nominis quarto canonisati in presentia domini gratiosi Comitis Eberhardi senioris de Wirtenberg et de monte Pelligardo dominica in albis Anni millesimoqua-*

ci¹³, e irride gli stolti che, attirati dall'apparenza di santità degli ipocriti, si affidano in questioni di fede a gente, che certo non consulterebbero a proposito della loro vigna: «credunt pellipariis de scientia altissima et de anima sua quibus non crederent de vinea sua»¹⁴. Ma il sospetto e la preoccupazione per un nemico culturalmente agguerrito fa capolino in altri passi, dove si mette in guardia soprattutto contro le persone anziane, probabilmente i *perfecti*. Nella domenica XXI dopo Pentecoste, passando dal *regulus*, il dignitario di corte, del quale parla il vangelo del giorno (*Erat quidam regulus cuius filius infirmabatur Capharnaum*, Io 4, 46), a tutt'altro *regulus*, cioè il serpente basilisco, egli ragiona del veleno eretico. Come insegnano i libri sulla natura degli animali, i serpenti maschi sono più velenosi delle femmine, e gli adulti sono più pericolosi dei giovani, e più forte è il veleno di quelli che vivono nei boschi che non di quelli che strisciano lungo i corsi d'acqua. «Sic», conclude il predicatore, «et per omnia heretici plus nocent masculi quam femine heretice, et magis antiqui quam iuvenes, et amplius illi qui videntur magis religiosi et magis pallidi et ieiuno magis afflicti». Insidiosi e devastanti come basilischi sono «maiores nostri et hereticorum episcopi», i quali uccidono direttamente chi li avvicina e raggiungono anche le persone lontane con i loro emissari: «omnes sibi approximantes inficiunt et sepe remotos per interpositas personas occidunt»¹⁵. Nel sermone di Pentecoste Servasanto allude molto chiaramente all'illegittima chiesa dei paterini, che non ha origine apostolica, ma discende da Mani: «Paterniani non sunt apostoli. Ergo si manum imponunt alienum officium sibi usurpant [...] Quis paternianus unquam successit alicui apostolorum? Nam ipsorum primus constat quod fuit ille pessimus Manicheus qui nec apostolus fuit nec apostolis successit, immo apostolis in omnibus contradixit»¹⁶. Un altro punto di

dringentesimi octuagesimisecondi. Come è noto il sermonario, attribuito a s. Bonaventura, è opera di Servasanto. Cfr. V. GAMBOSO, *I sermoni festivi*, cit., pp. 28-29. Per la sua importanza nella storia della educazione francescana cf. B. ROEST, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Leiden, 2000, il cap. VII (*Preaching: Cornerstone of the Franciscan Educational Project*).

¹³ Nel sermone di Settagesima, sul versetto *Omnes quidem currunt sed unus accipit bravium* (1 Cor 9, 24), si insiste sulla cecità degli eretici, sulla loro ottusità: «Hereticos decipit intelligentie ebetudo [...] Currunt heretici ad bona inania, quamvis intendant currere ad bona divina: decipit enim eos fides falsa» (*sermo xxxvi*, f. g 6vb).

¹⁴ *Sermo xvii, De sancto Stephano* (f. d 3rb).

¹⁵ *Ibidem*, f. B 4ra.

¹⁶ *Sermo lxxix, In festo Penthecosten* (f. q 2rb).

battuto dalla letteratura antieretica riguarda i miracoli e il martirio, che propriamente sono concessi solo ai veri fedeli¹⁷. I miracoli degli eretici sono apparenti, nota Servasanto nel sermone per santo Stefano «Hereticorum credulitas falsa nullis unquam fuit miraculis approbata, imo aperte a Deo miraculis est reprobata [...] Ista miracula que fidem sequuntur veram nunquam ullus hereticorum fecit. Ergo nullus unquam veram fidem habuit»¹⁸. Un altro predicatore duecentesco, Ambrogio Sansedoni, riprendendo un luogo comune dell'agiografia dei primi secoli cristiani¹⁹, oppone i martiri veri, che spesso buttati nel fuoco, ne escono illesi, agli eretici, che non scampano alla prova: «sicut videmus quod faciunt multi eretici qui dant se igni et nihil eis prodest nisi quod comburuntur. Et dic quomodo nunquam fuerunt liberati ab igne sicut sancti et sancte antiquitus»²⁰. Questo tipo di predicazione controversistica o antieretica assume diverse connotazioni nel Quattrocento, quando il concetto di eresia tende ad includere gran parte dei fenomeni considerati devianti.²¹ I predicatori dell'Osservanza francescana, in particolare Bernardino da Siena e i suoi continuatori, esercitano un controllo molto duro sui Fraticelli e sugli Hussiti, e in generale sul mondo della marginalità, «the social underworld» per dirla con Franco Mormando²²: l'idolatria animistica precristiana e la stregoneria. Il più fermo nella repressione è Giacomo della Marca, il quale interpreta tutti questi fenomeni come manifestazione di un'antichiesa. A questo proposito è significativo il ricordo, inserito nel sermone *De sortilegiis* (*Sermones Dominicales*, 27) della strega di San Severino delle Marche, la quale induce i paesani non solo a pratiche su-

¹⁷ P. BILLER, *Northern Cathars*, cit., p. 35.

¹⁸ *Sermo xvii*, cit., f. d 3va.

¹⁹ A. ROUSSELLE, *Miracoli e persecuzione*, in S. BOESCH GAJANO - M. MODICA (edd), *Dai segni alla storia*, Roma 2000, p. 87.

²⁰ Dominica in Quinquagesima, sul versetto *Si linguis hominum loquar et angelorum* (*Biblioteca Comunale di Siena*, ms. T IV 7, f. 46 v). Per un più ampio commento a questo testo rimando al mio studio *Forme dell'exemplum in Italia*, in *Ceti, modelli, comportamenti nella società medievale (secoli XIII-metà XIV)*, Diciassettesimo Convegno Internazionale di Studi del Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia 2001, pp. 305-336, in specie pp. 314-315.

²¹ Questa tendenza si rivela già con la bolla *Super illius specula* di Giovanni XXII, del 1326, nella quale eresie e pratiche magiche sono poste sullo stesso piano. Cf. M. MONTESANO, «*Supra aqua et supra ad vento*». *Superstizioni, maleficia e incantamenta nei predicatori francescani osservanti (Italia, sec. XV)*, Roma 1999, pp. 111-112.

²² F. MORMANDO, *The Preacher's Demons. Bernardino da Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago 1999.

perstizioni, ma addirittura ad abbandonare le parrocchie per riunirsi in una nuova chiesa costruita «in campestribus»²³.

La predicazione, nel suo aspetto più consueto, si presenta come un governo dei laici, degli individui e dei gruppi confraternali, richiamati instancabilmente alla penitenza; ed è questa ampiezza del programma pastorale che giustifica la trattazione dei più disparati temi sociali, politici ed economici. Soprattutto gli Osservanti francescani hanno un progetto di «ricomprensione della società nei termini di un recupero di una unità» in pericolo, come rilevava Capitani proprio nel discorso introduttivo di un convegno su Iacopo della Marca²⁴. Qui non vi è tempo neppure per un cenno a questa dimensione storica della predicazione, del resto ben nota ormai agli studiosi del Medioevo. Meno nota, e meno frequente, è la predicazione rivolta ai prelati, ai chierici e ai religiosi: una predicazione interna, insomma, dove i problemi della programmazione e del governo della Chiesa sono più esplicitamente affrontati. Mi limito a ricordare alcune classi o tipi di questa predicazione al clero, cominciando dai sermoni rivolti ai cardinali in conclave. Ne sono un esempio eccezionalmente interessante quelli tenuti dal cardinale Odo di Châteauroux agli elettori del lunghissimo conclave di Viterbo, apertosi alla morte di Clemente IV e durato dal 1268 al 1271. È possibile che questi 26 sermoni, come ritiene Fortunato Iozzelli, fossero detti nella cattedrale di Viterbo, dove i cardinali si riunivano per la Messa prima di iniziare i lavori²⁵. Odo non poteva lasciar passare l'occasione per lamentare lo stato in cui versava la Chiesa a causa delle lacerazioni all'interno del conclave tra filoangioini e filoimperiali («Moveant ergo corda nostra vulnera ista et ad pacem et concordiam inducantur»)²⁶. Il versetto tematico *Stetit Iesus in medio eorum* (Lc 24, 36) è interpretato come un invito alla ricerca della mediazione; il predicatore si

²³ S. IACOBUS DE MARCHIA, *Sermones Dominicales*, introduzione, testo e note di R. LIOI, OFM, Falconara M. 1978, I, p. 422 (*sermo 27. Dominica XL^e De Sortilegiis*): «Mulier malefica que fecit edificari ecclesiam in campestribus, ad quam in festis currebant circum habitantes de castris, dimissis ecclesiis parochialibus, ad mercata et ad coriandum».

²⁴ O. CAPITANI, *L'Europa del Quattrocento. L'inserimento di Giacomo della Marca nella vicenda storica del '400, tra papi, crisi conciliare, osservanza e Bernardino da Siena e Giovanni da Capistrano*, in S. BRACCI (ed), *San Giacomo della Marca nell'Europa del '400*. Atti del Convegno internazionale di studi. Montepreandone, 7-10 settembre 1994, Padova 1997, pp. 13-32, in specie p. 29.

²⁵ F. IOZZELLI, *Odo da Châteauroux. Politica e religione nei sermoni inediti* (Deputazione Abruzzese di Storia Patria. Studi e Testi, fs. 14), Padova 1994, p. 119. Vedi ora A. CHARANSONNET, *L'université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, tesi di dottorato discussa all'Università di Lione (2 ottobre 2001) (direttore di tesi: N. Bérion).

²⁶ F. IOZZELLI, *Odo da Châteauroux*, cit., p. 121.

spinge addirittura a delineare la personalità del futuro pontefice, il quale potrebbe essere anche di mediocre intelligenza e di scarsa cultura. Dio, infatti, permette che la Chiesa sia guidata da persone «minus sufficientes», purché si ricordino che il papa ha sempre bisogno del consiglio di tutti: «Permittit etiam hoc ut non sit scisma in corpore ecclesie romane et etiam aliarum ecclesiarum, ut non sit discordia inter papam et cardinales, inter ecclesiam romanam et alias ecclesias»²⁷. Il papa, aggiunge in un altro sermone, è simile al fanciullo di cui parla il profeta Isaia (11, 6): *Habitabit lupus cum agno et pardus cum edo accubabit, vitulus et leo et ovis simul morabuntur et puer parvulus minabit eos*²⁸. Non meno interessante è la predicazione tenuta dai vescovi al clero, soprattutto nei sinodi: un tipo di sermone tempestivamente inserito nelle raccolte *ad status* preparate nel Duecento²⁹. In questi schemi omiletici si ripetono alcuni punti essenziali della nuova pastorale, lanciata dal Concilio Lateranense IV, insistendo sulla dignità e sulla santità del prelato, e soprattutto sulla sua dottrina effusa attraverso la predicazione. La necessità di accordo tra vita e parola, tra *facere* e *docere*, e la polemica contro l'ipocrisia sono un necessario aspetto di questi discorsi, che tengono sullo sfondo alcuni ben noti passi neotestamentari³⁰. Basti ricordare uno dei sermoni *In synodis* del francescano Gilberto di Tournai, che prende l'avvio dal versetto *Mundamini qui tractatis vasa Domini* (Is 52, 11), e si articola in tre punti, riguardanti dignità, utilità e santità del ministero sacerdotale («*dignitas respectu Domini, utilitas respectu proximi, sanctitas respectu sui*»)³¹. L'eccellenza sociale dei prelati è in funzione del loro ministero: essi sono vasi preziosi che invitano ad apprezzare il contenuto: «*Sicut enim tabernarii vina sua venalia exponunt in suis vasis ut homines alliciant solo visu, sic Dominus pastores*

²⁷ *Ibidem*, p. 122.

²⁸ Il versetto è scelto per *thema* della *Exhortatio ne quis murmuret vel indignetur si aliquando minus sufficiens in summum pontificem assumatur* (*sermo lxxij*), *ibidem*, p. 244.

²⁹ Le raccolte più importanti sono quelle di Iacopo da Vitry, Gilberto di Tournai e Umberto di Romans. Cf. N. BÉRIOU, *Les sermons latins après 1200*, in B. M. KIENZLE (ed), *The Sermon*, Turnhout 2000, pp. 390-39. Il *sermo V ad prelatos et alios sacerdotes* di Iacopo di Vitry è in parte edito da J.G. BOUGEROL, *La Papauté dans les sermons médiévaux français et italiens*, in Ch. RYAN (ed), *The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities 1150-1300*, Toronto 1989, pp. 247-275, in specie pp. 250ss.

³⁰ Soprattutto Act 1,1 (*Coepit Iesus facere et docere*), e Mt 5, 19 (*Qui autem fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno celorum*). Sull'uso di quest'ultimo versetto mi sia concesso di rinviare a *La "predica" di Tedaldo*, in «Studi sul Boccaccio», XXVII (1999), pp. 55-80, in specie p. 62, n. 17.

³¹ *Bibliothèque Nationale de France (BNF)*, Lat. 9606, f. 61rb-vb. Segue un altro modello di sermone per il Sinodo sul versetto *Venite filii, audite me, timorem Domini docebo vos* (Ps 33, 12).

eligit ut ex eorum aspectu et conversacione homines alliciantur ad bonum». La loro utilità è duplice, in quanto contengono Dio in due modi, nel cuore e sulle labbra: «in corde per devotionem ... in ore per predicacionem»³². La loro santità è condizione necessaria all'efficacia della parola «ut talis sit prelati vita qualis doctrina Heb 6 [1] ad perfectionem Christi feramur qui scilicet cepit facere et docere [Act 1, 1]». Schemi di predicazione per i sinodi non mancano neppure nei sermonari duecenteschi³³, ad esempio in quello attribuito al domenicano Martino di Troppau³⁴. Nel sermone più ampio, che ha per *thema* un noto versetto della prima epistola di Pietro (*Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis*) l'eccellenza del sacerdozio è illustrata sotto tre punti di vista, quegli stessi sui quali si intrattiene Gilberto di Tournai: la dignità dell'ufficio, la purezza della vita e l'utilità dei fedeli. Se queste sono le qualità attribuite da san Pietro ai suoi vicari, a maggior ragione devono essere le caratteristiche dei sacerdoti moderni: «[Beatus Petrus] scripsit premissa verba, ipsos ostendens commendabiles in tribus, videlicet in officii dignitate, cum dicit *regale sacerdotium*, in vite puritate, cum subdit *gens sancta*, in subditorum utilitate, cum addit *populus acquisitionis*... Predicta enim tria que illos prelatos commendabiles reddunt, sunt et modernis prelati necessaria: ut videlicet sit in eis officii dignitas, vite puritas, et subdi-

³² La predicazione non deve pascere di vento, ma essere utile e fruttuosa: «Adducite Christum, scilicet quem inducere debetis in corda hominum ferendo frumentum predicationis ne impleatur in eis illud Osee [12 1]: *Effraym pascit ventum, et sequitur estum; tota die mendacium et vastitatem multiplicat*». Un eco di questa predicazione sinodale è nella invettiva di Beatrice (*Pd*, XXIX, 106-107 «si che le pecorelle, che non sanno, /tornan del pasco pasciute di vento»).

³³ Un esempio significativo di questa predicazione è il *Sermo ad prelatos et generaliter ad omnes curam animarum habentes* di Odo da Châteauroux, pubblicato e studiato da F. IOZZELLI, *Cardinali, legati e cura animarum in alcuni sermoni di Odo da Châteauroux*, in A. CACCIOTTI - P. SELLA (edd), *Revirescunt chartae. Codices documenta textus. Miscellanea in honorem fr. Caesaris Cenci OFM*, Roma 2002, pp. 881-957. Questo testo, nel quale si insiste non tanto sui rapporti gerarchici tra chierici e laici, ma sul *ministerium*, sulla sollecitudine per i fedeli, che si attua nei sacramenti e nella predicazione, è buon campione di una serie non trascurabile di sermoni di grandi prelati.

³⁴ Nel codice Lat. 3301A della BNF (ff. 273va-276va) si danno due sermoni per il Sinodo: *Vos estis genus electum* (1 *Pe* 2, 9), *Pastor bonus* (1o *Io* 10, 11); e si rimanda ad altri quattro modelli per la predicazione quaresimale o per i santi, che si possono adattare a questo argomento: *Est puer unus* (1o *Io* 6, 9), *Beatus es Symon Bariona* (Mt 16, 17), *Ipse assistens pontifex* (Heb 9, 11), *Solem in potestatem diei* (Ps 135, 8). Per la descrizione e la tavola dei contenuti cfr. *Catalogue Général des manuscrits latins*, V, Paris 1966, pp. 114-129. Su questa raccolta, e sugli *exempla* che la completano A.E. LEBOURGEOIS, *Le Promptuarium exemplorum de Martin le Polonais, o.p. (+ 1278). Edition critique et commentaire*, in *Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 2002*, Paris 2002, pp. 117-123. Ringrazio N. Bériou e la dott. Lebourgeois che mi hanno gentilmente segnalato questa pubblicazione.

torum utilitas... Hec tria si recte habeantur tota vita clericalis habetur»³⁵. Martino Polono alterna le lodi del grado sacerdotale³⁶ alle accuse contro i cattivi prelati. Molti pretendono di avere la dignità clericale senza avere le altre due qualità, cioè la purezza di vita e la dottrina necessaria per essere utili ai fedeli; e perciò ricorrono alla simonia «ceca cupiditate seducti, non curant qualiter officii dignitatem, sive in ordinibus sive in beneficiis, intrans, dyabolica symmonia ipsos adiuvante»³⁷. Non è da meravigliarsi se la vita dei prelati è tutt'altro che monda: «O quam pauci sunt qui non dico una fornicatione, sed una muliere sunt contenti. Ymo quot etates in plerisque, tot uxores. Prima enim repudiata, secunda mortua et tertia, quartam superducunt et quintam: et sic a iuventute usque ad senectam et senium peiores sunt laycis»³⁸. Ancor più gravi sono le conseguenze, se si considera il terzo aspetto della vita clericale: l'utilità dei fedeli. Il cattivo prelato sovverte il modello del buon pastore, il quale dà l'esempio di una vita santa, nutre colla parola della predicazione, soccorre colla preghiera e colle opere di misericordia («exemplum honeste conversationis ostendendo, pabulum predicacionis impendendo, suffragia devote orationis exhibendo, temporalis sustentationis subsidium non negando»). Particolarmente grave è la negligenza della predicazione:

Pabulum etiam predicacionis gregi suo non infundit. Et hoc quia ipse parum scit. Nec mirum. Plus enim tales circuunt in curiis regum quam cum libris Regum; plus intendunt salmonis quam Salomonis; plus placent ludere cum scaco et matto quam cum Matheo; plus loquuntur de marcha quam de Marcho, plus fabulantur de lucro quam de Lucha; plus amplectuntur Johannam quam Johannem.

Se numerosi sono i modelli per la predicazione al clero, qui sopra esemplificati con alcuni campioni, rara è al contrario la predicazione rivolta al clero in circostanze storiche sicuramente precisabili. Il caso più notevole è senza dubbio quello dei tredici sermoni al clero di Federico Visconti, arcivescovo di Pisa dal 1253 al 1277³⁹. Le linee direttive della pastorale

³⁵ BNF, Lat. 3301A, f. 273vb.

³⁶ Si veda, ad esempio, come dilata l'interpretazione etimologica del termine *sacerdos*: «Sacerdos enim dicitur quasi "sacrum dans". Dat enim sacrum sacerdos pro Deo scilicet bone vite exemplum. Dat sacrum de Deo, scilicet predicacionem. Dat sacrum Deo scilicet orationem. Dat sacrum Dei scilicet Eucharistiam, hoc est Corpus Domini» (*ibidem*, f. 273 vb).

³⁷ *Ibidem*, f. 27 4ra. L'autore prosegue con una minuta presentazione dei diversi aspetti delle pratiche simoniache.

³⁸ *Ibidem*, f. 27 4rb.

³⁹ *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pise (1253-1277)*, a cura di N. BÉRIOU - I. LE MASNE DE CHERMONT (con la collaborazione di P. BOURGAIN - M. INNOCENTI), introduzione di A. VAUCHEZ - E. CRISTIANI, Roma 2001.

di Federico Visconti sono chiaramente derivate dalle decisioni del Concilio Lateranense IV. Il sermone per il sinodo della Pentecoste 1260 propone una sorta di ecclesiologia a quattro piani o quadripartita: i laici sono inviati alla vigna della penitenza, i chierici nel campo di battaglia contro il mondo, i monaci alla solitudine contemplativa, i prelati invece, fiancheggiati dai frati mendicanti, devono dedicarsi alla predicazione⁴⁰. Poco sotto, glossando il canone 10, il Visconti precisa che la Chiesa ha stabilito che i Frati Minori e i Predicatori «scientes in theologia essent coadiutores in predicationibus prelatorum, ut vicem eorum suppleant et defectus»⁴¹. Egli peraltro non cessa di esortare i preti allo studio e alla predicazione, modellandosi sull'esempio dei frati: «Et ideo debetis eorum scholas frequentare, cum sitis in domibus vestris, et quasi hoc facere sine labore possitis. O si sciretis quantum laborem et dispendium sustinent qui Bononiam vel Parisius causa visitant addiscendi»⁴². Rivolgendosi nel 1263 o nel 1264 alla *fraternitas Cappellanorum* di San Sisto, egli spiega che i tre vestimenti del sacerdote (tunicella, dalmatica e pianeta) indicano «opus, scientia et zelus»; ma delle tre la più importante è la scienza. Non si scusino «propter defectum pecunie et librorum ad eundem Bononiam»; ci sono lì, a Pisa, i maestri domenicani e francescani, che gratuitamente li introdurranno alla comprensione delle Scritture: «gratis et sine pecunia descendere facient imbrem serotinum et etiam matutinum, Ioel II (2, 23), idest vos docebunt Testamentum Vetus et Novum, vel que ad humanitatem et divinitatem Christi pertinere noscuntur, vel que apta sunt simplicibus et provecis»⁴³. Si misura l'importanza dei frati Mendicanti nel governo pastorale della chiesa, se si confrontano questi sermoni sinodali del Visconti con quanto afferma nel prologo al suo sermonario il parroco di S. Eufemia di Piacenza, Folco Scotti, poi vescovo di Pavia, morto nel 1229⁴⁴. Vicinissimo a Innocenzo III e a Onorio III, egli si sforza di rinnovare la predicazione parrocchiale, ma non può ancora contare sugli strumenti di lavoro dei Mendi-

⁴⁰ *Sermo* II, par. 8 (p. 350): «Prelati et fratres Minores et Predicatores constituti ab ipsorum conventibus predicare, qui gerunt in hoc vicem prelatorum, mittuntur in mundum predicationis, Marci ultimo (16, 15): *Ite in mundum universum*».

⁴¹ *Ibidem*, par. 9 (p. 351). Cf. M. RONZANI, *Gli Ordini Mendicanti e le istituzioni ecclesiastiche preesistenti a Pisa nel Duecento*, in *Les Ordres Mendiants et la ville en Italie Centrale (v. 1220-v. 1350)*, estratto da «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes», 89 (1977), pp. 667-677, in specie p. 674.

⁴² *Les sermons et la visite pastorale*, cit., par. 23 (p. 359).

⁴³ *Sermo* VII, par. 9 (p. 389).

⁴⁴ G. FORZATTI GOLIA, *Folco Scotti "episcopus et rector communis Papie", 1216-1229*, in E. CAU (ed), *Speciales fideles imperii*, Pavia 1995, pp. 61-96.

canti, e scrive sconsigliato «vix... aut nunquam inveniuntur sermones qui perfecte ac seriatim vulgarizari possint».⁴⁵ Tra i *Sermones* del Visconti meritano attenzione anche la relazione della visita pastorale in Sardegna, compiuta tra la primavera e l'estate del 1263, tenuta sotto forma di sermone (*sermo* 104) o il discorso programmatico sull'*ordo et modus visitandi* (*sermo* 97, *Sermo in quo continetur omnis ordo et modus visitandi*). Se ne ricava una serie di notizie precise sulla situazione delle diocesi di Sardegna, e si ha la conferma delle idee di fondo del programma di evangelizzazione del Visconti, che egli propone ai suoi successori. Abbondano ovviamente le norme disciplinari contro il lusso dei sacerdoti, la familiarità eccessiva con le donne, l'inquietudine e la smania della discussione, la verbosità. Ma con particolare insistenza è richiamato l'obbligo che incombe ai sacerdoti di correggere e di esortare. Le due cose vanno assieme: «Hec sunt duo verba boni prelati, correctio et exortatio, alioquin habent unam mamillam, scilicet qui nesciunt nisi corripere, vel qui nesciunt nisi placentia dicere».⁴⁶ Devono essere tolti di mezzo i cattivi predicatori «malos predicatorum qui non sunt missi a Deo vel prelato», e si deve appurare che i predicatori abbiano le qualità necessarie al loro ufficio. All'arcivescovo compete anche la visita dei monasteri dei frati, per constatare che seguano le loro Costituzioni: «si in pace continui, si in studio assidui, si in predicatione ferventes»⁴⁷. Non molti, e poco studiati, sono i sermoni in occasione delle ordinazioni sacerdotali, un'occasione particolarmente adatta a definire l'identità del prelato, e stabilire programmi e direttive di governo della Chiesa. Un esempio di questa predicazione si trova nell'opera del Visconti (95 *Sermo ad clericos ordinandos*), ma non è delle cose più riuscite di questo ricchissimo sermonario. Riprendendo un'idea antichissima, quella dei cosiddetti "ordini di Cristo"⁴⁸, l'arcivescovo pisano invita gli ordinandi a imitare Cristo, il quale ha percorso tutti i gradi del sacerdozio, essendo stato ostiario, lettore, esorcista, accolito, suddiacono, diacono, sacerdote, e perfino vescovo e pontefice:

⁴⁵ Il Prologo si legge in appendice al mio studio su *La predicazione volgare in Italia*, in «Revue Mabillon», IV (1993), pp. 83-107, in specie p. 101.

⁴⁶ *Sermo* XCVII, par. 22 (p. 1018).

⁴⁷ *Ibidem*, par. 35 (p. 1023). Che si tratti dei Frati Predicatori lo dimostra il calco dalle *Constitutiones* nella versione primitiva (come rileva l'editore nella n. 2).

⁴⁸ La prima testimonianza di questo schema si trova nella raccolta greca degli *Apophtegmata*. In Occidente i sette ordini di Cristo sono stabiliti nella forma data da Ivo di Chartres (*Sermo de excellentia sacrorum ordinum et de vita ordinandorum*), che è ripresa da Pietro Lombardo (*Sententiarum* IV 24, 1). R. E. REYNOLDS, *The Ordinals of Christ from their Origins to the Twelfth Century*, Berlin-New York 1978, pp. 100-101, in specie p.152.

Episcopus, quando benedixit apostolis, assumptus in celum, Lc. In fine (24, 51). Pontifex fuit nos ordinando, Apoc. V (5, 10): *Fecisti nos Deo nostro regnum, ecclesias consecrando, scilicet nos sibi templum*, I Cor. V (3, 17): *Templum Dei sanctum est quod estis vos*, prebendas eternas conferendo, ad Hebreis IX (9, 11): *Pontifex futurorum bonorum*, et Ioh. XIII (14, 2): *In domo Patris mei mansiones multe sunt, quas unicuique secundum sua opera assignabuntur*.

Tuttavia non manca anche in questo caso il richiamo ai temi fondamentali del governo del Visconti: l'invito allo studio e l'esortazione alla preghiera: «Libenter clericus debet sepe legere vel orare, ut sic Deus loquatur sibi, vel ipse Deo»⁴⁹. Di notevole importanza sono alcuni sermoni e collationes “pro exhortatione ordinandorum” scritti da Bertrando de Turre, autore di sermonari molto diffusi⁵⁰. Bertrando è noto per la sua attività di inquisitore in Lombardia, dove lavorò con Bernardo Gui, e per avere fatto parte della commissione che esaminò la *Postilla in Apocalypsim* dell'Olivi. Vescovo di Salerno, cardinale di Tuscolo dal 1323, fu reggente dell'Ordine francescano dopo la deposizione di Michele da Cesena (dal 1328 al 1329)⁵¹. Tutti gli studiosi che hanno scorso la volumi-

⁴⁹ *Les sermons et la visite pastorale*, cit., *Sermo XCV*, par. 5-6 (pp. 1002-1003).

⁵⁰ J.B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, I, Münster Westfalen 1969, pp. 505-591. Sono sermoni per l'ordinazione i n° 21 (*Super montem excelsum*), 27 (*Rogamus vos, fratres*), 28 (*Sic nos existimet homo*), 29 (*Sic nos existimet homo*), 124 (*En elegit te hodie ut sis ei populus peculiaris*), 125 (*Det vobis cor*), 126 (*Ipse Deus sanctificet*), 387 (*In tabernaculo, quod dicitur sancta*). Padre Cesare Cenci mi segnala gentilmente un sermone “pro novo sacerdote” (*Assimiliatus filio Dei*) nel codice 194 della *Biblioteca Jagiellonska di Cracovia. Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Universitatis Jagellonicae Cracoviensis*, Kraków 1877-81, I, p. 271. Notizie sull'opera di Bertrando de Turre si trovano in J.B. PITRA, *Analecta Novissima Spicilegii Solesmensis altera continuatio*, II, *Tusculana*, Typis Tusculanis 1888 (ristampa anast. Farnborough 1967), pp. 466-476 (edizione del Prologo alla *Postilla*), 477-489 (tavole del contenuto dei codici Vat. Lat. 1241 e 1242), 490-512 (excerpta). Alcune imprecisioni sono state corrette in un contributo di B. HAURÉAU («*Journal des Savants*», 1888, pp. 611-618), utilizzato nel capitolo su Bertrand de Tours in *Histoire littéraire de la France*, XXXVI, Paris 1927, pp. 190-203. Alcuni sermoni tratti dalla collezione *de mortuis* sono stati pubblicati recentemente da D. D'AVRAY, *Death and the Prince. Memorial Preaching before 1350*, Oxford 1994, pp. 236-262. Alcuni testi sono tradotti in C.T. MAIER, *Crusade Propaganda and Ideology. Model Sermons for the Preaching of the Cross*, Cambridge 2000.

⁵¹ L. OLIGER, *Fr. Bertrandi de Turre “Processus contra Spirituales Aquitaniae” (1315) et Card. Iacobi de Columna “Litterae defensoriae Spiritualium Provinciae” (1316)*, in «*Archivum Franciscanum Historicum*», XVI (1923), pp. 323-355, in particolare le pp. 327-331; P. GAUCHAT, *Cardinal Bertrand de Turre O.M. His Participation in the Theoretical Controversy concerning the Poverty of Christ and the Apostles under Pope John XXII*, Roma 1930. Non ho potuto consultare G. FOUCAUD, *Deux Franciscains figeaçois à la charniè-*

nosa *summa* o *postilla super epistolas* di Bertrando⁵² sono concordi nel lamentare la mancanza di originalità, la deliberata esclusione di quei colori retorici, soprattutto delle similitudini e degli *exempla*, che danno qualche momento di sollievo al lettore moderno⁵³. Eppure, proprio questo rigore, il ricorso sistematico alle fonti bibliche e liturgiche, danno all'opera un «safe character», e ne assicurano il successo larghissimo in un momento turbolento della storia dottrinale della Chiesa e dell'ordine francescano⁵⁴. Tuttavia l'esperienza di inquisitore, le preoccupazioni per i movimenti religiosi incontrollabili non mancano di trapelare anche in questi schemi di predicazione. Il testo più lungo e impegnativo è un commento al capitolo 5 (vv. 14-24) della Prima lettera ai Tessalonicesi (*Fratres, rogamus vos, corripite inquietos etc.*) Il lungo tratto dell'epistola è suddiviso in due blocchi: i consigli dell'Apostolo ai chierici ordinandi e agli ordinati (vv. 14-22), le sue preghiere a Dio perché li assista (vv. 23-24 *Ipse autem Deus pacis*). La prima parte è poi suddivisa in tre membri. Paolo ammonisce gli ascoltatori perché siano fedeli alla missione ricevuta in tre cose: nella cura pastorale, nell'esemplarità della vita e nella predicazione: «monet eos de tribus, scilicet primo ut fideliter se habeat in exercendo pastorem curam dicens *Rogamus vos fratres* (v. 12), secundo in ostendendo exemplarem vitam, ibi *Videte ne quis malum* (v. 15), tertio in effundendo salutarem doctrinam ibi *spiritum nolite extinguere etc* (v. 19)»⁵⁵. Il punto più delicato del discorso riguarda proprio il terzo membro, dove si riflette sull'obbligo di predicare: «Dicit ergo *Spiritum nolite extinguere*» (v. 19). L'esortazione a insegnare la dottrina di salute va assieme alla messa in guardia dalla tentazione di profetare:

re des XIIIe et XIVe siècle, in «Bulletin de la Société des études littéraires, scientifiques et artistiques du Lot, Cahors», CXVII (1996), pp. 271-274 e *A propos de deux Franciscains figeaçois*, *ibidem*, CXVIII (1997), p. 130. Pagine molto acute sulla posizione dottrinale di Bertrando nella disputa sulla povertà in D. D'AVRAY, *Death and the Prince. Memorial Preaching before 1350*, cit., pp. 150-156.

⁵² Pitra (*Analecta Novissima*, cit., p. XXXVIII) osserva che Bertrando, ben sapendo che già esistevano molte collezioni di sermoni sui vangeli domenicali, sceglie di commentare le epistole. In realtà la sua prima raccolta di sermoni è la *Postilla super evangelia dominicalia et ferialia totius anni* conservata nel Vat. Lat., 1240, *Histoire littéraire de la France*, XXXVI, cit, p. 196.

⁵³ *Ibidem*, p. 203: «Jamais un éclat de voix; jamais une image qui ne soit empruntée aux textes sacrés».

⁵⁴ B. SMALLEY, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford 1960, p. 242.

⁵⁵ Il testo è pubblicato per intero in Appendice (sermone I). In queste citazioni si ammoderna l'uso di u/v.

«Oportet ordinatos ut doceant populum et non abscondant susceptam scientiam ... Prophetias nolite proponere, prophetias dico, idest revelationes de futuris factis maioribus». A loro compete un'altra più autentica profezia, che consiste nell'interpretazione delle Scritture: «Sic enim accipite prophetiam 2 Petri (1, 21) *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia*, vel prophetias idest expositiones scripturarum». Su questo punto Bertrando riprende un concetto ben preciso, già chiaro fin dall'inizio della nuova predicazione cittadina, promossa da Pietro Cantore, e ben formulato nelle prime *artes praedicandi*, ad esempio in quella scritta da Tommaso di Chobham: «Prophetare», egli scrive, «vocat Apostolus scire mentem sacre lectionis et eam populis exponere»⁵⁶. Una parte del sermone è dedicata a illustrare i rapporti gerarchici all'interno della Chiesa, e si sofferma sulle responsabilità del vescovo, il quale si esprime col plurale di maestà (*Rogamus vos fratres*) «quia ipse gerit personam plurium scilicet omnium sibi subditorum». Egli è il *princeps ecclesie*, il *basyleos*, interpretato "basis populi": «portare enim debet super se totum populum sicut basis totam domum». Il plurale inoltre indica che il vescovo deve parlare «de consilio multorum»: «discreta debet loqui ac si proprie loqueretur de consilio multorum». La prima *collatio vespertina*⁵⁷ si fonda su un versetto del Deuteronomio relativo all'elezione del popolo di Israel (*Dt 26, 18*) e lo concorda con un famoso passo della Prima Lettera di Pietro (1 *Pe 2, 9*: *Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis*), che dà fondamento alla definizione dell'ordine sacerdotale. Come Israele fu distinto dai popoli circostanti mediante la circoncisione, e fu istruito dalla Legge, ristorato dall'intervento provvido di Iaweh, che lo dotò di uno stabile possesso; così i sacerdoti sono distinti dai laici «per tonsuram et per characteres», istruiti «sacris eloquiis», sostenuti dal patrimonio della Chiesa, dalle decime e dalle primizie offerte dai laici. Ma a questa condizione di eccellenza corrispondono precisi doveri, che riguardano il culto, la preghiera (in particolare l'esorcismo), l'istruzione dei laici attraverso la predicazione e la conformità a Cristo: «Sacerdotes eliguntur ad quatuor: videli-

⁵⁶ THOMAS DE CHOBHAM, *Summa de arte praedicandi*, a cura di F. MORENZONI, Turnholt 1988, p. 58. Sul problema della profezia e sul senso del termine cf. N. BÉRIOU, *Saint François, premier prophète de son ordre, dans les sermons du XIII^e siècle*, in A. VAUCHEZ (ed), *Les textes prophétique et la prophétie en Occident (XII^e -XVI^e siècle)*, Roma 1990, pp. 245-266.

⁵⁷ Al primo sermone, da tenersi il sabato della prima settimana di quaresima, seguono tre *collationes*, discorsi più brevi per il pomeriggio o la sera. In Appendice si dà il testo di due *collationes* (sermoni II e III).

cet ad colendum Deum sollempniter, ad docendum populum salubriter, ad fugandum dyabolum virtualiter, ad sequendum crucifixum singulariter». Non può mancare in questo schema un'invettiva contro i cattivi sacerdoti⁵⁸, ma Bertrando non insiste sull'argomento e sembra più interessato a esaltare l'eccellenza dei sacerdoti «excelsiores angelis». Un'altra *collatio*, l'ultima della serie⁵⁹, riprende il discorso sul capitolo quinto della Prima epistola ai Tessalonicesi, riferendosi esplicitamente al sermone del mattino. Il versetto scelto per *thema* (v. 23 *Ipse Deus sanctificet vos*) introduce una riflessione sul rito dell'ordinazione, dove si ripetono gesti rituali analoghi a quelli compiuti da Mosè nella consacrazione di Aronne e dei suoi figli (*Ex 29*): l'unzione col crisma, la vestizione. «Quid per oleum nisi divina significatur gratia?», commenta l'autore, «Quid per vestes sacerdotales nisi virtutes quibus debent sacerdotes indui...?». Il sermone riguarda in modo specifico la santità del nuovo sacerdozio, che è innanzitutto interiore, spirituale, distinta dalla santità carnale dell'Antico Testamento: «*Elegit nos Deus in sanctificationem idest dedicavit nos actibus spiritualis sanctificationis, non quidem carnalis sicut sacerdotes Veteris Testamenti*». Il primo modo della santità consiste nella purezza dei costumi, necessaria a chi amministra i Sacramenti, ed ha l'ufficio di «contractare et manducare Corpus Domini». Ma la santità si manifesta in molti modi, si esprime “per omnia”: nell'intimo del cuore e nei gesti esteriori, e soprattutto nell'attività pastorale rivolta ai laici; «*Modus autem perfectus sanctificationis quem pro ordinandis debet postulare episcopus triplex, cum dicit Apostolus ... Per omnia, scilicet cordium intima, sermonum eloquia, virtutum opera, gestuum exempla et temporum momenta*». Bertrando rimanda, a questo punto, al testo del sermone mattutino, richiamando con le stesse suddivisioni la dottrina e le *auctoritates* che dimostrano la necessità di *facere et docere*, di coniugare per un'efficace educazione dei laici l'esemplarità della vita con la potenza della parola.

⁵⁸ Le critiche ai cattivi prelati erano un luogo comune dei sermoni rivolti al clero J. BOUGEROL, *La Papauté dans les sermons médiévaux*, cit., p. 273.

⁵⁹ La terza collazione, su 2 *Mac* 1, 3 (*Det vobis cor omnibus Deus ut colatis eum et faciatis eius voluntatem*) tratta della preghiera sacerdotale, distinguendo «a quo et pro quo et quid orando petere debemus» (f. 44ra).

APPENDICE

Ritengo di fare cosa utile pubblicando in appendice tre sermoni per ordinazione di Bertrando de Turre. *L'editio princeps* della *Postilla in epistolas* (Strasburgo 1501) è rarissima (L. Oliger, *Fr. Bertrandi de Turre*, cit., p. 330), e non molto diffuse sono le successive ristampe (*Histoire littéraire de la France*, cit., XXXVI, p. 197). Per questa semplice trascrizione mi sono servito del Vat.lat. 1241 [V¹], ff. 41vb-43rb (I), 43rb-44ra (II), 44va-45va (III) correggendo la parte iniziale del sermone III con l'aiuto del Vat. lat. 1242 [V²].

La stretta dipendenza della predicazione dall'esegesi biblica è ben indicata dal titolo del codice di base (*Expositio cum sermonibus super epistolas a feria quarta Cinerum usque Pascha*). Le fonti bibliche, solitamente indicate dal predicatore, sono completate o corrette tra parentesi quadrate. In nota si indicano i rimandi alla *Glossa (Biblia latina cum Glossa ordinaria, Anastatical Reproduction of the first printed edition, Strassburg, c. 1480, Turnhout, 1992)* e a poche altre fonti esplicitamente citate.

I

Sabato. Expositio prime epistole

Fratres, rogamus vos, corripite inquietos etc. 1 Thes. V [14]

Postquam ecclesia in prima lectione reduxit ad memoriam ordinandorum et ordinatorum solemnem professionem, et in 2^a promisit eis perhennem possessionem,^a in 3^a vero et in 4^a instruxit salubrem orationem quam debent facere pro domesticis fidei et eciam pro hiis qui sunt foris; et postquam in 5^a descripsit celestem consolacionem contra grauissimas temptationes quas paciuntur, conuenienter in ista 6^a, scilicet Pauli epistula, precipit eis, suadet et consulit suscepti ordinis fidelem executionem, dicente Apostolo in persona episcopi celebrantis ordines ipsi[s] ordinatis et ordinandis *Rogamus uos fratres etc.* Quamuis enim quedam uerba huius epistule sint exhortaciones et supplicaciones pro vniuersis fidelibus, pro ordinatis tamen principalius: quod videtur sentire ecclesia que hodie quando celebratur **/f. 42ra/** ordines istam legit epistulam, et ideo pro ipsis totaliter exponatur. Et sciendum quod Apostolus in ista epistula duo facit. Primo namque suam premitit persuasionem: *Fratres rogamus uos.* 2^o ut per ordinatos fiant que ipse admonet suam fundit ad Deum orationem, infra: *Ipse Deus pacis.* Adhuc in prima parte tria facit. Exhortans enim ordinatos ad ordinis executionem efficaciter monet eos de tribus: scilicet primo ut fideliter se habeant in exercendo pastorem curam, dicens *Rogamus uos fratres*, 2^o in ostendendo exemplarem uitam ibi *Videte ne quis malum*, 3^o in effundendo salutarem doctrinam ibi *spiritum nolite extinguere etc.* In prima ergo parte hortatur nos, ordinatos scilicet et precipue habentes curam animarum, ut respectu laycorum sint sicut magistri corripiendo, sicut socii consolando, sicut medici suscipiendo et sicut amici compaciendo. Dicit ergo Apostolus in persona episcopi ordines celebrantis, exhortans ordinatos: *Rogamus uos fratres.* Loquitur autem in plurali propter auctoritatem. Episcopus autem loquitur ut plures quia ipse gerit personam plurium scilicet omnium sibi subditorum. Est enim princeps ecclesie; princeps autem grece *basyleos* dicitur, idest “basis populi”. Portare enim debet super se totum populum sicut basis totam domum. Loquitur eciam ut plures ad innuendum quod discreta debet loqui ac si proprie loqueretur de consilio multorum, et quamuis illa que sequuntur sint precepta pro habentibus curam animarum, ipse tamen non dicit “precipimus uobis” sed *rogamus uos*, sciens quod generosus est animus hominis et facilius ducitur per uerba dulcia quam trahatur funibus preceptorum. Signanter autem eos vocat fratres quia quamuis sint eo inferiores quantum ad potestatem iurisdictionis, tamen sunt omnino ei pares quantum ad

illam potestatem ordinis que est potestas conficiendi corpus Christi verum, que simpliciter maior est inter omnes potestates. *Corripite inquietos*. Glosa: idest curiosos et gyrouagos.¹ Eccli. 19 [17] *Corripe proximum antequam commineris*. Sine comminatione qui enim corripit hominem postea inuenit gratiam, Prou. 18 [1 Thess. 5,14] *Consolamini pusillanimes*, scilicet secundum Glosam, contra aduersitatem tribulationis et contra desperacionem de peccatis.² Ysa. 35 [3] *Confortate manus dissolutas etc.* Sequitur: *Dicite pusillanimis^b: confortamini*, suscipite infirmos scilicet in fide uel in moribus. Suscipite, dico, sicut medicus ad sanandum: Ro. 13 [14,1] *Infirmum in fide suscipite*. Econtra de quibusdam dicitur Ezechielis 34 [4] *Quod infirmum fuit non consolidastis. Patientes ad omnes* semper compaciendo eis in illatis molestiis. *Ad omnes* dicitur, scilicet amicos et inimicos, domesticos et extraneos, superiores equales et inferiores. Scriptum est enim Prou. 14 [29] *Qui paciens est multa gubernatur sapientia*, et nota super 1^o uero *Corripite* quod correptio debet esse primo discreta, idest iusta, ut scilicet constet corripienti illud de quo alium /f. 42rb/ corripere intendit. Eccli. 9 [11,7] *Priusquam interroges ne vituperes quemquam et cum interrogaueris corripe iuste*. 2^o modesta ut scilicet de clauo faciat clauam idest Ps. [89, 10] *Superuenit mansuetudo et corripiemur*. 3^o ordinata, scilicet secundum ordinem ewangelicum, ne prodat fratris crimen. Mt. 18 [15] *Si peccauerit in te frater tuus corripe eum inter te et ipsum solum*. 4^o caritatiua 2 Thess. ultimo [3,15] *Nolite quasi inimicum existimare, sed corripite ut fratrem*. Quinto vera ne scilicet sub pretexto iustitie exercean vindictam. Prou. 19 [Eccli. 19, 28] *Correcio mendax in ore contumeliosi*. Hec quinque debent prelati attendere qui habent ex officio corripere peccatores. Sequitur *videte etc.* vbi hortatur eos quod fideliter se habeant in ostendendo vitam exemplarem et facit tria: primo hortatur eos quantum ad vitam activam; 2^o quantum ad vitam contemplatiuam et 3^o subdit utriusque causam. 2^m tangitur ibi *spiritu gaudete*, 3^m ibi *hec est enim voluntas Dei*. Quantum ergo ad vitam activam primo dehortatur vindictam, 2^o hortatur beniuolenciam ibi *sed semper*. In hiis enim duobus includuntur omnia mala et bona que possunt fieri proximo, respectu cuius est vita actiua. Dicit ergo sic se continuans: *Ita dixi corripite etc. Unde videte ne quis malum pro malo alicui reddat nec eciam spiritum bonum pro malo alicui subtrahat*, ut dicit Glosa: que quidem fiunt, ut dicit eciam Glosa, cum corripiendus non corripitur et pusil-

¹ Glosa (interl.) ad 1 Thess 5, 14 (vol. IV, p. 400): *inquietos*. Curiosos, girouagos.

² Glosa (interl.) ad 1 Thess 5, 14 (vol. IV, p. 400): contra aduersa vel desperantes pro peccatis.

lanimis non confortatur,^c sed praua dissimulatione^d negligitur.³ *Videte ergo etc.* Prou. 26 [20, 22] dicitur: *Ne dicas in corde tuo "Reddam malum pro malo"*. *Expecta Dominum et liberabit te.* Nota quod reddere bonum pro bono est iustitie, malum pro malo^e est vindicte, bonum pro malo est misericordie, malum pro bono est summe nequicie. Sed semper scilicet in prosperis et aduersis sectamur idest operemus quod bonum est, idest utile inuicem idest inter uos et alios fidei domesticos et in omnes, eciam non credentes. Dicit Glosa: Felix qui sic est actiuus respectu proximi qui agit opus bonum. Quod bonum est, inquit, *sectamini*, et bonum continuum *semper*, et bonum mutuum *inuicem*, et bonum comunicatum *et in omnes*. Debemus hortari eos quantum ad vitam contemplatiuam. Dicit *Semper gaudete*. Hortatur autem eos de tribus uidelicet ut meditando futura bona semper gaudeant, ut deprecando in presenti necessaria optineant, ut eciam recolendo bona preterita gratias referant. Dicit ergo ut semper non solum sitis boni actiui sed eciam boni contemplatiui *semper gaudete*. *Semper* in spe futurorum bonorum Phil. 4 [4] *Gaudete in Domino semper*. *Semper* dico, in prosperis et aduersis et quitquit uobis fiat. Dicit ergo Glosa: *Sine intermissione orate* ut optineatis^f bona uobis in presenti necessaria. Et dicit *sine intermissione* idest, secundum Glosam, certis horis et oportunis uel secundum Glosam *sine intermissione orate* idest semper iuste uiuite et eterna desiderate. Iustus enim nunquam desinit orare nisi desinat iustus esse. Semper namque orat qui semper bene agit, ipsum enim desiderium **/f. 42va/** bonum oratio est, et si est continuum et oratio continua est.⁴ Eccli. 18 [22] *Ne impediatis orare semper*. *In omnibus* scilicet prosperis et aduersis gratias agite, scilicet Deo, semper pro bonis in preterito susceptis. Eph. 5 [20] *gratias semper pro omnibus agentes*. Postea subdit utriusque causam, dicens *Hec est enim uoluntas Dei* scilicet ut predicta faciatis et hoc in Christo Ihesu, quia semper Christus hec docuit, facit[e] et propter ipsum debet fieri *in omnibus uobis* scilicet tam maioribus quam minoribus, supra *Hec est uoluntas Dei sanctificatio uestra etc.* Sequitur 3^a pars in qua hortatur eos Apostolus ut fideliter se habeant in effundendo salutarem doctrinam. Et ostendens qualiter se habere debeant primo in docendo, 2^o in audiendo ibi *prophetias* 3^o in recipiendo ibi *Omnia autem probate*, dicit ergo *spiritum nolite extinguere*

³ Glosa ad 1 Thess 5, 15 (vol. IV, p. 400): *Malum pro malo*. Tunc enim malum pro malo redditur si corripiendus non corripitur, sed praua dissimulatione negligitur.

⁴ Glosa ad 1 Thess 5, 17 (vol. IV, p. 400): *Sine intermissione*. Id est semper iuste uiuite et eterna desiderate. Aug. Iustus enim nunquam desinit orare nisi desinat iustus esse. Semper orat qui semper bene agit. Ipsum enim desiderium bonum oratio est. Et si continuum est desiderium, continua est oratio.

idest donum scientie, quod est Spiritus Sancti, abscondere. Eccli. 30 [18] dicitur *Bona abscondita in ore clauso quasi appositiones epularum circumposite⁸ sepulcro*. Sic vos. Exponit Glosa.⁵ Monet ergo ordinatos ut doceant prophetiam et non abscondant susceptam scientiam ut illam perdere mereantur. Vel sic etiam secundum Glosam: *spiritum nolite extinguere* idest prophetantem uel de Christo docere uolentem quisquis ille fuerit, dum tamen reuelacionem habuit, nolite prohiberi. Num. 11 [29] *Quis det ut omnis populus prophetet?* Quasi dicat: hoc debemus optare vel sic etiam secundum Glosam *spiritum* idest Spiritus Sancti gratiam *nolite extinguere* idest malis operibus a uobis repellere.⁶ Et signanter dicit extinguere quia Spiritus Sanctus per donum suum, quod est caritas, corda fidelium accendit. Prophetias nolite proponere. Prophetias dico idest reuelaciones de futuris factis maioribus – sic enim accipitur prophetia 2 Pe. 1 [21] *Non enim uoluntate humana allata est aliquando prophetia* – uel prophetias idest expositiones Scripturarum a quibuscumque etiam a minoribus bene factas. Sic sumitur 1 Cor. 14 [3] *Qui prophetat hominibus loquitur ad edificationem*. Prophetias ergo nolite spernere, ubi monet ordinatos qualiter se debeant habere in audiendo uerba Dei. Sequitur *Omnia autem probate*, ubi ipsos in recipiendo instruens monet omnia ratione discutere, bona eligere et mala respuere, dicens: *Omnia autem probate* idest non omnia indesinenter recipiatis sed omnia probando discutite. 1 Io. 4 [1] *Nolite omni spiritui credere sed probate spiritus* si ex Deo sint. *Quod bonum est* idest quod utile esse inuenitis, *tenete* semper firmiter idest opere implete, 2 Thes. 2 [7] *Qui tenet teneat*. Ab omni specie mala, idest non solum ab eo quod secundum se malum est, sed etiam ab eo quod pretendit mali speciem abstinete uos semper tam in doctrina quam in uita. Exemplum de Eleazaro 2 Mach. 3.

Sequitur secunda pars principalis (*Ipse autem Deus pacis*) ubi postquam fecit ordinatis suam persuasionem, ut implere possint que dicta sunt, deuotam facit orationem tangens materiam et finem deuote orationis. Vnde dicit ipse Deus pacis qui potest, secundum Glosam, omnem remouere inquietudinem⁷ /f. 42vb/ *sanctificet uos* idest mundet et confirmet per omnia, idest per omnia cordium intima, sermonum eloquia, uirium opera et gestuum^h exempla. Eique enim est sanctificare leuitas ibi

⁵ Glosa ad Eccl 30, 18 (vol. II, p. 776): *Bona abscondita*. Contra eos loquitur qui talentum uerbi abscondunt quorum scientia uiuentibus inutilis, sicut epule mortuis, et thesaurus.

⁶ Glosa (interl.) ad 1 Thess 5, 19 (vol. IV, p. 400): *Spiritum nolite extinguere* uel gratiam celare nolite, malis operibus excludere.

⁷ Glosa (interl.) ad 1 Thess 5, 23 (vol. IV, p. 400): *Ipse autem Deus pacis* qui potest inquietudinem remouere.

Sanctificet Dominus [1Thess 5, 23] ita ut integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in aduentu Domini Nostri Ihesu Christi seruetur. Hoc rerum expositio. Primo sic ut spiritus vester seruetur integer idest mens vestra seruetur integra sine peccati corruptione seruiendo legi Dei, et anima idest spiritualitas simpliciter seruetur integra seruiendo rationi, et corpus idest caro seruetur similiter sine querela semper seruiendo spiritui, sic ut nichil dignum querela eius ministerio agatur. Dicit autem sine querela et non sine peccato quia impossibile est vitam presentem ducere sine peccato. 1 Io. 2 [1, 8] *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est.* Seruetur Domino in aduentu Domini Nostri Ihesu Christi idest usque in aduentum Domini, hoc est usque in finem vite.⁸ 2° sic ut spiritus vester integer idest gratia Spiritus Sancti collata uobis in baptismo seruetur integra, ut nec peccato minuatur nec perdat nec destruat. *Et anima et corpus seruetur semper sine querela ut scilicet nec anima nec corpus exponatur peccatis nec de nobis possit querela fieri coram Deo.* Expone cetera sicut prius. Felix talis integritas ubi nec spiritus sensualitate, nec sensuali[ta] carne nec caro temptatione seu afflictione corrumpitur. Et felix in quo viget integritas integritatisque generalitas, quia *spiritus anima et corpus* et generalitatis perpetuitas quia *usque in aduentum Domini Nostri Ihesu Christi.* Et nota secundum Glosam⁹ quod Apostolus hic tria ponit quibus homo totus constat, scilicet spiritum, animam et corpus idest illud quo intelligimus, quod est spiritus, et illud quo quasi viuimus, quod quidem est anima, que duo etsi sint, idem sua dicuntur tamen ratione. Nam ipsa substantia anime prout corpori coniungitur dicitur anima, pro ut uero a corpore separabilis est, idest secundum vires intellectuales, dicitur spiritus. Et 3° ponit illud quo contrectabiles sumus scilicet corpus ut sic totus homo ad integritatem veram et perpetuam generalitatem informetur. Notandum super illo uerbo *spiritum nolite extinguere* quod ad Spiritum Sanctum se habent multi male. Quidam enim quantum in se est ipsum extinguunt. Contra quos hic dicitur *Spiritum nolite extinguere.* Quidam eciam Spiritui Sancto resistunt scilicet hii qui penitere nolunt, quibus dicitur Act. 6 [7, 51] *Dura ceruice et incircumcisis cordibus et auribus uos semper Spiritui Sancto resistite.* Glosa: quia nunquam penitentiam agi-

⁸ Glosa ad 1 Thess 5, 23 (vol. IV, p. 400): *usque in aduentum Domini*, hoc est usque ad finem vite.

⁹ Glosa ad 1 Thess 5, 23 (vol. IV, p. 400): *Spiritus et anima et corpus.* Augustinus. Tria posuit homo constat id est spiritum animam et corpus, sed illud quo intelligimus et illud quo viuimus, quo uisibiles et contrectabiles sumus. Que rursus duo dicuntur, quia sepe anima cum spiritu nominatur.

tis.¹⁰ Extinguitur autem quatuor. Ad modum ignis materialis. Ignis namque materialis extinguitur primo flatu venti sicut ignis lucerne. 1 Reg. 3 [2-3] *Non poterat videre. Lucerna Domini donec extingueretur.* Sic Spiritus Sanctus uento superbie 1Reg. 13 [16, 14] *Spiritus Domini recessit a Saul etc.* 2° supereffusione aque Eccli. 3 [33] *Ignem ardentem extinguit aqua,* sic Spiritus Sanctus extinguitur fluxu luxurie, Gen. 6 [3] *Non permanebit spiritus meus ff. 43ra/ in homine quia caro est.* 3° subtractione nutrimenti Prou. 25 [26, 20] *Cum defecerunt ligna extinguetur ignis* sic Spiritus Sanctus tenacitate auaritie. Io. 14 [16] *Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit uobis,* Spiritum Paraclitum quem mundus capere non potest, idest homines mundani et terreni. 4° consumatione uel appositione alterius flamme uel fumi 2 Reg. 21[17] *Non egredieris nobiscum ad bellum ne extinguatur lucerna in Israel.* Sic Spiritus Sanctus fumo uel flamma iracundie uel appositione contrarii amoris Ysa. 43 [63, 10] *Ipsi ad iracundiam prouocauerunt Deum et afflixerunt spiritum eius et conuersus est eis [in] inimicum.* Glosa: Spiritum Sanctum contristat qui virum spiritualem contristat.¹¹ Propter hoc Sap. 1 [5] dicit quod *Spiritus Sanctus discipline effugiet fictum.* Resistunt autem Spiritui Sancto impenitentes homines sicut caro humano spiritui tripliciter. Primo quia uolunt et appetunt carnalem uoluptatem, Spiritus autem Sanctus disciplina vitatur. Ideo Sap. 1 [5] dicitur *Spiritus sanctus discipline effugit fictum.* Hinc est quod *caro concupiscit aduersus spiritum.* Gal. 5 [17]. 2° quia querunt mundanam vanitatem, Spiritus uero uite humilitatem. Ideo Apostolus 1 Cor. 2 [12] *Nos spiritum huius mundi non habemus* (Glosa: elacionis)¹², *sed spiritum qui est ex Deo* (Glosa: idest Spiritum Sanctum).¹³ Hinc est quod dicitur Ysa. 66 secundum aliam lecturam: *Super quid requiescet spiritus meus nisi super humilem mansuetum etc.?* 3° quia querunt temporalem prosperitatem, Spiritus uero querit eternam. Ideo Ro. 8 [4] dicit: *Non secundum carnem ambulamus sed secundum spiritum.* Nam prudentia carnis mors est, prudentia uero spiritus uita et pax. Unde Stephanus plenus Spiritu Sancto intendebat in celum. Item sunt aliqui qui temptant Spiritum Sanctum credentes semper ali-

¹⁰ Glosa (interl.) ad Act 7, 51 (vol. IV, p. 471): *dura cervice et incircumcisis cordibus* quia nunquam penitentiam agitis.

¹¹ Glosa ad Is 63,10 (vol. III, p. 92): *Spiritus sancti eius* quidam codices habent, sed Spiritum Sanctum, quem contristat qui virum spiritualem contristat.

¹² Glosa ad 1 Cor 2, 12 (vol. IV, p. 310): *Nos autem non spiritum huius mundi accepimus.* Spiritus Dei est spiritus charitatis, spiritus huius mundi spiritus elationis.

¹³ *Ibidem: Sed Spiritum qui ex deo est.* Aug. Spiritus Sanctus utique patris et filii est necnon et noster.

quod facere quod ipsum lateat. Hii videntur dubitare de eius scientia. Actus 4 [5, 9] *Dixit Petrus: Quid utique conuenit uobis temptare Spiritum Dei?* Patet concordia inter istas sex lectiones preexpositas et ewangelium quod hodie legitur quod scribitur Mt 17 [1] et incipit *Assumpsit Ihesus Petrum et Iacobum et Iohannem etc.* Prima enim lectio exprimit quantum ad ordinatos diuinam electionem, dicente Moyse [Dt 26, 18] *En Dominus elegit te hodie etc.* Et huic concordat prima pars ewangelii in qua dicitur quod *assumpsit Ihesus Petrum etc.* Hii enim Christi discipuli omnes ordinatos designant quos tunc assumpsit Ihesus cum ordinati fuerunt. Tunc enim fuerunt ei dedicati et tunc duxit eos in montem excelsum idest in dignitatis excellentiam quam habent respectu aliorum, et in sanctitatis eminentiam quam habere debent. 2° promittit ordinatis preclaram possessionem dicente Moyse [Dt 11, 24] *Omnis locus quem calcauerit pes uester etc.* Nota quod ista promissio principaliter fuerit de terra uiuentium ubi Christus gloriosus videbitur quam de terra Chanaan que erat terra morientium. Convenienter declarat ewangelium cum dicit Ihesum transfiguratum fuisse coram discipulis et faciem eius resplenduisse instar solis et vestimenta eius fuisse alba instar /f. 43rb/ niuis, in quibus ostendit future glorie spem in tantum ut Petrus diceret [Mt 17, 4]: *Domine bonum est nos hic esse etc.* 3^a uero et 4^a instruunt salubrem orationem quam debent ordinati facere, dicente Iuda Machabeo [2Mach 1, 2] *Benefaciat uobis Deus etc.* et dicente filio Syrach *Miserere mei Deus omni etc.* Ad quem autem et pro quo¹ deb[e]ant ordinati suas preces et orationes dirigere ostendit ewangelium cum introducit diuinam Trinitatem scilicet Deum Patrem in voce, Deum Filium in carne, Deum Spiritum Sanctum in lucida nube. Et certe ad Deum Trinitatem ordinati suas preces debent effundere. Sic enim ecclesia tota facit. Pro quo eciam orare debeant, quia solum uel saltem principaliter pro salute generali, ostendit ewangelium cum dicit quod discipuli leuantes oculos suos neminem viderunt nisi solum Ihesum. Salutem enim solum debent intendere qui Deum orant. 5^a autem describit celestem consolationem que semper presto est Christi discipulis cum temptantur. Cui concordat ewangelium dicens quod, discipulis prostratis ad terram, *accessit ad eos Ihesus et tetigit eis dicens: Nolite timere.* 6° suadet ordinatis fidelem ordinis executionem et quantum ad curam et quantum ad vitam et quantum ad doctrinam. Et certe fideles erunt executores si ymitentur istas personas quas ewangelium introducit, scilicet Moysen et Petrum in cura, Helyam et Iohannem in doctrina, Iacobum et Ihesum in vita. Sic ergo et nos, karissimi, exequamur susceptum ordinem ut tandem ad beatorum ordines transferamur. Amen.

II

Collatio pro exhortatione ordinandorum

En elegit te hodie ut sis ei populus peculiaris et custodias omnia precepta eius faciatque excellentiorem cunctis gentibus. Deu. 26 [18].

Multitudini ordinandorum qui hodierna die elegerunt Dominum ut sint de sorte eius sitque Dominus ipse eorum hereditas episcopus ordinans, postquam eis proposuit illa uerba in hac eadem lectione scripta *Dominum elegisti hodie etc.*[v. 17], debet hic eciam proponere ipsis *En Dominus elegit te hodie etc.* Clerici enim cum ordinantur eligunt Dominum ut ipsi soli seruiant et ipse eos eligit ut sibi spetialiter ministrent. Et videte quod Moyses in isto uerbo in persona episcopi loquens breuiter tria tangit, uidelicet affectum diuine bonitatis, tributum perfecte uoluntatis, officium collate potestatis. Primum tangit cum dicit multitudini ordinandorum *En Dominus elegit te hodie* spetialiter ad exequendum actus et officia sanctitatis. De uobis enim ordinatis spetialiter dicit Apostolus Eph. 1[4] quod *elegit nos Dominus ante mundi constitutionem ut essemus sancti* idest ut essemus dotati sanctis characteribus, et ditati sanctis uirtutibus et donati sanctis operibus et dicati sanctis ministeriis et oblationibus. 2^{um} tangit cum addit *ut sis ei populus peculiaris et custodias omnia precepta eius.* Hoc namque est tributum perfecte uoluntatis qualis debet esse uoluntas ordinandorum **f. 43va**, quod debent exsoluere, scilicet semper vacare diuino cultui et semper parere diuino iussui; que duo faciunt populum Dei peculiarem. Vnde propter ista ordinati sunt populus Dei peculiaris: semper enim debent dominico cultui vacare et diuina precepta seruare. Propter que dicit beatus Petrus spetialiter promotis ad sacerdotium 1 Pe. 2 [9] *Vos estis genus electum*, scilicet eternali predestinatione, *regale sacerdotium*, scilicet sacramentali uncione, *gens sancta*, scilicet spiritali deputacione ad exequendum opera sanctitatis, *populus acquisitionis* idest acquisitus semper peculiari dedicatione. Vere populus peculiaris Dei est multitudo ordinandorum sicut fuit populus Israel. Nam sicut ille populus fuit ab aliis distinctus circumcissione, instructus legislatione, reffectus celesti prouisione et dotatus nobili possessione; sic et ordinati sunt distincti ab omnibus aliis quantum ad corpus per tonsuram et per characteres, quantum ad animam instructi eciam sacris eloquiis quia *non fecit taliter omni nationi et iudicia sua non manifestauit eis* in Ps. [147, 20]; reficiuntur quia non solum sacraliter sed eciam corporaliter sine labore proprio de Christi patrimonio et de hiis que populus liberaliter offert necnon et dotantur speciali possessione scilicet decimarum et premiarum que de iure diuino ipsis debentur.

Quis ergo similis tui, popule, qui saluaris in Domino? Quasi dicat: nullus. Deuteronomii penultimo [33, 29]. 3^{um} tangit cum subdit *faciatque excelsiorem cunctis gentibus*. Istud enim est unus effectus potestatis colate in ordinibus, scilicet ordinatum esse excelsiorem ceteris hominibus. Quod maxime verum est de sacerdotibus qui quantum ad aliquid sunt etiam excelsiores angelis. De quolibet enim sacerdote dicit Dominus per prophetam in Ps [88, 28] *Ego sicut primogenitum ponam illum excelsum pre regibus terre*. Et de Aaron dicit Ecc. 45 [7-8] *Excelsum fecit Dominus Aaron de tribu Leui et dedit illi sacerdotium gentis et beatificauit illum in gloria*. Dicit ergo *En Dominus elegit te hodie etc.* Circa primum sciendum quod ordinati et specialiter sacerdotes eliguntur ad quatuor: videlicet ad colendum Deum sollempniter, ad docendum populum salubriter, ad fugandum dyabolum uirtualiter, ad sequendum crucifixum singulariter. Primo dico eliguntur ad colendum Deum sollempniter, propter quod dicitur de quolibet sacerdote quod dictum fuit de Aaron Ecc. 45 [20] *Ipsium elegit ab omni uiuente offerre sacrificium, incensum et odorem bonum, et placare pro populo suo*. Et in istis consistit sollempnis Dei cultus qui tantum pertinet ad sacerdotes. 2^o etiam eliguntur ad docendum populum salubriter, propter quod dicitur sacerdotibus quod dictum fuit apostolis qui fuerunt in Nouo Testamento primi sacerdotes. Io. 15 [16] *Elegi uos*, dicit Christus, *de mundo et posui uos ut eatis semper ad predicandum et fructum afferatis semper per doctrinam*, fructum quidem que est conuersio peccatorum. 3^o dixi quod eliguntur ad fugandum dyabolum uirtualiter propter quod potest dici de **f. 43vb**/ quolibet per figuram quod in psalmis [134, 4] scribitur: *Iacob elegit sibi dominus*; et alibi [77, 70] *Elegit Dauid seruum suum*. Iacob interpretatur supplantator et Dauid fortis manu idest sancta oratione debet supplantare dyabolum et fugare a toto populo christiano. Quarto nichilominus eliguntur ad sequendum crucifixum singulariter, propter quod de eis dicitur in Ps. [32, 12] *Beata gens cuius est Deus Dominus eorum populus quem elegit in hereditatem sibi*. Hereditas dicitur ab herendo quia heredi legitimo semper heret. Et certe ordinati sic debent infatigabiliter sequi Christum et post ipsum tenere ut semper ei hereant et ab eo nunquam separentur. Deus enim ipse hereditas clericorum Dei, propter quod quilibet, dum tonsuratur, dicit Dominus Ps. [15, 5] *hereditatis mee*. Ergo sicut ipse heret eis quasi singulariter, ita et ipsi debent herere Christo. Sed, proh^a dolor! Multi sunt quos non elegit Dominus ut de numero ministrorum suorum sint, quamuis videatur eos eligere, quia indigni et insufficientes ingerunt se et inter ministros Dei numerantur. Legitur 1 Reg. 16 quod Samuel venit in ciuitatem ad vngendum in regem vnum de filiis Ysay, qui statuit coram Samuele septem filios suos et sex proprios et unum adop-

tiuum scilicet Nathan filium Samaa filii sui.¹ De quorum quolibet dixit Samuel: Non hunc elegit Dominus. Non enim elegit aliquem de istis, sed cum fuit adductus octauus, scilicet Daud qui erat paruulus et rubicundus et pulcher aspectu et fortis manu – nam leonem et vrsu[m] interfecerat sicut ipse dicit 1 Reg. 17 [34-35] -, de illo dixit Samuel: Hunc elegit Dominus, et inuictus fuit in medio fratrum suorum. Possumus dicere loquendo allegorice quod per illos .7. quos abiecit Dominus intelliguntur peccatores vniuersi qui committunt .7. peccata mortalia, qui eciam intelliguntur per illas .7. gentes quas reprobauit Dominus, de quibus Deu[t].^o 7 et eciam per illos maculosos qui non debent accedere ad ministerium Domini *si cecus fuerit etc.* [Lev. 21, 18] Et ponit in summa .7. maculas de quibus habetur Leuit. 21 [17] *Homo qui habuerit maculam respectu non accedet ad ministerium Domini etc.* Vel preterea quod per istos .7. filios intelliguntur transgressores preceptorum, sectatores viciorum, amatores terrenorum, appetitores honorum, turbatores proximorum, immemores beneficiorum, et debiles ad sufferenciam aduersorum. Istos enim nullos elegit Dominus. Si enim Iudas Machabeus elegit sacerdotes sine macula, sicut dicitur 1 Macha. 4, et Nabuchodonosor elegit *pueros in quibus nulla erat macula, decores forma et eruditos omni sapientia, cautos scientia et doctos disciplina* [Dn 1, 4] qui starent in palacio suo, multo forcius Deus vult tales seruitores qui ministrent in ecclesia sua. Et si contingat quod alii eligantur non ad meritum sed ad uicium, abhominabiles sunt Deo, iuxta illud Ysa. 41 [24] *Abhominatio ei qui elegit uos.* Per Daud autem intelliguntur omnes illi qui eliguntur diuinitus non solum quo ad numerum sed eciam quo ad meritum, **/f. 44ra/** qui sunt paruuli quo ad humilitatem, rubicundi per caritatem, pulchri aspectu per honestatem, fortes manu per strenuitatem. Tales enim poprie sunt octauum quia per testamentum (?) et quia faciunt quod in se est ut habeant munus octo beatitudinum, ut tandem in octaua gloriose resurrectionis in atria celi [sint], ubi sunt beati perpetuo, iuxta illud Ps. [64, 5] *Beatus quem elegisti et assumpsisti inhabitabit in atriis tuis.* Ad que atria nos perducatur etc. Amen.

¹ *Glosa ad 1 Reg 17, 12 (vol. II, p. 27): Isai qui habebat octo filios.* In Paralipomenon tamen septem dicuntur, sed Nathan prophetam filium Semmaa quasi filium educauerat et nutrierat. Coram Samuele quoque septem filii Isai dicuntur adducti, et octauum esse in paucis, inter quos adductus est Nathan ...

III

Collatio pro exhortatione ordinandorum

Ipse Deus [pacis] sanctificet vos per omnia ut integer spiritus vester et anima et corpus seruetur sine querela in aduentu Domini Nostri Ihesu Christi etc. 1 Thess. 2 [5, 23].

Pontifex sacros celebraturus ordines per modum orationis debet ordinandis omnibus proponere uerbum istud. In quo quidem uerbo tanguntur quatuor que^a circa clericorum ordinationem consideranda occurrunt, scilicet uirtus potencior actus nobilior modus perfectior fructus utilior. Beatus autem qui agit principaliter in collatione ordinum nouorum cum dicitur *Ipse Deus pacis*. Tale quoddam anime ordinati in susceptione ordinis inprimitur, quod non potest fieri per uirtutem creatam aliquam. Character enim inprimitur, qui est signum indelebile distinctiuum ordinati a non ordinato. Qui quidem character non educitur de substantia anime per aliquam alteracionem quia non esset quoddam perpetuum, presertim cum nec minister nec sacramentum continenter^b agant sed educitur de nichilo per creationem. Alia quidem^c uirtus infinita requiritur que sola de nichilo aliquid facit. Quid^d ergo? Sicut in sacramento baptismi est duplex baptista, scilicet principalis, qui est Christus, qui animam abluit, gratiam infundit et characterem inprimit; et alius ministerialis qui materiam applicat et uerba profert; et sicut in sacramento altaris est duplex sacerdos scilicet sacerdos inuisibilis qui sua uirtute mirabili commutat substantias uisibiles^e in substantiam corporis et sanguinis Domini; et sacerdos uisibilis qui materiam ministrat et profert uerba; sic in sacramento ordinis est duplex episcopus scilicet summus qui est Christus, qui characterem inprimit et potestatem confert que fundatur in caractere, et ministerialis alius^f qui et sacerdotem induit^g et vngit, inponit ei^h manus et instrumenta tradit et hec omnia sub certa uerborum forma. Hec quidem uirtus tangitur hic cum premittitur *Ipse Deus pacis*. Quam quidem uirtutem ipse episcopusⁱ postulans in presbitero ordinando^l debet dicere illud Ps. [67, 29] *Manda Deus uirtuti tue semper^m ut operetur in istis clericis que uirtus mea non potest operari.* Et in fine ordinationis debet dicere illud quod sequiturⁿ: *Confirma hoc Deus quod operatus es in nobis.* Et signanter dicit hic *Deus pacis* ad innuendum quod ordinati debent esse pacifici ut uocentur Dei Filii, iuxta illud Mt 5 [9] *Beati pacifici etc.* Debent enim possidere pacem pectoris, procurare pacem temporis et anelare ad pacem eternitatis. Ipsi enim debent esse illi angeli de quibus dicitur Ysa. 33 [7] *An /f. 44vb/geli pacis amare flebunt.*

Actus eciam principalis qui est in ipsa ordinatione notatur cum addi-

tur: *Sanctificet uos*. Actus enim sanctificationis inter omnes nobilitate[m] magnam dicit. Notandum uero quod sanctificare vno modo idem est quod remouere sanctitati contraria idest hominem facere sine terra, sine carne. Sanctum enim vno modo idem est quod sincerum uel quod sine terra uel sine carne. Ergo sanctificare isto modo est remouere sanctitati contraria idest peccata. In signum cuius dixit Dominus Moysi Exo. 19 [10] *Vade et sanctifica populum hodie et cras et lauent vestimenta sua*. Allegorice corpus semper(?) et animam a sordibus peccatorum. In signum autem huius precepit Dominus eidem Exo. 29 ut cum deberet sanctificare Aaron et filios eius ut fungerentur sacerdocio prius lauaret eos aqua. In quo innuebantur quod ordinandus in sacerdotem prius debet aqua lacrimarum et diuine gratie emundari ab omni labe peccati. 2° modo sanctificare idem est quod conferre sanctitati conformia, idest sanctos characteres et sanctas uirtutes, in signum cuius Moyses de mandato Domini, cum debuit consecrare Aaron et filios eius in sacerdotes, fudit oleum super caput Aaron ipsumque et alios vestiuit sacris vestibus. Quid per oleum nisi diuina significatur gratia? Quid per vestes sacerdotales nisi uirtutes quibus debent sacerdotes indui iuxta illud Ps. [131, 9] *Sacerdotes tui induantur iustitiam* idest omnem uirtutem. De hiis omnibus habes Exo. 28 et 29. Vnde dicitur 40 c° [40, 13] *Facient uestes Aaron in quibus sanctificatus ministret michi*. 3° modo idem est sanctificare quod dedicare ad sanctitatis officia seu sacrificia. Vnde omnes prius consecrati erant sanctificati idest dedicati ad diuinum ministerium uel sacrificium iuxta illud quod scribitur Exo. 13 [2] *Sanctificaui omnem primogenitum*. Tabernaculum eciam et templum fuerunt sanctificata idest dedicata ad diuinum obsequium iuxta illud Ps. [45, 5] *Sanctificauit tabernaculum suum Altissimus*. Aaron eciam et filii eius fuerunt sanctificati et dedicati ad diuinum sacerdocium Exo. 28 [1] *Cunctorum*, inquit, *consecrabis manus sanctificabisque illos ut sacerdotio Domini confungantur michi*. 4° modo idem est quod confirmare in sanctitatis perseuerantia. Vnde sanctum V° modo idem est quam firmum. Et ideo dixit Dominus Salomoni secundum dicitur 2 Paral. 7 [16] *Elegi et sanctificaui locum istum ut sit nomen meum ibi in sempiternum*. Modo applicando ad propositum pontifex ewangelium° debet sic orando dicere ordinandis omnibus: *Ipse Deus pacis sanctificet uos* idest liberet uos a sanctitatis hostibus, hoc est a peccatis 1 Thess. 4 [3] *Hec est uoluntas Dei, sanctificatio uestra, ut abstineatis uos ab omni fornicatione* semper, tam carnali quam spirituali, que est omne mortale peccatum quia ut ibidem [v.7] dicitur *Non uocauit uos Deus in inmundiciam sed in sanctificationem*, idest conscientie expiationem. Et certe istud est sacerdotibus summe necessarium qui habent et contractare et manducare corpus Domini.

Vnde potest eis dici illud Num. 11 [18] *Sanctificamini, cras comedetis carnes*. Cras idest deinceps post vestram ordinationem. Carnes scilicet Ihesu Christi. Ergo sanctificamini ne percuciat uos Christus Exo 19 [22] *Sacerdotes qui accedunt ad Dominum* **℟. 45ra** *sanctificentur ne percuciat eos*. Eciam ipse Deus sanctificet uos idest exornet uos sanctitatis dotibus et uestibus, hoc est sanctis characteribus et sacris uirtutibus ut de quolibet uestrum verificetur illud Ps. [131, 18] *Super ipsum effloreat* (idest uirtutum flores emittet) *sanctificatio mea* idest ordinatio uestra que est quasi quedam vis fecunda. Uirtus enim est Christi. De quolibet bono sacerdote [Rm 6, 19] *Exhibite ergo membra uestra seruire iusticie in sanctificationem* idest in signum quod sanctificati estis, hoc est sanctis uirtutibus ornati estis. Vterius dicit *Ipse Deus sanctificet uos* idest deducet uos sanctitatis actibus, scilicet lectores actui legendi, exorcistas actui immundos spiritus effugandi, hostiarios actui ecclesiam claudendi, accolitos actui cereos deferendi, subdiaconos actui materiam ministrandi scilicet pro sacramento corporis et sanguinis Domini, diaconos actui sacrum ewangelium proponendi, sacerdotes actui conficiendi corpus Christi uerum. Vnde omnes ordinati possunt dicere illud 2 Thess. 2 [12] *Elegit nos Deus in sanctificationem* idest dedicauit nos actibus spiritualis sanctificationis^p, non quidem carnalis sicut sacerdotes Veteris Testamenti. Adhuc dicit *Ipse Dominus Deus sanctificet uos* idest confirmet uos in sanctitatis operibus ut semper in ipsis perseueretis^q usque ad finem 1 Thess 4 [4] *Hec est uoluntas Dei ut sciat unusquisque uas suum* idest corpus suum quod est uas anime et animam que est uas gratie *possidere* semper continue *in sanctificatione*, semper cessando a uiciis, *et honore* scilicet vacando operibus honore dignis. Sic ergo istis 4^{or} modis sanctificet uos. Leuit. namque 11 [45] dicit Dominus *Ego sum Dominus Deus uester*, semper qui sanctifico uos, ut dicit ipse Exo 31 [Leu 19, 2] *Sancti estote quoniam ego sanctus sum*. Sed proh^r dolor! Iam Antiochus idest dyabolus intrauit cum superbia in sanctificationem scilicet contaminando ordinatorum mentes et spoliando eos uirtutibus sacris sicut dicitur per figuram 1 Mach 2 [1, 38] *Factum est hoc, inquit, ad insidias sanctificationi et dyabolum malum in Israel*. Sequitur *et contaminauerunt semper demones sanctificationem* [v. 39] *et sanctificatio desolata est* [v. 41], idest ornata spiritali spoliata. Multi enim sunt sacerdotes hodie qui non offerunt ignem proprium idest amorem sincerum et diuinum sed cum Nadab et Abyu^s offerunt ignem alienum^l idest amorem carnalem et ter-

¹ Abiu e Nadab, figli di Aronne, furono divorati dal fuoco avendo posto sull'altare un fuoco illegittimo, fuori dal tempo prescritto. Si veda *Lev* 10, 1-2; 16, 1.

renum, qui digni sunt incendio infernali sicut illi fuerunt digni incendio temporali Leuit 10.

Modus autem perfectus sanctificationis quem pro ordinandis debet postulare episcopus triplex, cum dicit Apostolus *per omnia sanctificet inquit uos. Per omnia*, semper cordium intima, sermonum eloquia, virtutum opera, gestuum^t exempla et temporum momenta ut quilibet dicant cum Ps. [33, 2] *Benedicam Dominum in omni tempore etc.* Vel *per omnia* semper que pertinent ad curam pastorem ad vitam exemplarem ad doctrinam salutarem et ad moram temporalem, scilicet usque ad finem vite. De quibus omnibus habes in epistula statim preexposita et realiter et uocaliter. De primo quidem a principio usque ad illam partem *Videte*; de 2° idest quantum ad vitam actiuam et contemplatiuam ab illa parte usque **/f. 45rb/** ibi *spiritum nolite extinguere*. De 3° ab illo loco usque ibi *Deus pacis*. De quarto autem ibi, scilicet de mora temporis usque ad finem vite habes cum dicit Apostolus *semper gaudete* et cum dicit *in fine in aduentu Domini Nostri Ihesu Christi seruetur*. Uel *per omnia* idest per omnis peccati detestationem, per omnis precepti obseruacionem, per omnis consilii super erogationem, per omnis periculi declinationem. De primis duobus in Ps. [118, 128] dicente propheta *Ad omnia mandata tua dirigebar; omnem viam iniquam odio habui*. Et Thob. 4 [6] *Omnibus diebus vite tue in mentem habeto Deum, et caue ne aliquando peccato consencias et pretermictas mandata Dei nostri*. De 3° habes eciam Thob 4° *Omni tempore benedic Dominum et pete ab eo ut vias tuas dirigat et omnia consilia tua in ipso permaneant*. Consilium autem hominis tunc in Deo permanet quando est conforme consilio Christi de quo uero habes in ista epistula ubi dicit Apostolus [Thess 5, 21] *Omnia probate, quod bonum est tenete, ab omni specie mala abstinete uos*. Vbi notandum quod multiplex species inuenitur: prima quidem rationalis secundum quod homo dicitur species animalis et huius consideracio retrahit hominem a peccato sicut domicella propter honorem sui generis non audet fornicari. Iob [5, 24] *Visitans speciem tuam non peccabis*. 2a est corporalis et naturalis secundum quod dicitur quod species Priami digna est imperio et huius incauta consideracio multis est occasio peccandi (illud *Catus propter pellis speciem capitur et rosarius propter flores*). Ezechielis 16 [15] *Egressus est nomen tuum in gentes propter speciem tuam*. Sequitur: *habens fiduciam in pulchritudine tua fornicata es*. Propter quod dicitur Eccli. 10 [11, 2] *Non laudes hominem in specie sua*. 3a est artificialis secundum quod dicitur imago speciosa, et hec in mulieribus dicitur pictura faciei et ornatus exterior et ista est accomodata ad tempus. De qua dicitur Eccli 9 [8-9] *Auerte faciem tuam a muliere compta et ne circumspicias speciem alienam. Propter speciem enim mulieris multi perie-*

runt. Quartum est superficialis secundum quod lacrimae picte et sepulchra picta dicuntur speciosa, sic ypocrite fingunt speciem quam non habent Mt. 23 [27] *Ue uobis pharisei ypocrite qui estis similes sepulcris dealbatis que apparent speciosa exterius etc.* 5a est spiritualis secundum quam anima dicitur speciosa et hanc Deus considerat iuxta illud Ps. [44, 11] *Audi filia et vide etc.* Et hoc etiam meretur regnum sicut in festis pulchrioribus solet dari honor festi, verbi gratia rosa uel pauo uel nisus, sic Deus dabit aliquid speciale pulchriori in regno suo. Vnde in Ps. [44, 5] *Specie tua et pulchritudine tua etc.* 6a est eternalis scilicet glorie de qua Eccli. 43 [10] *Species celi in uisione glorie*, et ista est clericorum. Unde dicitur Sap. 5 [17] *Accipient regnum decoris et dyadema speciei de manu Domini.* Cum ergo dicit Apostolus *Ab omni specie mala etc.*, non loquitur de specie rationali nec spirituali nec eternali quia consideratio talium non est in aliquo periculosa, sed loquitur de specie corporali, artificiali et superficiali, que interdum pretendunt boni speciem et intrinsecus veneno mortifero sunt plena, fructus autem est mors. **/f. 45va/** Ordinatores scilicet secundum diuinam intentionem tangit cum subdit *ut integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in aduentu Domini Nostri Ihesu Christi seruetur.* Vide de hoc supra in expositione epistule. Dicat ergo episcopus sic ordinandis omnibus illud scriptum Ro. 6 [18] *Liberati a peccato serui autem facti Deo habetis fructum in sanctificationem, finem uero vitam eternam.* Ad quam nos perducatur qui etc. Amen.

Apparato critico

I

- a *Ms. possessionum*
- b *Ms. pusillanimes*
- c *Nel ms. et seguito da parola illeggibile*
- d *Ms. dissiliacione*
- e *Ms. malum pro bono*
- f *Ms. soptineatis*
- g *Ms. circumposita*
- h *Ms. gustuum exempla*
- i *Ms. Non poterat videre lucernam dominus*
- l *Ms. pro bono*

II

- a *Ms. proch*

III

- a quatuor que] que V²
- b continenter] continue V²
- c Alia quidem] ad quod V²
- d Quid ergo] quare ergo V²
- e uisibiles] inuisibiles V¹
- f ministerialis alius] alius ministerialis V²
- g induit] inducit V¹
- h ei] et V¹
- i ipse episcopus] episcopus V²
- l in presbitero ordinando] in principio ordinum V²
- m semper] super V²
- n *A questo punto V² si interromper per caduta del f. 107.*
- o *Ms. ewangeliam*
- p *Ms. spiritualis sanctificationes*
- q *Ms. perseueritis*
- r *Ms. proch*
- s *Ms. Abyn*
- t *Ms. gustuum exempla*

GABRIELLA ZARRI

NOTE SUI CONCILI PROVINCIALI POST-TRIDENTINI

Espressione tradizionale del governo della chiesa nell'età antica e medievale, il Concilio provinciale gode di un rinnovato, effimero ritorno in auge nel periodo pre e post-tridentino. Già il Concilio Lateranense IV aveva sancito l'obbligo del sinodo provinciale con periodicità annuale, individuando nell'assemblea plenaria dei vescovi di una regione lo strumento più adatto alla riforma dei costumi del clero e dei laici e l'organo di trasmissione dei decreti conciliari stessi¹. Si deve tuttavia constatare la scarsa attuazione del decreto lateranense. Era stata infatti l'assemblea conciliare di Basilea nella sua XV sessione, tenuta l'anno 1433, a ripristinare l'obbligo per i vescovi e i metropolitani di convocare sinodi annuali e concili provinciali triennali al fine di provvedere adeguatamente alla cura delle anime². In un contesto di riforma che parte dalla lotta alla simonia e punta ad ottenere elezioni vescovili canonicamente valide, il potere di giurisdizione viene qui posto interamente nelle mani del vescovo che deve provvedere attraverso lo strumento legislativo del sinodo e del concilio provinciale a riformare i costumi del clero e dei laici soggetti alla sua diocesi. Il decreto di Basilea fornisce un elenco dettagliato delle materie che costituiscono oggetto di giurisdizione del vescovo:

«Deinde ipse dioecesanus de vita et moribus subditorum solerter inquiret, labem simoniacae pravitate, contractus usurarios, concubinatum, fornicationem, et alia quaevis crimina et excessus, debita correptione cohibeat ...»³.

Il concilio provinciale inoltre non si limiterà ad esaminare i costumi dei laici, ma controllerà l'operato del vescovo circa l'assegnazione dei

¹ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO - G.L. DOSSETTI - P.-P. JOANNAU - C. LEONARDI - P. PRODI, Consulenza di H. JEDIN, Bologna 1991, p. 236.

² *Ibidem*, pp. 473-476.

³ *Ibidem*, p. 273.

benefici, il conferimento degli ordini, la predicazione, la convocazione dei sinodi. Anche il metropolita sarà diligentemente esaminato in tutte queste cose e il concilio gli farà rilevare le mancanze e i difetti, ammonendolo e pregandolo di astenersene. Tale indagine redatta per iscritto sarà trasmessa senza indugio al romano pontefice o a altro eventuale suo superiore perché il prelado colpevole sia punito senza indugi⁴.

Più dettagliato e perentorio del decreto lateranense, il dettato di Basilea sembra attribuire alle assemblee provinciali convocate dai metropolitani un ruolo decisivo soprattutto nella riforma del clero e nell'estirpazione degli abusi in materia di ordinazione sacerdotale e di assegnazione di benefici. In conformità con l'ecclesiologia conciliarista sancita a Costanza, il ripristino degli organismi collegiali nel governo della chiesa assumono in questo periodo un significato più "ideologico" o "pedagogico", per così dire, che reale. Come già aveva messo in rilievo Giuseppe Alberigo nel suo saggio sull'episcopato nel periodo post-tridentino del 1985⁵, a questa data i concili provinciali sono svuotati di reali poteri legislativi.

A differenza delle competenze in materia di giurisdizione civile e ecclesiastica, riconosciute ai vescovi dal *Decretum Gratiani*, come l'amministrazione dei beni, l'elezione episcopale, il consenso all'ordinazione o deposizione del vescovo stesso, nel secolo XV la legislazione dell'organo collegiale dei vescovi riguarda unicamente la materia disciplinare e la tutela della ortodossia⁶. Non muta le prerogative episcopali né assegna finalità diverse ai Concili provinciali il decreto della XXIV sessione di riforma del Tridentino (1563) che richiama la disposizione di un secolo precedente, confermando la necessità di convocare i Concili triennialmente e ribadendo l'obbligo di parteciparvi ai vescovi soggetti ad un metropolita:

«Provincialia concilia, sicubi omissa sunt, pro moderandis moribus, corrigendis excessibus, controversiis componendis, aliisque ex sacris canonibus permissis renoventur: Quare metropolitani per se ipsos, seu, illis legitime impedis, coepiscopus antiquior intra annum ad minus a fine presentis concilii, et deinde quolibet saltem triennio, post octavam paschae resurrectionis domini nostri Iesu Christi, seu alio commodiori tempore pro more provinciae, non praetermittat synodum in provincia sua cogere, quo episcopi omnes et alii, qui de iure vel consue-

⁴ *Ibidem*, pp. 474-475.

⁵ G. ALBERIGO, *L'episcopato nel periodo post-tridentino*, in «Cristianesimo nella storia», 6 (1985), pp. 71-91, ora in IDEM, *La chiesa nella storia*, Brescia 1988, pp. 197-217.

⁶ S.C. BONICELLI, *I concili particolari da Graziano al Concilio di Trento*, Brescia 1971.

tudine interesse debent, exceptis iis, quibus cum imminente periculo transfretandum esset, convenire ominino teneantur»⁷.

Come si sa, la storia dei Concili provinciali post-tridentini è una storia breve. Nelle archidiocesi d'Italia si registra la convocazione di un primo concilio tra la metà degli anni Sessanta e la metà degli anni Novanta del Cinquecento e, tranne il caso eccezionale della Milano dei due Borromeo, pochi metropolitani riescono a convocare il secondo Concilio. Una ripresa delle assemblee provinciali si avrà soltanto nel XVIII secolo, sotto la spinta del riformismo muratoriano e del giansenismo. Diversi sono i casi della Spagna, della Francia e dell'Impero.

Numerosi studi ormai consentono di dare spiegazioni complesse, anche se non completamente esaurienti, al problema del fallimento dei Concili provinciali post-tridentini mettendone in luce sia le ragioni interne che esterne alla istituzione ecclesiastica.

Nel saggio sopra citato Giuseppe Alberigo sottolinea la inadeguatezza dello strumento scelto dal Tridentino per promuovere la riforma e la disciplina della chiesa: strumento tradizionale, non rispondente alle mutate condizioni culturali e sociali del mondo moderno.

La distanza tra strumenti tradizionali e moderna disciplina della chiesa è collocata da Paolo Prodi, in diversi suoi studi, anche recenti, nell'ampio e complesso contesto dei mutamenti del diritto canonico, nel delicato passaggio da una disciplina ancora ricca di contenuti teologici ad un diritto ecclesiastico pervasivo, ma ormai privo di un diretto supporto ecclesiologico⁸.

La più ampia e recente ricerca sul problema specifico qui affrontato è ora quella di Pietro Caiazza che, con il supporto anche della documentazione conservata nell'archivio romano della Sacra Congregazione del Concilio, esamina il problema del fallimento dei concili provinciali anche sotto il profilo politico, proponendo una spiegazione del loro mancato decollo come organo collegiale di governo della chiesa post-tridentina non esclusivamente in chiave ecclesiologica o *ad intra* della chiesa⁹.

⁷ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., *Concilium tridentinum*, sess. XXIV, can. II, p. 761.

⁸ P. PRODI, *Note sulla genesi del diritto nella chiesa post-tridentina*, in *Legge e Vangelo*, Brescia 1972, pp. 191-223; IDEM, *Il concilio di Trento e il diritto canonico*, in G. ALBERIGO - I. ROGGER (edd), *Il concilio di Trento alla vigilia del terzo millennio*, Brescia 1997, pp. 267-285; IDEM, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.

⁹ P. CAIAZZA, *Tra stato e papato. Concili provinciali post-tridentini (1564-1648)*, Roma 1992.

L'esame della documentazione fin qui conosciuta mette in rilievo una iniziale potente spinta alla attuazione dei Concili provinciali tanto da parte del papato quanto da parte dell'autorità politica nei territori sottoposti alla giurisdizione spagnola e dell'Impero. La richiesta della convocazione dei Concili, sottolinea Caiazza, si protrae per tutta la prima metà del secolo XVII e cessa improvvisamente dopo la pace di Westfalia: se ne deduce che nei territori ispano-imperiali il Concilio è avvertito come uno strumento di controriforma e di riconquista al cattolicesimo di regioni parzialmente o interamente passate ai protestanti. Dopo la riconferma del principio del *Cuius regio et eius religio* la finalità controriformistica verrebbe a cessare, e quindi anche l'utilità di convocare i Concili provinciali.

Questa cronologia e spiegazione del fallimento dei Concili particolari ha certamente una sua validità nell'area dei territori imperiali, non vale tuttavia per la Francia, l'Italia e il Nuovo Mondo.

C'è anche una interpretazione più tradizionale che spiega l'insuccesso dei Concili provinciali, mettendolo in rapporto principalmente con l'attuazione della centralizzazione del governo della chiesa che avrebbe indotto il papato ad essere meno cogente nella richiesta di attuazione dei Concili particolari. Questa interpretazione, che Caiazza tende a ridimensionare mostrando prima di tutto l'influenza di Filippo II nella promozione o nell'insuccesso dei concili, sembra avere una parte non irrilevante negli stati italiani dell'area centro settentrionale.

Va ricordato prima di tutto che l'interesse congiunto del papato e di Filippo II nella convocazione dei primi Concili provinciali era motivata essenzialmente dalla necessità di dare forma deliberativa alla attuazione dei decreti tridentini. Nel corso delle assemblee infatti i decreti del Concilio venivano proposti, esaminati e canonicamente recepiti per entrare a far parte della disciplina delle singole chiese. Fu per questa via infatti che in Francia i decreti tridentini cominciarono a penetrare, in mancanza di un regio *exequatur*.

In Italia le più antiche metropoli, come Siponto, Ravenna, Capua, Urbino, celebrarono il Concilio provinciale nel 1569, altre più giovani metropoli come Bologna, eretta nel 1582, e Fermo, eretta nel 1589, lo celebrarono immediatamente dopo la loro costituzione. Anche Aquileia, pur antica e gloriosa metropoli, giunse in ritardo al primo appuntamento, essendosi celebrato il primo sinodo provinciale nel 1596¹⁰. Un caso a sé

¹⁰ Per una prima informazione e bibliografia dei singoli concili provinciali *Dizionario dei Concili*, Roma, voll. 6, 1963-1967; per i concili provinciali del Vicereame di Napoli M.

è rappresentato dalla metropoli fiorentina, ove pure restavano in vigore i decreti sinodali del 1517, risultato di un significativo Concilio particolare, convocato a ridosso della chiusura del Lateranense V dall'arcivescovo Giulio de' Medici per dare attuazione tempestiva all'auspicata riforma della chiesa promossa da Leone X¹¹. A Firenze infatti il primo concilio provinciale post-tridentino poté tenersi soltanto nel 1573, alcuni anni dopo che il granduca Cosimo I concesse il permesso all'arcivescovo Antonio Altoviti, eletto senza il suo previo consenso, di fare il proprio ingresso in città¹².

La lettura dei deliberati dei concili provinciali post-tridentini evidenzia immediatamente la natura controriformistica della convocazione dell'assemblea. Ogni testo si apre infatti con la *professio fidei tridentina* e si chiude con il richiamo all'approvazione e attuazione dei decreti del Concilio ecumenico da poco celebrato. Si vedano ad esempio le costituzioni del sinodo Ravennatense, convocato nel 1568 dall'arcivescovo Giuliano della Rovere, che iniziano appunto con la professione di fede e decretano una serie di disposizioni per la riforma della chiesa che corrispondono sostanzialmente ai deliberati tridentini relativi ai vescovi, al clero, alla formazione degli insegnanti, ai sacramenti e alle devozioni del popolo; si aggiungono norme contro la diffusione delle idee eterodosse e la censura dei libri e si conclude con l'ordine che le costituzioni vengano tradotte in volgare e siano vincolanti per tutti i partecipanti al Sinodo, insieme a tutti gli altri sacri canoni e ordinazioni apostoliche contenute nei Concili generali, e specialmente nel sinodo tridentino:

«Postremo non solum omnia et singula in his decretis comprehensa, sed et alia quaecumque tam a sacris canonibus et apostolicis ordinationibus quam a generalibus quibuscumque conciliis, praesertim a sacrosancta tridentina synodo statuta ac definita sunt, sive dogmata sive reformationem et morum correctionem respiciant, plene atque integre ab omnibus comprovincialibus episcopis, abbati-

MIELE, *Gli atti dei Concili provinciali dell'Italia meridionale in età moderna*, in «Annuaire historiae conciliorum», 16 (1984), pp. 409-436. IDEM, *Die Provinzialkonzilien Suditaliens in der Neuzeit*, Paderborn 1996.

¹¹ A. D'ADDARIO, *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Roma 1972. Gli atti sono pubblicati in G. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Parigi 1902, 35, coll. 215 e ss. V. inoltre N.H. MINNICH, *The fifth Lateran Council (1512-17): studies on its membership, diplomacy and proposals for reform*, Aldershot 1993.

¹² G. ALBERIGO, *Altoviti Antonio* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 2, Roma 1960, pp. 572-73; M.P. PAOLI, «Nuovi vescovi per l'antica città». *Per una storia della chiesa fiorentina tra Cinque e Seicento*, in *Istituzioni e Società in Toscana nell'età moderna*, Roma 1994, vol. II, pp. 748-786.

bus, capitulis et aliis ecclesiasticis personis quae etiam ex propria electione huic nostrae metropoli ex eiusdem concilii praecepta adhaeserunt...».¹³

Da questo punto di vista per la chiesa e il potere politico che si affidava al trionfo della controriforma il primo Concilio provinciale nelle singole metropoli era necessario, ma era anche sufficiente. I richiami alla attuazione di altre assemblee da parte della Sacra Congregazione del Concilio, riscontrati da Pietro Caiazza fino alla pace di Westfalia, dovevano rispondere a finalità diverse da quelle della disciplina tridentina e della legislazione delle chiese particolari.

Basta riepilogare brevemente alcuni dati.

Tra le chiese che con maggior sollecitudine si accinsero a convocare l'assemblea provinciale dopo la fine del Concilio di Trento vi furono quelle che si trovavano in stati sottoposti al dominio di Filippo II. Toledo innanzitutto e Tarragona in Spagna. Il primo Concilio Toletano, addirittura, venne fatto convocare nel 1565 dal suffraganeo più anziano della metropoli, il vescovo di Cordova, essendo il cardinal Carranza, titolare della archidiocesi di Toledo, tenuto prigioniero a Roma. Oltre ai vescovi delle diocesi suffraganee, partecipavano alle sessioni e alle deliberazioni "de reformatione" del Concilio i procuratori della chiesa metropolitana, del capitolo, del clero toletano e un delegato del re Filippo II, Francisco de Toledo. Anche il secondo Concilio, convocato per il settembre 1582, tenne diverse sessioni che presero in esame l'ufficio del vescovo e dei prelati, e vi partecipò un Legato regio. Al momento dell'approvazione degli atti, il segretario di stato Cardinal Boncompagni chiese che venisse espunto il nome del Legato di Filippo II in quanto l'ammissione di un laico alle assemblee ecclesiastiche era contro il diritto canonico. Alle rimostranze dell'arcivescovo di Toledo, intervenne direttamente il pontefice, le cui decisioni ebbero come esito la sospensione dei Concili provinciali toletani fino al secolo XX¹⁴.

Nel 1584 Gregorio XIII vietò la partecipazione di laici in rappresentanza dello stato alle assemblee provinciali, eliminando così un evidente elemento di pressione da parte del potere politico che doveva colpire particolarmente la invadenza di Filippo II in materia di giurisdizione ecclesiastica. L'aver riportato ad un piano puramente ecclesiastico l'assemblea conciliare non significava tuttavia ricondurla a centralità nel governo della chiesa locale, né conferirle una maggiore autorità sul piano legislativo. È infatti nel 1585 che Sisto V stabilisce una nuova normativa

¹³ G.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum... Collectio*, cit., t. 35, col. 585

¹⁴ *Dizionario dei Concili*, cit., V, p. 340.

per le visite *ad limina*, che in Italia e Grecia dovranno essere compiute ogni tre anni e negli altri paesi europei ogni quattro o dieci anni. La *Relatio status dioecesis*, destinata come si sa a divenire annuale, costituirà lo strumento moderno di controllo dei vescovi e di rapporto privilegiato tra il centro e la periferia della chiesa, in una organizzazione della *societas christiana* sempre più monarchica e centralizzata¹⁵.

Anche il riordinamento della curia attuato da Sisto V nel 1588 con la creazione delle 15 congregazioni cardinalizie, nove delle quali destinate agli affari della chiesa universale, condurranno a concentrare a livello centrale l'attività giurisprudenziale della chiesa.

Se fin da questa data l'organo collegiale delle metropoli è privato di un effettivo potere giurisdizionale (si ricordi anche la necessità di sottoporre alla Sacra Congregazione del Concilio i deliberati dei Concili provinciali non solo per l'approvazione ma, come era tradizione, anche per la *recognitio*, più cogente della approvazione stessa)¹⁶, perché la Curia romana e la Sacra Congregazione del Concilio non cessano di ricordare ai vescovi locali, specialmente in terre straniere, di dar corso alla convocazione dei concili?

È vero che per tutto il lungo periodo designato con il nome di età confessionale non erano mancati da parte della chiesa romana i tentativi di ricattolicizzare i paesi che avevano da poco aderito ad una delle confessioni riformate, ma a questo scopo più che i vescovi ed i loro deliberati si erano distinti i nuovi ordini religiosi, in particolare i gesuiti. Alla loro azione si affidava la speranza di riconquista al cattolicesimo dei moltissimi calvinisti stanziati a Praga nei primi decenni del Seicento. La predicazione dei gesuiti e la loro chiara propensione ad appoggiare lo statuto monarchico-centralizzato dell'Imperatore d'Asburgo, che riteneva estremamente importante la soggezione della Boemia al proprio dominio, furono alcune delle cause che alienarono irrimediabilmente ai gesuiti la simpatia della popolazione e spinsero i boemi ad insorgere contro l'impero e contro la chiesa. La rivoluzione boema, iniziata con l'aggressione di ambasciatori imperiali nel 1618 (la cosiddetta defenestrazione di Praga), proseguì con l'espulsione della Compagnia di Gesù dal paese e fu all'origine del lungo conflitto europeo conosciuto come Guerra dei Trent'anni¹⁷. Nei vicini territori dell'Impero, negli stessi decenni, apparvero

¹⁵ H. JEDIN (ed), *Storia della Chiesa*, VI, *Riforma e Controriforma*, Milano 1977, pp. 607-608.

¹⁶ P. CAIAZZA, *Tra Stato e Papato*, cit., pp. 124-134.

¹⁷ F. GUI, *I gesuiti e la rivoluzione boema. Alle origini della guerra dei trent'anni*, Milano 1989.

per la prima volta e cominciarono a circolare libelli antigesuitici, i più famosi dei quali furono i *Monita secreta*, composti da un abile polacco che stigmatizzava quelli che venivano considerati i più radicati vizi della Compagnia di Gesù. L'autore del testo fingeva che quei *Monita* costituissero una sorta di manuale di comportamento per la formazione dei Gesuiti, un vademecum per imparare a circuire principi e ricchi mercanti, farsi assegnare legati e testamenti, apprendere per via di confessione segreti imbarazzanti e servirsene in forma ricattatoria. Nonostante l'eccesso di accuse contro i religiosi fosse una chiara spia della falsità del libello che circolava senza ostacoli, l'impopolarità dei gesuiti era tale che molti prestavano fede al contenuto dei *Monita*¹⁸. Non per questo però i gesuiti desistettero dal fondare collegi nel territorio dell'Impero, e si stanziarono proprio là dove esistevano terre di confine e dove più facilmente si poteva venire a contatto con confessioni religiose di nuova istituzione.

Gli studi hanno ormai dimostrato l'importanza che la predicazione, l'insegnamento, la direzione spirituale dei gesuiti e degli ordini religiosi dell'età tridentina rivestirono per il rinnovamento religioso e la controriforma nei territori dell'Impero¹⁹. Quale ruolo ebbero dunque i vescovi e le loro tradizionali istituzioni di governo nel contrastare le idee protestanti e riformate, nell'avviare il processo di disciplinamento morale e sociale, nel promuovere la cultura della controriforma?

Si può avanzare l'ipotesi che le assemblee episcopali continuassero a rivestire una funzione di non scarso rilievo, specie in terre ove erano divenute forti le comunità protestanti: la funzione di promuovere una sorta di identità cristiana collettiva, basata sui valori e presupposti della dottrina cattolica, capace di costituire il collante di una chiesa territoriale analoga a quelle di nuova costituzione nei principati riformati; una identità cristiana che poteva anche costituire la base per la promozione di una incipiente identità nazionale.

Se ne possono trovare degli esempi nelle frequenti convocazioni dei concili provinciali nei territori dell'Impero nella prima metà del Cinquecento, nei periodi di pace che si alternano ai lunghi conflitti tra cattolici e protestanti e mentre il Concilio di Trento è ancora in corso. Essi sono volti principalmente a contrastare la diffusione del luteranesimo e a promuovere la riforma del clero, come quelli di Salzbürg che si tennero nel

¹⁸ S. PAVONE, *Le astuzie dei Gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Roma 2000.

¹⁹ H. SCHILLING, *Ascesa e crisi. La Germania dal 1517 al 1648*, Bologna 1997, pp. 295-357.

1512 e nel 1523, poi a distanza sempre più ravvicinata, nel 1544, nel 1546, nel 1562-1569-1573²⁰; quello di Colonia, convocato nel 1536 dall'arcivescovo Ermanno di Wield, che più tardi passò alla riforma²¹; quello di Mainz nel 1549 che ebbe un consistente carattere dottrinale²²; e i tre di Nurnberg tenutisi tra il 1522 e il 1532²³. Hubert Jedin illustra bene il clima concitato in cui si svolsero queste assemblee, volte inizialmente a cercare una conciliazione con i protestanti che richiedevano a gran forza un Concilio per la riforma della chiesa, e convocate infine per sancire la divisione dottrinale e la nuova confessione di fede²⁴.

Non solo nell'Impero ma anche in Francia le convocazioni dei concili si susseguono nel periodo di penetrazione delle idee riformate. Cominciando dall'assemblea di Parigi del 1528, che si diceva convocata «adversus Lutheri similium Haereticorum impia dogmata et pro reformatione ecclesiae»²⁵, e proseguendo con quella del 1586 che aveva lo scopo di impegnare i vescovi francesi ad attuare i decreti tridentini²⁶.

Quanto al proposito di cementare il senso di appartenenza alla chiesa, di costituire un tramite per promuovere una nuova identità cristiana basata sulla tradizione, abbiamo almeno qualche testimonianza? Il discorso di apertura del Concilio Toletano del 1565, tenuto dal vescovo di Cordova Cristoforo Rogius de Sandoval, mi sembra iscriversi in questa direzione. Dopo aver evocato la tempesta cui è stata sottoposta la navicella di Pietro ed i danni provocati a quei tempi da «ille ferox Lutherus ...singulari superbia turgidus, eiusque mores aemulatus qui dixit: "in Caelum conscendam" ...», l'oratore esalta Filippo II che ha voluto convocare il Concilio per restaurare i costumi e la fede, così da emulare Costantino e Teodosio. Il vescovo di Cordova attesta inoltre che il re stesso aveva procurato di ottenere una reliquia del protomartire Eugenio, primo vescovo della Metropolitana, e l'aveva consegnata ai padri convenuti all'assise solenne:

«Quantam vero laetitiam his diebus cum essemus in hoc Urbe congregati, pietas ejus exhibuit! Quam hisce oculis aspeximus Sacras Reliquias Eugenii Martyris, primis huius Metropolitanae sedis Antistitis, quas e Gallia deferendos curaverat,

²⁰ *Dizionario dei concili*, cit., V, pp. 60-61.

²¹ *Ibidem*, I, p. 312.

²² *Ibidem*, III, p. 47.

²³ *Ibidem*, III, p. 221.

²⁴ H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, I, Brescia 1973, pp. 324-447.

²⁵ *Ibidem*, III, p. 333.

²⁶ *Ibidem*.

suis ulnus, simul cum charissimo eius Carolo Principe ac Domino nostro in hanc Matricem Ecclesiam intulisse...»²⁷.

Il dono della reliquia di un protomartire per creare un comune senso di appartenenza alla chiesa matrice anticipa di poco analoghe cerimonie di cui saranno protagonisti in Italia Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano, e Gabriele Paleotti, arcivescovo di Bologna. In quest'ultima città i momenti più significativi del rinnovato incontro con i campioni della santità bolognese sono rappresentati dalle solenni traslazioni delle reliquie dei martiri compiute tra il 1578 e il 1586 e dalla compilazione di un Catalogo dei santi e beati, stampato per la prima volta nel 1582 e nuovamente edito nel 1594, che censisce i nomi di coloro che godono del titolo di santo o beato nella chiesa locale indipendentemente dal riconoscimento papale della santità. Questi eventi si collocano durante l'episcopato del cardinal Gabriele Paleotti, contrassegnato da un vivo impulso di rinnovamento religioso sulla scia dell'applicazione in diocesi dei decreti tridentini e accompagnato da una profonda riflessione sulla teologia della chiesa locale e sull'ufficio episcopale. Le due impegnative ed emblematiche imprese della ricostruzione materiale della cattedrale di San Pietro e della composizione di un'opera sui vescovi bolognesi affidata all'illustre storico Carlo Sigonio sono segni tangibili della volontà del Paleotti di fondare la riforma delle istituzioni ecclesiastiche e dei costumi di clero e laicato sulla consapevolezza dell'appartenenza a una chiesa di antica tradizione, fondata sul sangue dei martiri e sul patronato dei santi²⁸. Tra l'avvio della nuova edificazione della chiesa episcopale e la raccolta di materiale per la stesura di una storia dei vescovi bolognesi si collocano le solenni traslazioni delle reliquie dei protomartiri Vitale e Agricola (25 maggio 1578); delle reliquie di santi milanesi offerte in dono da Carlo Borromeo (29 giugno 1582) e di quelle dei primi vescovi bolognesi santi Zama e Faustiniano (4 maggio 1586), che trovarono posto nel nuovo altare di San Pietro²⁹.

Si sanzionava così, con cerimonie che avevano un forte impatto sulla devozione popolare, il concetto di una santità cittadina basata sulla tradi-

²⁷ PH. LABBÉ, *Omnium Conciliorum Historica Synopsis*, Parigi 1661, pp. 390-391.

²⁸ P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, II, Roma 1967, pp. 245-262. Sulla ricostruzione di San Pietro M. FANTI - C. DEGLI ESPOSTI, *La chiesa cattedrale e metropolitana di San Pietro in Bologna. Guida a vedere e a comprendere*, Firenze 1995, p. 17.

²⁹ P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, cit., p. 131.

zione martiriale e episcopale. E non mancarono anche preziosi doni di altre reliquie inviate dal pontefice bolognese Gregorio XIII (1572-1585) a diverse chiese della città e infine un vero e proprio deposito di sacro taumaturgico che apparteneva a santi antichi e recenti della chiesa universale che venne solennemente riposto in San Pietro nel settembre del 1593³⁰.

L'opera del Sigonio sui vescovi bolognesi, che ricercava in prima istanza le testimonianze storiche relative alla chiesa primitiva e verificava le tradizioni leggendarie sulla base dei documenti superstiti, si poneva in linea con quanto avveniva al vertice della chiesa post-tridentina. La riconferma dottrinale della validità del culto dei santi e delle indulgenze non impediva che il papato avvertisse la necessità di epurare il culto dei santi dalle incrostazioni mitiche del passato³¹ e il dotto certosino Lorenzo Surio si era accinto alla poderosa impresa di rivedere su basi critiche il santorale cattolico, anche in vista della compilazione di un nuovo Martirologio della chiesa universale che, sotto la direzione di Guglielmo Sirleto e con la consulenza storica di Cesare Baronio, venne ultimato e promulgato nel 1584 da Gregorio XIII³². Era questo un primo passo verso una più ampia riforma dei culti che doveva continuare nei decenni successivi sotto la responsabilità della Congregazione dei Riti di prossima istituzione (1588) e che doveva portare a stabilire nuove norme per il riconoscimento ufficiale della santità.

Mentre procedeva la complessa rivisitazione del santorale cattolico, anche gli ordini religiosi si volsero a ridisegnare la storia dei propri santi. Nell'ultimo quarto del Cinquecento cominciarono a vedere la luce storie e raccolte di vite di santi delle diverse religioni. Ciò incrementò un vivace risveglio delle tradizioni locali³³. Nello stesso periodo la riflessione sulla

³⁰ G. ZARRI, *Il libro e la voce. Santi e culti a Bologna da Caterina de' Vigri a Clelia Barbieri (secoli XV-XX)*, in L. PAOLINI - P. PRODI (edd), *Storia della chiesa di Bologna*, II, Bergamo 1997, pp. 45-78.

³¹ Si veda l'importante saggio di A. PROSPERI, *L'elemento storico nelle polemiche sulla santità*, in G. ZARRI (ed) *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino 1991, pp. 88-118, ora in IDEM, *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma 1999, pp. 321-341.

³² Sul Surio S. SPANÒ MARTINELLI, *Cultura umanistica, polemica antiprotestante, erudizione sacra nel "De probatis Sanctorum historiis" di Lorenzo Surio*, in S. BOESCH GAJANO (ed), *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, Brindisi 1990, pp. 131-141. L'edizione del Martirologio romano del 1584 era accompagnata dalla costituzione apostolica *Emendato jam Kalendario* di Gregorio XIII che faceva riferimento alla revisione su base storica, condotta da uomini eruditi, dei precedenti martirologi, il cui uso veniva per l'avvenire interdetto.

³³ S. BOESCH GAJANO, *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo.*, cit. e i saggi

storia delle chiese locali accompagnava talvolta, come nel caso dello storico bolognese Carlo Sigonio, il cammino verso l'acquisizione di un nuovo concetto di comunità cristiana. Non soltanto il conflitto aperto in Europa sul piano confessionale favorì la ricerca di una fortificata identità, ma anche il processo controriformistico di correzione dei martirologi e dei santorali contribuì a definire la chiesa come corpo mistico universale e allo stesso tempo come realtà particolare la cui identità era data dai santi, dai martiri, dalle processioni e feste locali³⁴.

Accompagnati da cerimonie significative come le traslazioni dei protomartiri o la diffusione di nuovi culti, le convocazioni dei concili provinciali ebbero la funzione di favorire una sorta di omologazione del processo di evangelizzazione non soltanto in Europa, ma anche nelle altre Terre di nuova cristianizzazione. I concili che si tennero a Città del Messico (1555, 1565, 1585), a Lima in Perù (1552, 1567, 1582, 1591, 1601), a Goa, capitale cattolica dell'India (1567, 1575, 1585, 1592, 1606), contribuirono alla costruzione di una identità collettiva sia attraverso l'instaurazione di una medesima disciplina, sia attraverso la promozione di devozioni e culti universali e locali³⁵.

Alla convocazione dei Concili provinciali si deve accostare inoltre la pubblicistica sugli stessi. Essa parte da Lorenzo Surio, autore della prima *Collectio* erudita di concili provinciali³⁶, e non ha sosta fino alla pace di Westfalia. Lo stesso Lorenzo Surio, certosino di Colonia, è anche autore, come si ricorderà, della prima raccolta di vite di santi epurata dalle più evidenti incrostazioni superstiziose e legendarie della *Legenda aurea*.

Non è ancora stata evidenziata a sufficienza la centralità della Certosa di Colonia come centro culturale della Controriforma nell'Impero, tanto sul piano dottrinale che devozionale e spirituale. All'inizio del secolo XVI, essa si avvale della costituzione di importanti confraternite devozionali, come quella della Nave di Sant'Orsola, nata sul tronco delle tradizionali compagnie destinate all'acquisizioni delle indulgenze tramite la preghiera e i suffragi, contribuendo a trasformala in culto nazionale per volontà di Carlo V e dalla sua corte³⁷. Negli anni Trenta

contenuti in S. GENSINI (ed), *Vita religiosa e identità politiche: università e particolarismi nell'Europa del Tardo Medioevo*, San Miniato 1998.

³⁴ S. DITCHFIELD, *Liturgy, sanctity and history in Tridentine Italy*, Cambridge 1995.

³⁵ J.S. DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis*, V, Romae, Typ. Antonio Fulgonio apud S. Eustachium, 1755; *Dizionario dei Concili*, cit., rispettivamente III, pp. 95-96; II, 272-274; II, pp. 142-146.

³⁶ *Concilia generalia et Provincialia graeca et latina...*, Coloniae 1618.

³⁷ G. ZARRI, *La nave di sant'Orsola*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico di

e Quaranta del Cinquecento il canonico del duomo di Colonia Johan Gropper, teologo e giurista, infine Cardinale, è tra i più attivi controversisti che cercano una conciliazione con i luterani e contribuiscono con le scritture teologiche a tracciare il percorso che seguirà successivamente la discussione dogmatica tridentina³⁸. Tra i primi a promuovere il Concilio provinciale di Colonia del 1536, voluto dopo il fallimento della convocazione di un Concilio generale a Mantova, il Gropper riassunse le sue convinzioni teologiche e le decisioni del concilio coloniese in un libro di successo stampato nel 1538 e in successive ristampe: *l'Enchiridion Christianae Institutionis in Concilio Provinciali Coloniensi editum*. Qui si dava una definizione di chiesa ancorata alla dottrina agostiniana e lontana dal giuridicismo che avrebbe prevalso nel periodo post-tridentino, adatta ad essere condivisa dai fautori della nuova teologia. Alla domanda *Ecclesia cur sancta dicitur*, *l'Enchiridion* rispondeva:

«Interim tamen quod et supra diximus non inficiamur ad Ecclesiam strictius acceptam, quatenus scilicet ij in Ecclesia esse dicunt, ex quibus Civitas Dei constat, tantum vitae spiritualis participes et sibi mutuo in spiritu charitatis coherentes pertinere, ad quem modum Ecclesia est Corpus Christi mysticum seu Congregatio fidelium in unitate fidei et charitatis vinculo sub uno capite Christo militantium, ipsique capiti (ex quo totum corpus per nexus coniunctionesque subministratum et constructum crescit in augumentum Dei) per vivam fidem et charitatem coherentum...»³⁹.

Così come la ecclesiologia di Gropper, fondata sull'insegnamento paolino oltre che agostiniano, non contrastava con le convinzioni dei fautori della nuova teologia, anche per quanto riguarda la giustificazione egli propose formule conciliative che sarebbero state condivise dal Cardinal Contarini e che ispirarono la posizione cattolica al Colloquio di Ratisbona del 1542. Pur essendo fallito il proposito di conciliazione del colloquio, di lì a pochi anni al teologo Johan Gropper non furono risparmiate accuse di filoprotestantesimo. In una lettera a Johan Hoetfilter dell'11 dicembre 1544 il teologo di Colonia, accusato di aver pro-

Trento», XIX (1993), pp. 277-303, ora in *Recinti. Donne clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000, pp. 391-415 (versione ampliata).

³⁸ J. GROPPER, *Briefwechsel. I. 1529-1547*, a cura di R. BRAUNISCH, Münster Westfalen 1977, pp. 3-18; si veda inoltre H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, cit., pp. 414, 454-457.

³⁹ J. GROPPER, *Enchiridion Christianae Institutionis in Concilio Provinciali Coloniensi editum. Opus omnibus verepietatis cultoribus longe utilissimum*, Venetiis, apud Ioannem Francesium, 1543, p. 37.

mosso la riforma della diocesi con il consiglio di Bucero e dei novatori, scrive:

«Imprimis existimo sibi non ignotum esse librum Concilii Provincialis in hoc Metropoli anno 1536 celebrati cum subiuncto *Enchiridion Christianae Institutionis*. Quidquid is liber continet Christianum et Catholicum sum amplexus. Is vero quam pugnet cum presenti Rev.mi Domini Coloniensis instituto quis non videt?»⁴⁰.

Il fallimento dei tentativi di conciliazione con i protestanti e l'inizio del Concilio di Trento impegnano poi le più attive energie culturali dei cristiani rimasti fedeli a Roma ad una vasta opera di acculturazione, oltre che di repressione. Dopo che il Concilio Provinciale di Colonia del 1536, avendo già avvertito la necessità di procedere al controllo della stampa, aveva dato dettagliate prescrizioni ai librai, agli editori e alle scuole, lo stesso Gropper aveva pubblicato altri testi teologici controversistici che si affiancarono al celebre *Enchiridion*. Ma i certosini della città di Colonia cercarono di alimentare il rinnovamento cattolico specializzandosi in una sorta di riforma della spiritualità. Da un lato Lorenzo Surio, con l'edizione epurata delle vite dei santi, dava il via alla successiva raccolta generale dell'italiano Luigi Lippomano e alle conseguenti sillogi di vite di santi per singole regioni, che molto contribuirono a formare il senso di una nuova identità cattolica e nazionale; dall'altro i colti monaci promossero una capillare azione di traduzione e edizione di testi spirituali del recente passato.

Essi si specializzarono infatti nella traduzione latina e nell'edizione degli scritti della tradizione reno-fiamminga e, nonostante l'incipiente diffidenza verso correnti di pensiero che avevano influenzato anche Erasmo e Lutero, immisero sul mercato alcuni dei testi mistici di maggior successo del secolo: la *Theologia mystica* del francescano Hendrik Herp, detto Harphius, e la traduzione latina degli scritti di santa Gertrude, ad opera del certosino Giovanni Gerecht, detto *Lanspergius*. A quest'ultimo si devono anche operette improntate ad una pietà affettiva, come la *Faretra del divino amore*, conosciuta anche tra gli spirituali italiani⁴¹.

La mistica reno-fiamminga, pur non ignota in Italia, influenzò profondamente l'ambiente spagnolo, già percorso da correnti di "alumbradismo" e aperto alla ricezione dell'umanesimo devoto erasmiano. Fu in

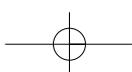
⁴⁰ J. GROPPER, *Briefwechsel, I, 1529-1547*, cit., lett. 139, pp. 351-358.

⁴¹ L. COGNET, *La spiritualità moderna. La scuola spagnola (1500-1650)*, Bologna 1973, pp. 45-47 e 56.

Spagna che Ignazio di Loyola si accostò alla mistica, mentre uno dei suoi primi compagni, Pierre Favre, attinse direttamente alla fonte della Certosa di Colonia. Qui si formò anche il famoso Pietro Canisio, vero campione della Controriforma e autore dei Catechismi cattolici di maggior fortuna e qui andavano a rifugiarsi i gesuiti di fine secolo che preferivano abbracciare la vita contemplativa piuttosto che quella attiva⁴².

Per concludere, tenendo conto dell'azione congiunta della chiesa diocesana e della grande Certosa, si può asserire che nel secolo XVI da Colonia parte una Controriforma per così dire spirituale, che sembra indicare nelle assemblee delle chiese particolari e nei modelli delle vite dei santi e dei martiri una via possibile per la creazione di una identità cristiana che si differenzi dalle nascenti chiese statali protestanti facendo perno sugli antichi valori di comunità e di santità.

⁴² J. DE GUIBERT S.J., *The Jesuits. Their Spiritual Doctrine and Practice. A Historical Study*, Roma 1953, pp. 210-229 (per la presente nota si fa riferimento all'edizione inglese del 1964).



UMBERTO MAZZONE

LA VISITA APOSTOLICA COME STRUMENTO DI CONTROLLO
E GOVERNO NELLA CHIESA POST-TRIDENTINA

La visita apostolica corre frequentemente il rischio di perdere la sua specificità e di essere considerata sostanzialmente come una versione ordinata dal centro romano della visita pastorale, con una sovrapposizione dei campi, sia dell'intervento visitale, sia della ricerca storica.

Talvolta non sono state considerate come varianti veramente apprezzabili neppure la sottoposizione alla visita dell'ordinario diocesano e la possibilità di intervenire, da parte del visitatore, sia pure non completamente, sui luoghi esenti.

Svariati aspetti hanno congiurato a questa semplificazione, e a questa assimilazione di realtà diverse.

In primo luogo la letteratura elaborata a corredo delle visite apostoliche appare assai ridotta.

Se quello del manuale per il "buon visitatore pastorale" è un vero e proprio genere letterario¹ la pubblicistica che si rivolge a delineare la figura del "buon visitatore apostolico" appare una vera e propria rarità tipografica. È noto solo il *Tractatus* del 1590 di Annibale Rocchi².

¹ A partire dal testo di LUCIO CROCI, *Instructio visitationis dioecesium*, anteriore al 15 giugno 1563, affrontato da L. FIORANI, *Le visite apostoliche del Cinque-Seicento e la società religiosa romana*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma. Studi, documenti, inventari», IV (1980), pp. 53-148, in specie p. 71, al volume di PAOLO FUSCHI, *De visitatione et regimine ecclesiarum libri duo*, Romae, ex typ. Accolti, 1581, al trattato di LUCA ANTONIO RESTA, *Directorium visitorum ac visitantium cum praxi et formula generalis visitationis omnium et quarumcumque ecclesiarum monasteriorum, regularium, monialium, piorum locorum et personarum*, Romae, ex typ. G. Facciotti, 1593, per poi giungere all'esplosione della letteratura secentesca che trova una espressione di grande fortuna nel *Trattato della visita pastorale* di Giuseppe Crispino sul quale si veda G. DE ROSA, *Giuseppe Crispino e la trattatistica sul buon vescovo*, in IDEM, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari 1978, pp. 103-143.

² *Tractatus visitationum sive declarationes R. D. Annibalis Rochi I.U.D. Veron. ad Breve Gregorii XIII Pont. Max.*, Veronae, apud Hieronymum Discipulum impressorem episco-

È una glossa e commento del breve apostolico con cui Gregorio XIII, il 25 aprile 1583, nominava Agostino Valier, vescovo di Verona, visitatore apostolico delle città e diocesi di Padova e Vicenza³.

Se cerchiamo nell'opera di Giovanni Battista De Luca *Theatrum veritatis et iustitiae*⁴ ne traiamo poco giovamento per la definizione della visita apostolica intesa nel senso che ad essa diamo in questo intervento. Il grande canonista affronta sì una particolare forma di visita apostolica, ma si tratta di quella a Roma, condotta dal papa nella sua qualità di vescovo romano, «quae sit in Urbe et districtu fieri dicitur vice Papae tanquam ordinarii urbis»⁵ ed esamina quanto rientra nell'argomento "De Congregationis Visitationis Apostolicae"⁶. Troviamo solo alcune notazioni sulle visite apostoliche intese come visite a Roma, così come studiate da Luigi Fiorani⁷ e di conseguenza effettivamente interpretabili nel senso di «visite apostoliche ...equivalenti all'incirca alle tradizionali visite pastorali post-tridentine»⁸, nella consapevolezza che «la terminologia corrente usa quasi costantemente l'espressione di visite apostoliche per designare quelle che altrove sono le visite pastorali vere e proprie»⁹. Tutti gli altri temi, come le esenzioni, per De Luca rientrano così nelle questioni della visita del vescovo intesa in senso ampio.

Più in generale, pur in presenza del clamoroso fatto che una delle prime e più note e monumentali edizioni di atti visitali riguardi proprio una

palem, 1590. Abbiamo consultato la copia conservata presso la *Biblioteca Civica di Verona* segnata CV 557.

³ Il testo è riportato in inizio dell'opera in tre carte non numerate, precedute da una carta non numerata di dedica da parte di Annibale Rocchi al vescovo Agostino Valier.

⁴ G.B. DE LUCA, *Theatrum veritatis et iustitiae*, abbiamo usato l'edizione Venetiis, apud Paulum Balleonium, 1698.

⁵ *Repertorium seu index generalis rerum notabilium quae continentur in Theatro Veritatis et Iustitiae Cardinalis De Luca*, Venetiis, apud Paulum Balleonium, 1698, p. 654 e G.B. DE LUCA, *Theatrum*, cit., liber XII *De Beneficiis*, disc. XVI, sub. XIV, p. 78. Altri riferimenti anche *ibidem*, liber XV, pars II, *Relatio Romanae Curiae Forensis*, disc IV, sub. 8, p. 15 e disc. XXIV, p. 70.

⁶ G.B. DE LUCA, *Theatrum*, cit., lib. XV, pars II, *Relatio Romanae Curiae Forensis*, disc. XXIV, p. 69s.

⁷ L. FIORANI, *Le visite apostoliche*, cit. Sulle fonti delle visite romane vedi. S. PAGANO, *Le visite apostoliche a Roma nei secoli XVI-XIX. Repertorio delle fonti*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma. Studi, documenti, inventari», I (1980), pp. 317-464.

⁸ L. FIORANI, *Le visite apostoliche*, cit., p. 53.

⁹ *Ibidem*, p. 55. Ricordiamo come il primo grande nucleo visitale romano risalga agli anni 1564-1573, *ibidem*, p. 93.

visita apostolica, quella di Carlo Borromeo a Bergamo curata da Angelo Giuseppe Roncalli e da Pietro Forno¹⁰ (e che non manchino studi apprezzabili per la ricostruzione fattuale della visita apostolica), pare che, almeno sino a tempi recenti, una riflessione approfondita sulla diversa essenza delle due realtà visitali, pastorale ed apostolica, non sia stata particolarmente sviluppata.

Si ha come la sensazione che una mancata precisa delimitazione sia frutto di un uso troppo estensivo del concetto di riforma cattolica che ha teso ad assimilare secondo criteri, in questo caso, realmente apologetici e dannosi per la loro esatta collocazione, due fenomeni diversi tra loro, non solo in termini giuridici (come ad esempio l'autorità che è titolare del diritto di visita) ma anche in termini teologici, ecclesiologici e politici.

In prima approssimazione possiamo piuttosto assumere come ipotesi di lavoro la definizione di Carlo Socol¹¹, per il quale la prospettiva della visita apostolica non è semplicemente un duplicato in "edizione straordinaria" di quella pastorale ma ha obiettivi propri, scelti, limitati, che si sviluppano in funzione non tanto di un capillare inculcamento di principi e leggi, ma anche di assunzione di informazioni, di controllo, di correzione e direzione verso l'opera dell'ordinario, con gli approfondimenti che vengono dai lavori di Angelo Giorgio Ghezzi sul Milanese¹² relativamente alla funzione di intervento sulle giurisdizioni esenti dall'ordinario. In quella sede si sottolineava che «era compito dell'arcivescovo vigilare "diligentissime" affinché tutti i decreti stilati venissero applicati ed eseguiti»¹³. Non va dimenticato, per comprendere sino in fondo l'autoconsapevolezza di Ragazzoni del proprio ruolo che comportava una superiorità istituzionale sull'ordinario diocesano, che arcivescovo di Milano era una personalità come Carlo Borromeo.

¹⁰ *Gli atti della visita apostolica di S. Carlo Borromeo a Bergamo (1575)*, a cura di A. G. RONCALLI con la collaborazione di P. FORNO, Firenze 1936-1957.

¹¹ C. SOCOL, *La visita apostolica del 1584-85 alla diocesi di Aquileia e la riforma dei regolari*, Udine 1986, p. 99.

¹² A.G. GHEZZI, *Conflitti giurisdizionali nella Milano di Carlo Borromeo: la visita apostolica di Gerolamo Ragazzoni nel 1575-76*, in «Archivio Storico Lombardo», CVIII-CIX (1984), pp. 193-237, e *Vita religiosa esente dalla giurisdizione dell'ordinario: i dati della visita apostolica di Gerolamo Ragazzoni a Milano (1575-76)*, in «Studia Borromaica», VIII (1994), pp. 215-249. In particolare si ricordi come i contrasti sui luoghi esenti "logorarono forze e assorbono energie" e che "molteplici quindi erano le «realtà» esistenti in una diocesi – a Milano come altrove – che sfuggivano al controllo del vescovo": si veda A.G. GHEZZI, *Vita religiosa*, cit., pp. 215s.

¹³ *Ibidem*, p. 246.

D'altra parte la puntualizzazione da parte di Ragazzoni sulla diligenza richiesta al vescovo nell'applicazione delle deliberazioni visitali testimonia della lentezza con cui l'applicazione del Tridentino procedeva anche in diocesi di Milano, pur in presenza della oramai decennale instancabile opera carolina. Appare evidente che le «disposizioni e normative riguardanti ogni ambito disciplinare pastorale sottoposto alla sua giurisdizione, soprattutto se rivolte alla vita e alla formazione del clero secolare o regolare, venivano accolte prontamente, ma non applicate con altrettanta sollecitudine»¹⁴.

Si confermava così come il visitatore avesse «una missione prevalentemente giuridica ed amministrativa, pur non trascurando di essere anche attento osservatore della complessa realtà socio-politica della diocesi che percorreva»¹⁵. E infatti Gerolamo Ragazzoni fu assai acuto nel valutare la complessa situazione socio-religiosa della vasta diocesi milanese dominata dalla figura di Carlo¹⁶.

La visita apostolica trova dunque nell'esame dell'ordinario della diocesi e nelle disposizioni che gli si impartiscono, alcune delle sue caratteristiche peculiari, che la differenziano dalla visita pastorale¹⁷. Si crea così di frequente una situazione che è caratterizzata, nel migliore dei casi, da un reciproco imbarazzo.

A Bologna anche un rappresentante di primo piano del cattolicesimo post-tridentino, il cardinal Gabriele Paleotti, non apprezzò particolarmente che la sua diocesi fosse sottoposta a visita apostolica ad opera di Ascanio Marchesini, il quale pur si sforzò di collaborare assai positivamente col cardinale, e manifestò il suo disappunto¹⁸. È un ulterio-

¹⁴ *Ibidem*, p. 233.

¹⁵ A.G. GHEZZI, *Conflitti giurisdizionali*, cit., p. 207.

¹⁶ *Ibidem*, p. 211.

¹⁷ C. SOCOL, *La visita apostolica*, cit., p. 101.

¹⁸ P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, Roma 1959-1967, II, p. 370. La visita di Ascanio Marchesini è conservata in *Archivio Arcivescovile di Bologna (AAB)*, *Visite* 7, 8 e 9. Il primo volume riguarda la città, gli altri due rispettivamente la parte montana e quella pianeggiante della diocesi. Il Marchesini inizia la visita il 23 agosto 1573 alla cattedrale di San Pietro con la lettura del breve di nomina e ricorda come Pio V avesse dato inizio alla pratica delle visite apostoliche (*AAB, Visite* 7, c. 3r.).

Marchesini è nominato visitatore di Faenza, Imola e Bologna «tamquam nostrus et apostolicae sedis delegatus» (*ibidem*, c. 3v.) e può intervenire ad assolvere in forma «jubilei» anche da azioni contro la bolla *In Coena Domini* e ispeziona le chiese amministrare dagli ordini religiosi ma solo per quanto attiene alla cura d'anime, visita inoltre i monasteri femminili, i luoghi pii (come il Baraccano), le congregazioni e le società, gli ospedali, le carceri, i maestri di scuola.

re elemento che dimostra come, con il consolidarsi delle visite apostoliche, queste abbiano assunto «una coloritura particolare, non del tutto gradevole»¹⁹.

Anche la differenza di ruoli istituzionali poteva porre dei problemi, come, ad esempio, quando il visitatore era un vescovo e il visitato aveva un rango cardinalizio. Era il caso di Bologna, ma anche quello di Milano. Così nel 1575, quando Gerolamo Ragazzoni compie la sua visita apostolica a Milano, Carlo Borromeo «lamentava che mancasse una precisa normativa scritta alla quale fare costante riferimento sui doveri dell'ordinario diocesano, sulle precedenze di cui il cerimoniale doveva tener conto nel caso in cui il vescovo visitato fosse anche cardinale e su quale base si sarebbero dovuti mantenere i rapporti col visitatore apostolico»²⁰ e già nascevano tensioni tra il visitatore e Borromeo. Ragazzoni «aveva anche richiesto di disporre liberamente delle relazioni delle visite pastorali fatte dal presule in modo da poter avere una sicura e puntuale base di confronto con la realtà che andava a constatare. Il Borromeo si era mostrato vivamente preoccupato per tale richiesta perché quelle relazioni contenevano “nota distinta et particolare dell'entrata dei benefici e del vero valore loro”»²¹ ed invita i sacerdoti a rispondere «così di grosso»²².

L'arcivescovo di Torino Girolamo della Rovere, come d'altra parte il Duca sabauda, non gradisce la visita del vescovo di Campagna e Satriano Girolamo Scarampi, assai apprezzato da Carlo Borromeo, nel 1582. Una visita di cortesia dello Scarampi²³, suscita in lui «più presto disgusto, che soddisfazione». L'atteggiamento del Della Rovere, così poco collaborativo, spinse il vescovo Scarampi ad iniziare la sua attività di visita anziché dall'arcidiocesi di Torino dalla diocesi di Mondovì a partire

Sull'attività di Marchesini si veda I. CASSOLI, *La visita apostolica a Bologna di mons. Ascanio Marchesini del 1573-74 e l'opera del card. Gabriele Paleotti*, Bologna 1973.

¹⁹ P. PRODI, *Il cardinale*, cit., II, p. 371. D'altra parte, come nota A.G. Ghezzi «era facoltà del visitatore aggiungere una dettagliata relazione sulla figura e sull'operato del vescovo che reggeva la diocesi affinché il pontefice ... traesse chiari elementi per una serena valutazione ... anche degli uomini chiamati a ricoprire posti di alta responsabilità e potesse prendere i provvedimenti del caso», A.G. GHEZZI, *Conflitti giurisdizionali*, cit., p. 207.

²⁰ *Ibidem*, p. 208.

²¹ *Ibidem*, p. 209.

²² *Ibidem*.

²³ M. GROSSO - M.F. MELLANO, *La Controriforma nella Arcidiocesi di Torino (1558-1610)*, Città del Vaticano 1957, I, p. 218.

dal novembre del 1582²⁴. Scarampi compie una visita assai accurata della diocesi monregalese con grande afflusso di popolo, tanto da comunicare, solo a Mondovì, il giorno dell'Epifania del 1583 oltre un migliaio di persone²⁵. La morte gli impedirà di effettuare la programmata visita della diocesi di Torino. Riuscì a compiere la sua missione solo nella città di Fossano²⁶. Lo sostituirà il vescovo di Sarsina Angelo Peruzzi, un vero e proprio "professionista" della visita apostolica²⁷, nell'estate e autunno del 1584²⁸. Giunto a Torino il 22 luglio già il 25 Peruzzi iniziava la visita alla cattedrale²⁹ di una diocesi particolarmente difficile anche sotto l'aspetto politico. Il suo territorio si estendeva anche su domini del regno di Francia o posti sotto i marchesati di Monferrato e Saluzzo. Si tenga conto, per la relazione che si instaura tra nunzi e visitatori e per le possibili carriere che si possono sviluppare da un'esito positivo, secondo il metro di misura romano ovviamente, dell'azione di visita che il promotore della visita apostolica nella diocesi torinese era stato il nunzio Vincenzo Lauro vescovo di Mondovì, il quale aveva reso possibile la visita di Scarampi alla diocesi monregalese e che divenne ben presto cardinale.

Infine, per esaurire questa breve rassegna di alcune reazioni negative alla visita, quando si preannunzia la visita apostolica del vescovo Peruzzi alla diocesi di Luni-Sarzana nel 1584 un gruppo di parroci scrive al vicario generale della diocesi Tiberio Grandi delegandolo a rappresen-

²⁴ M.F. MELLANO, *La Controriforma nella Diocesi di Mondovì (1560-1602)*, Torino 1955, p. 161.

²⁵ *Ibidem*, p. 157.

²⁶ M. GROSSO - M.F. MELLANO, *La Controriforma nella Arcidiocesi di Torino*, cit., I, p. 218. La visita di Fossano, avvenuta nel settembre 1583, si concluse con l'emanazione di un'importante serie di decreti, *ibidem*, II, p. 18.

²⁷ "Il Peruzzi svolse la sua missione di visitatore apostolico in undici diocesi che in ordine cronologico sono: Mantova (1575), Pavia (1576), Pistoia, Montepulciano, Cortona, Arezzo, San Sepolcro (1583), Luni-Sarzana, Torino e Asti (1584), Ivrea (1585). Fu anche incaricato di visitare la parte sabauda della diocesi di Albenga", *La visita apostolica di Angelo Peruzzi nella Diocesi di Luni-Sarzana (1584)*, I. *Le visite a Sarzana e nella bassa Val di Magra*, a cura di E. FREGGIA, presentazione di E. MASSA, Roma 1986, p. LI. Angelo Peruzzi, di formazione giuridica più che teologica, dopo un periodo trascorso come vicario generale della diocesi di Piacenza, ebbe la sua vera formazione pastorale collaborando a Bologna, a partire dal 1566, col vescovo Gabriele Paleotti, del quale divenne prima vicario generale e poi ausiliare.

²⁸ M. GROSSO - M.F. MELLANO, *La Controriforma nella Arcidiocesi di Torino*, cit., II, p. 5. Le facoltà e i poteri del Peruzzi come visitatore, *ibidem*, p. 38.

²⁹ *Ibidem*, p. 42.

tarli davanti al visitatore ma soprattutto chiedendogli «in tutto ciò che potrà, difenderci»³⁰.

Le visite apostoliche nella loro specificità hanno un significato particolare nella realtà degli antichi Stati italiani³¹, e divengono una via privilegiata per cercare di superare i problemi di natura giurisdizionale attraverso accordi e negoziati diretti fra la S. Sede e i principi, che di fatto escludono e marginalizzano gli ordinari diocesani. Appare evidente che si evita di stimolare sino in fondo i vescovi ad assumere piena responsabilità del proprio ruolo ma si sceglie di intervenire «con una azione promossa dalla curia romana; piuttosto che rafforzare i poteri vescovili si preferisce ricorrere a delegati papali dotati di “pieni poteri” anche quando i vescovi richiedono esplicitamente aiuto e maggiori poteri a Roma per superare le difficoltà che insorgono nel corso della visita»³². In alcuni casi, soprattutto quando il vescovo diocesano era di forte tempra riformatrice, come nel caso di Carlo Borromeo, poteva darsi il caso che fosse lo stesso ordinario diocesano a premere per l'invio di un visitatore apostolico piegando così lo strumento visitale al fine di risolvere speditivamente situazioni «che si trascinavano da troppo tempo, per avere accesso ai monasteri femminili e maschili, ai *loca pia* e alle confraternite gestite da laici, di fatto chiusi per gli ordinari e, soprattutto, per permettere a conclusione della visita, una più rapida ed inappellabile esecuzione dei decreti emanati»³³.

Sui poteri verso i luoghi esenti viene giustamente ricordato come «anche singoli conventi o monasteri godevano di certe esenzioni. Erano soggette a visita soltanto le loro chiese e queste soltanto in quanto riguardava la cura d'anime di laici o secolari. Era esclusa dalla visita la vita interna delle comunità, eccetto per quei particolari aspetti che il Concilio o il diritto comune affidavano ai vescovi in qualità di “delegati della sede apostolica” o comunque nel caso che non fossero visitate dai propri superiori religiosi»³⁴. I poteri concessi al visitatore sottolineano la giurisdizione universale immediata della sede romana nelle diocesi sottoposte alla visi-

³⁰ *La visita apostolica di Angelo Peruzzi*, cit., p. LXVI.

³¹ Vedi C. NUBOLA, *Visite pastorali fra Chiesa e Stato nei secoli XVI e XVII*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno*, Bologna 1996, pp. 383-413, in specie p. 405.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, p. 406.

³⁴ C. SOCOL, *La visita apostolica*, cit., p. 61.

ta ed in genere sopra ogni diocesi, però, talvolta, proprio perché potevano essere utilizzati come una forzatura dei rapporti esistenti, anziché risolvere le tensioni finivano per aggravarle ulteriormente.

Va sempre ricordato come «era innegabile che provvedimenti anche analoghi avevano un carattere ed un valore diversi, perché, se emanati dall'arcivescovo pur nella forma solenne dei decreti di un concilio provinciale, erano appellabili a Roma, mentre, se adottati dal visitatore apostolico entravano immediatamente in vigore e inappellabili»³⁵. È in questa differenza che va colta tutta la diffidenza e la preoccupazione che, magari con motivazioni opposte, le varie espressioni delle istituzioni diocesane venivano ad esprimere verso la visita apostolica.

Per chiarire ulteriormente alcuni aspetti del complesso sistema teorico e giuridico che sosteneva l'autorità del visitatore si impone di spendere alcune parole intorno ad una formula che si trova assai spesso nelle visite apostoliche: quella di «*delegatus sedis apostolicae*», tema affrontato da Hubert Jedin nell'ottica di uno strumento «elegante sul piano canonistico ma non soddisfacente su quello teologico»³⁶ e utilizzato ripetutamente dal Concilio di Trento per rafforzare alcuni aspetti dell'autorità episcopale cercando, nel contempo, di non ledere le prerogative papali. Va però ricordata una certa vaghezza del Tridentino sulle visite apostoliche. Quale sia l'usuale definizione del visitatore che ricorre nelle visite apostoliche, «*Nostrum et Apostolicae sedis generalem et spetialem reformatorem et delegatum*», ce lo ricorda, nel suo scritto, Annibale Rocchi³⁷. L'intento primario appare però quello di salvaguardare le prerogative papali verso principi e luoghi esenti e assai meno di tutelare gli spazi vescovili. Appare quindi uno strumento per premere in direzione opposta a quella del rafforzamento della giurisdizione episcopale. In ogni modo per l'episcopato si tratta certamente di un'arma a doppio taglio. In questo caso ne abbiamo registrato due usi opposti ed effettivamente, se vasti erano i poteri del visitatore apostolico, si doveva cercare di far sì che non apparissero «in contraddizione con quelli dell'ordinario diocesano»³⁸.

³⁵ A.G. GHEZZI, *Conflitti giurisdizionali*, cit., p. 204.

³⁶ H. JEDIN, *Delegatus sedis apostolicae e potere episcopale al concilio di Trento*, in *Chiesa della fede - Chiesa della storia*, Brescia 1972, pp. 275-294, in specie p. 289.

³⁷ A. ROCHI, *Tractatus visitationum*, cit., p. 30. Un richiamo a questa qualificazione del visitatore anche in S. TRAMONTIN, *La visita apostolica del 1581 a Venezia*, in «Studi veneziani», IX (1967), pp. 453-533, in specie p. 453.

³⁸ A.G. GHEZZI, *Conflitti giurisdizionali*, cit., p. 206.

Infatti, sempre secondo Annibale Rocchi:

«Summus Pontifex potest per se, vel per suos Legatos, Nuntios et Delegatos eas ad beneplacitum suum visitare, pro ut et potest visitare universum clerum et populum Christianum, in vim potestatem Clavium et mandati de pascendis omnibus, apud eum namque est suprema potestas, quam a Deo accepit»³⁹

e, inoltre, per il papa: «totus mundus ... est una Dioecesis»⁴⁰.

Ancora egli ricorda che «Nostrum et Apostolicae sedis generalem et spetialem visitatorem reformatorem et delegatum»⁴¹ nelle città di Padova e Vicenza «constituimus et deputamus» e segnala che si stabilisce una differenza tra “delegato nostro”, dove «delegare est vice sua alium dare»⁴², e delegato della sede apostolica, ove per nostro deve intendersi la persona del papa e per sede apostolica si deve intendere la dignità e quindi l’incarico di visitatore conserverebbe la sua pienezza anche dopo una eventuale morte del pontefice Gregorio XIII, perché se muore la persona non muore certo istituzione del papato. La figura del visitatore apostolico tende così, nell’opera del Rocchi, persino ad autonomizzarsi rispetto al pontefice delegante, per divenire quasi una istituzione permanente della Chiesa, mentre per le modalità della visita rinvia alle decisioni della sessione XXIV del Tridentino⁴³.

La visita apostolica è come la visita del papa, che questi non può svolgere personalmente: «Summus Pontifex tenetur ipse visitare» ma poiché non lo può fare delega altri anche in «materia visitationis Apostolicae delegate in certa civitate et loco»⁴⁴ e ancora, «auctoritate nostra», la visita «facta per hunc delegatum dicitur facta per papam Gregorium quia omnia nostra facimus quibus nostra impartitur auctoritas»⁴⁵. Rocchi poi ribadisce, verso i regolari, l’esigenza di un loro forte riferimento col convento o col monastero condannando quindi ogni forma di itineranza⁴⁶.

³⁹ A. ROCHI, *Tractatus visitationum*, cit., p. 14.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 33.

⁴¹ *Ibidem*, p. 30.

⁴² *Ibidem*, p. 32.

⁴³ *Ibidem*, p. 231. Per le disposizioni tridentine vedi *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO ET ALII, Bologna, 1991, p. 761ss., *Decretum de reformatione, Canon III*.

⁴⁴ A. ROCHI, *Tractatus visitationum*, cit., p. 33.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁶ «Sicut piscis sine aqua caret vita, ita Monachus et monacha sine monasterio», *ibidem*, p. 159.

Per quanto riguarda il metodo di visita è stato sottolineato come «insistendo su una verifica delle situazioni locali, Roma intende promuovere attivamente un modello di chiesa non da discutere ma da applicare secondo particolari criteri ed esigenze di cui il centro, assumendosi la responsabilità della riforma, si fa promotore»⁴⁷.

Gli obiettivi di questa operazione sono così sintetizzabili:

- a) uniformare l'episcopato a dei canoni decisi a Roma,
- b) omogeneizzare la formazione, la preparazione e la spiritualità dei vescovi,
- c) burocratizzare il ruolo del vescovo per renderlo assai simile ad un funzionario,
- d) diffondere come valori prevalenti il conformismo e il formalismo.

In ogni modo la visita apostolica verrà avvertita quasi sempre come uno strumento odioso⁴⁸, assommando in sé il momento di controllo con quello della riaffermazione di un potere lontano e ostile. Già nel 1570 la visita di Bartolomeo da Porcia, condotta da Aquileia a Caporetto, registrò una forte opposizione della curia udinese e in particolare del vicario generale Iacopo Maracco che considerò la visita «come un'offesa, una dimostrazione di sfiducia nei confronti del governo ordinario della diocesi, un insultante tentativo di messa in stato di accusa»⁴⁹. Avvertendo come questo giudizio fosse assai diffuso e generalizzato nel clero e nei fedeli, in occasione della visita di Gerolamo Ragazzoni addirittura lo stesso Carlo Borromeo «aveva cercato di sdrammatizzare la visita presentandola quale normale prassi della Chiesa»⁵⁰.

Un caso esemplare è quello della Valtellina, nella terra dei Grigioni ove Giovanni Francesco Bonomi, vescovo di Vercelli⁵¹, nel 1578 compie una veloce (vi si tratterà un paio di settimane) quanto rischiosa missione. Il Bonomi veniva nominato il 15 aprile 1578 con un breve di papa Gregorio XIII visitatore, riformatore e delegato della sede apostolica per

⁴⁷ C. SOCOL, *La visita apostolica*, cit., p. 97.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁹ G. PAOLIN, *La visita apostolica di Bartolomeo da Porcia nel goriziano nel 1570*, in AA.VV., *Riforma cattolica e controriforma nell'Austria Interna 1564-1628*, Klagenfurt 1994, pp. 133-142, in specie p. 135.

⁵⁰ A. G. GHEZZI, *Conflitti giurisdizionali*, cit., p. 205.

⁵¹ Vedi *Nuntiaturberichte aus der Schweiz seit dem Concil von Trient. I. Abteilung. Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1578-1581. Documente*, a cura di F. STEFFENS - H. REINHARDT, Solothurn 1906, I, pp. 118-180 (da ora *NBS*).

le città e le diocesi di Novara e Como⁵², mentre il giorno successivo, 16 aprile, un altro breve del pontefice completava la definizione delle facoltà attribuite al Bonomi⁵³.

Il 2 luglio esprime a Carlo Borromeo il suo timore che «gli fusse vietato (di che si teme più) l'entrare nella Valle come visitatore apostolico»⁵⁴ e ancora scrive al cardinal Borromeo il 14 luglio 1578 per informarlo che in caso di difficoltà propende ad utilizzare il titolo di delegato del vescovo di Como, piuttosto che quello di visitatore apostolico «perché qui è troppo odioso questo nome»⁵⁵ e alla fine deve abbandonare la valle evitando così «uno terribile affronto»⁵⁶.

Forse la crisi dell'episcopato seicentesco⁵⁷, può anche farsi risalire in parte all'atmosfera cupa e preoccupata creatasi nella grande stagione delle visite apostoliche.

Una stagione che era iniziata con Pio V e Gregorio XIII⁵⁸, anche se risulta che Paolo IV abbia preparato nel marzo 1558 la visita dell'Istria, del Friuli e della Dalmazia⁵⁹ e già ai primi anni '50 risalgono l'emissione di facoltà agli ordinari di visitare i luoghi esenti «nostra et dicte Sedis auctoritate»⁶⁰.

Il progetto di generalizzare le visite apostoliche ebbe grande successo e queste divennero così uno strumento ordinario, anziché eccezionale, di intervento⁶¹. Il 24 ottobre 1566 Pio V ordina a Tommaso Orfini⁶², che

⁵² *Ibidem*, p. 118, doc. 93.

⁵³ *Ibidem*, p. 119, doc. 94.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 136.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 144.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 157.

⁵⁷ C. DONATI, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime*, in M. ROSA (ed), *Clero e società nell'Italia moderna*, pp. 321-389, in specie p. 350.

⁵⁸ Vedi anche S. TRAMONTIN, *La visita apostolica*, cit., p. 453.

⁵⁹ I. VITEZIC, *La prima visita apostolica postridentina in Dalmazia (nell'anno 1579)*, Roma 1957, p. 6.

⁶⁰ H. JEDIN, *Delegatus*, cit., p. 293, n. 59.

⁶¹ C. SOCOL, *La visita apostolica*, cit., p. 31. Vedi un elenco di diocesi visitate in L. von PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio-Evo*, Roma 1955, IX, p. 57 ss.

⁶² P. VILLANI, *La visita apostolica di Tommaso Orfini nel Regno di Napoli (1566-1568)*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», VIII (1956), pp. 5-79. L'Orfini aveva avuto un ruolo di primo piano nei mesi precedenti nel corso della visita apostolica di Roma, L. FIORANI, *Le visite apostoliche*, cit., p. 95, ed evidentemente si era creato uno stretto legame di fiducia tra lui e il pontefice.

si apprestava a fare ingresso nel suo vescovado di Strongoli, di visitare, come delegato suo e della sede apostolica, alcune località che avrebbe incontrato durante il suo viaggio.

La sua missione nel Regno suscitò un'ampia ed aspra controversia giurisdizionale.

Le facoltà accordate al vescovo erano ampie e si indirizzavano soprattutto allo stimolo della devozione e al rinnovamento della vita e delle abitudini del clero⁶³.

Il breve del 24 ottobre indicava infatti così sia le attribuzioni, sia i compiti dell'Orfini:

«tanquam noster et sedis apostolicae delegatus omnes et singulas ecclesiasticas personas utriusque sexus etiam quomodolibet exemptas saeculares et etiam iurisdictionis ordinarium subiectas regulares cuiuscunque dignitatis, status, gradus, ordinis, conditionis et praeminentiae existentes, nec non ecclesias et loca ecclesiastica quaecunque, auctoritate nostra visites et quae reformatione et correctione indigere cognoveris, eadem auctoritate reformes et corrigas, et ad debitam normam reducas, reducique mandes et facies et omnia, quae ad divini cultus manutentionem et augmentum, cleri reformationem, eisque vitae et morum honestatem convenire ac pertinere iudicaveris, ordines, decernas et exequaris, faciens quicquid ordinaveris et decreveris ab omnibus inviolabiter observari»⁶⁴.

Questa affidata al vescovo Orfini⁶⁵ risulta essere la prima visita apostolica riconducibile all'applicazione del concilio di Trento di cui si abbia notizia. Contestualmente, per altre aree dell'Italia, il compito fu attribuito a Leonardo Marini arcivescovo di Lanciano trasferito come vescovo ad Alba. Durante il viaggio verso la sua nuova diocesi Marini si sarebbe dovuto dedicare anche alla visita delle città e diocesi di Sulmona, Marsi, Chieti, Penne e Atri, Ascoli, Ancona, Senigallia, Fano, Pesaro, Faenza, Imola, Modena, Reggio, Mantova, Lodi, Vigevano, Casale, Asti, Acqui⁶⁶. Secondo il pontefice Pio V, vero campione della Controriforma, il compito affidato all'Orfini era soltanto l'inizio di «sì buona e santa opera» che si ci si riproponeva di fare «non solo in quel regno ma

⁶³ P. VILLANI, *La visita apostolica*, cit., p. 6.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 6, n. 2.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 6.

⁶⁶ Il breve in F. UGHELLI, *Italia sacra*, Venetiis, apud Sebastianum Coleti, 1717ss. (editio secunda), IV, col. 296 ss. alla data del 26 ottobre 1566. Il Marini non pare però aver svolto la sua missione con lo zelo richiestogli dal papa Pio V che si lamentò di lui, cfr. L. von PASTOR, *Storia dei papi*, cit., VIII, p. 151.

in tutto il christianesimo»⁶⁷. La visita apostolica diviene dunque per il Ghislieri un momento centrale dell'impegnativa opera di attuazione del concilio di Trento che inserisce pienamente la visita nel processo aperto dalla relazione tra le chiese confessionali e l'azione di disciplina della società⁶⁸.

Già in questa prima visita post-tridentina si può apprezzare quello che sarebbe poi divenuto un elemento quasi costante nelle visite apostoliche, ovvero lo scontro giurisdizionale con l'autorità civile e politica⁶⁹. L'Orfini viola da subito tradizioni memorabili e si scontra con il viceré rifiutando di sottoporre il suo diritto di visita all'*exequatur* regio.

Il viceré giungerà ad ordinare all'Orfini di sospendere la visita «perché voleva consultare con S. Stà e supplicarla che non facesse novità alcuna nel Regno»⁷⁰ venendo a sua volta personalmente drammaticamente coinvolto nello scontro tra il re di Spagna Filippo II e il papa Pio V⁷¹ che pare essersi concluso solo con un tacito, e a quel punto pragmaticamente gradito da tutti, consenso al proseguimento della visita⁷².

Un caso clamoroso, che collocandosi cronologicamente verso la conclusione della grande stagione visitale viene a confermare come il problema sia rimasto sempre insoluto, è quello della visita apostolica alla Savoia, programmata e mai realizzata, quando nel 1604 il vescovo di Ginevra Francesco di Sales vide respinta la sua domanda di *placet* avanzata al Duca⁷³.

Da Gregorio XIII vennero nominati quali visitatori Carlo Borromeo, Giambattista Castelli vescovo di Rimini, Nicolò Sfondrato vescovo di

⁶⁷ P. VILLANI, *La visita apostolica*, cit., p. 7.

⁶⁸ H. SCHILLING, *Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994, pp. 125-160.

⁶⁹ Per una visione d'insieme della questione si veda R. BIZZOCCHI, *Conflitti di giurisdizione negli antichi stati italiani*, in C. NUBOLA - A. TURCHINI, *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, Bologna 1999, pp. 267-275.

⁷⁰ P. VILLANI, *La visita apostolica*, cit., p. 11.

⁷¹ *Ibidem*, p. 15.

⁷² *Ibidem*, p. 18.

⁷³ Sulla questione vedi A. ERBA, *La chiesa sabauda tra Cinque e Settecento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiano e assolutismo ducale (1580-1630)*, Roma 1979, p. 68. Per un altro esempio di una visita che si colloca quando oramai la grande stagione della normalizzazione si avviava all'esaurimento, vedi *Luoghi, chiese e chierici del Salento meridionale in età moderna: la visita apostolica della città e della Diocesi di Alessano nel 1628*, a cura di A. JACOB - A. CALORO, Galatina 1999.

Cremona, Gerolamo Ragazzoni vescovo di Famagosta e poi di Bergamo, Francesco Bossi vescovo di Novara, Nicolò Mascardi vescovo di Brugnato e poi di Mariano in Corsica, Alfonso Binarini vescovo di Camerino per Firenze. Con gli stessi intendimenti Gregorio XIII aveva così nominato Agostino Valier visitatore apostolico per la Dalmazia⁷⁴ e poi per l'Istria, Venezia, Chioggia, Padova e Vicenza.

Durante la visita in Dalmazia⁷⁵ il Valier mantiene un fitto scambio epistolare con Carlo Borromeo mentre dalla corrispondenza con il cardinale Giulio Santorio emerge il desolante quadro di povertà delle diocesi della costa dalmata. Apprendiamo che il vescovo di Cattaro ha meno di 80 ducati annui d'entrata e che, per poter trovare una condizione economica minimamente soddisfacente, dovrà chiedere a qualche vescovo più agiato di poter esercitare presso di lui il ruolo di suffraganeo⁷⁶, mentre in forti difficoltà versano gli arcivescovi di Spalato e di Zara⁷⁷. Ma il problema del mantenimento di un tenore di vita dignitoso era comune a tutte le piccole diocesi del dominio veneziano. Si pensi che Curzola, sede vescovile, aveva circa solo un migliaio di abitanti⁷⁸. Dalle precarie condizioni di vita discendeva anche un non piccolo scadimento del prestigio e dell'autorevolezza del vescovo⁷⁹. In tutto Valier visitò in Dalmazia 12 diocesi: Budua, Cattaro, Spalato, Nona, Trau, Sebenico, Zara, Curzola, Lesina, Ossero, Arbe e Veglia rilevandovi numerosi problemi, tra cui la condotta licenziosa del vescovo di Curzola, il domenicano Agostino Quinzio⁸⁰, e del vescovo di Arbe Biagio Sideneo⁸¹. Risulta interessante, anche per considerare l'importanza delle vicissitudini politiche di quei territori nel determinare i destini dei vescovi, l'incontro con il vescovo Nicolò Ugrinovich, un frate francescano, vescovo di Semedria in Bosnia fuggito dalla sua sede di fronte ai turchi e ora impegnato a sopravvivere

⁷⁴ Il giorno 8 ottobre 1578, vedi L. TACCHELLA - M.M. TACCHELLA, *Il cardinale Agostino Valier e la riforma tridentina nella diocesi di Trieste*, Udine 1974, p. 83.

⁷⁵ Su questa visita vedi I. VITEZIC, *La prima visita apostolica*, cit.

⁷⁶ L. TACCHELLA - M. M. TACCHELLA, *Il cardinale Agostino Valier*, cit., p. 84, lettera del 15 agosto 1579, Andrebbe approfondito, per l'età post-tridentina, questo uso di allontanarsi dalla propria sede residenziale per porsi al servizio come suffraganei di vescovi in grado di concedere integrazioni alle rendite diocesane.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 85.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 88, «la supelettile del vescovo è senza argenti che è povero vescovo, et la sua mensa è di cibi ordinari et grossi».

⁷⁹ I. VITEZIC, *La prima visita apostolica*, cit., p. 17.

⁸⁰ L. TACCHELLA - M.M. TACCHELLA, *Il cardinale Agostino Valier*, cit., p. 88.

⁸¹ *Ibidem*.

amministrando il sacramento dell'ordine e concedendo benefici in modo assolutamente simoniaco⁸². Un destino triste, in cui le innegabili gravi violazioni canoniche sono quasi sicuramente frutto di una reale condizione economica miserabile e di una vita sfortunata più che di una vero e proprio animo corrotto.

La visita alla Dalmazia si concluse con la celebrazione a Zara di un sinodo che approvò le costituzioni riformatrici e che furono dichiarate da Valier, il 20 maggio 1579, «obbligatorie per tutte le diocesi dalmate»⁸³.

Nel dicembre 1579 il vescovo Valier si accingeva alla visita dell'Istria⁸⁴, dopo essere stato nominato il 6 giugno 1579⁸⁵, dove si recherà nelle diocesi di Parenzo, Pola, Cittanova Capodistria e Trieste, limitatamente però alle zone soggette alla Repubblica di Venezia.

Nel corso del progetto di Gregorio XIII di estendere la visita apostolica al maggior numero di diocesi non potevano mancare di porsi sempre nuovi problemi. Di particolare interesse pare essere quello che si presentò nel momento in cui si espresse la volontà di visitare le "isole di Levante" della Repubblica veneta⁸⁶. Si manifestò così una significativa opposizione da parte della Signoria di Venezia dovuta, in parte a motivi politici come la mancata informazione data dal pontefice delle sue intenzioni, che interferivano così nella delicata sfera di interessi veneziani in oriente senza alcuna concertazione, e in parte anche a motivi di coabitazione con la chiesa ortodossa. Si temeva infatti che in presenza di una visita apostolica troppo rigorosa i preti cattolici decidessero di passare alla chiesa ortodossa e ancora che la stessa chiesa ortodossa, di fronte all'esibizione di potere romano, decidesse a sua volta di avviare visite o altre forti riaffermazioni della sua presenza tali da turbare un delicato equilibrio confessionale che si era stabilito nel tempo. Il pontefice accolse le obiezioni veneziane e il breve di nomina del 25 gennaio 1581 del vescovo di Parenzo Cesare de Nores come visitatore non fu mai pubblicato⁸⁷.

⁸² *Ibidem*, p. 89.

⁸³ I. VITEZIC, *La prima visita apostolica*, cit., p. 40.

⁸⁴ L. TACCHELLA - M.M. TACCHELLA, *Il cardinale Agostino Valier*, cit., p. 106. Sulla visita del Valier e più in generale sulla situazione istriana vedi anche G. CUSCITO, *Storia religiosa dell'Istria dall'età della Controriforma*, in *Ricerca storica e Chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive*. Atti del IX Convegno di Studi dell'associazione Italiana dei professori di Storia della Chiesa, Grado 9-13 settembre 1991, Roma 1995, pp. 479 ss.

⁸⁵ L. TACCHELLA - M.M. TACCHELLA, *Il cardinale Agostino Valier*, cit., p. 85.

⁸⁶ C. SOCOL, *La visita apostolica*, cit., p. 57.

⁸⁷ *Ibidem*.

Se ci soffermiamo su quanto contenuto nei brevi di nomina dei visitatori apostolici non ci può sfuggire la ripetitività delle formule che vi rinveniamo.

Gregorio XIII il 22 aprile 1575 emana il *motu proprio* per la visita da parte del Carlo Borromeo delle diocesi di Cremona, Novara, Lodi, Brescia e Bergamo⁸⁸. Lo definisce «nostrum et Apostolicae sedis generalem et specialem visitatorem, reformatorem et delegatum»⁸⁹ e gli rilascia facoltà del tutto analoghe a quelle già attribuite al Marchesini per Bologna.

Questa osservazione di omogeneità testuale vale per Milano dove il 15 maggio 1575 Gregorio XIII indicava Gerolamo Ragazzoni come visitatore apostolico «con un breve che non si discostava nella forma e nel contenuto dagli analoghi documenti coevi. La stesura seguiva uno schema fisso e solo con poche parole di circostanza erano indicate le motivazioni che avevano spinto la S. Sede alla scelta di quel particolare prelado»⁹⁰. Cesare de Nores viene nominato, sempre da Gregorio XIII; «nostrum et apostolicae sedis generalem et specialem visitatorem, reformatorem et delegatum» per le città e le diocesi di Aquileia, Tarvisio, Concordia, Belluno copiando parte del breve già predisposto nel 1581 per le isole greche sottoposte alla Repubblica di Venezia e mai pubblicato⁹¹ e per di più si dà l'istruzione di stendere il breve «de verbo ad verbum prout in minuta pro episcopo Faventino visitatore Campaniae et Maritimae die 28 decembris proximi expedita»⁹², ovvero per il vescovo di Faenza Annibale de Grassi, ed è previsto che vi siano le medesime facoltà date al vescovo di Verona Agostino Valier per la visita alla Dalmazia⁹³. Come si vede la costruzione di un breve per un visitatore, attraverso l'utilizzo delle facoltà attribuite ad altri, è effettuato con vari livelli di fusioni.

Il testo delle facoltà per la visita di Aquileia è quasi uguale a quello rilasciato ad Agostino Valier per la visita apostolica di Padova e Vicenza esaminato da Annibale Rocchi⁹⁴.

Le facoltà di Angelo Peruzzi, che aveva appena visitato la diocesi di

⁸⁸ *Gli atti della visita apostolica*, a cura di A.G. RONCALLI, cit., I, p. 25.

⁸⁹ *Ibidem*, I, p. 26.

⁹⁰ A.G. GHEZZI, *Conflitti giurisdizionali*, cit., p. 205.

⁹¹ C. SOCOL, *La visita apostolica*, cit., p. 58.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*, p. 59.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 60.

Luni-Sarzana⁹⁵, come visitatore della diocesi di Torino (1584-1585) facevano riferimento alle medesime facoltà già concesse per le visite delle diocesi e città di Pistoia, Arezzo, Cortona, Montepulciano, San Sepolcro che facevano parte del Granducato di Toscana⁹⁶.

Appare dunque una sconcertante continuità geografica e temporale tra le linee guida tracciate per le diverse visite.

Che un visitatore vada a Bologna, a Bergamo a Torino o nella Patria del Friuli o in Dalmazia non pare essere significativo più di tanto. Ci sono ovviamente alcune diversità ma frutto di adattamenti legati a situazioni assai particolari.

Le istruzioni ai visitatori, così come emanate dalla Congregazione dei Vescovi e Regolari⁹⁷, verranno utilizzate anche da Feliciano Ninguarda per le sue proposte metodologiche sul modo di visitare⁹⁸.

Nel documento romano troviamo un elenco delle priorità generali alle quali doveva prestare attenzione il visitatore: edifici di culto, personale ecclesiastico, stato della vita della comunità parrocchiale, monasteri e conventi sia maschili sia femminili, ospedali, confraternite laicali, comportamenti dei laici, inventari dei beni, dei benefici, registri parrocchiali⁹⁹.

Particolare attenzione suscitava la cura d'anime esercitata degli ordini religiosi, anche se si era attenti ad evitare che incursioni particolarmente vigorose nella vita interna degli ordini potessero suscitare reazioni da parte dei regolari.

Anche per la visita apostolica a Venezia si stava agendo nello stesso modo. Infatti era stato nominato nunzio a Venezia il 5 settembre 1578 il bolognese Alberto Bolognetti, vescovo di Massa e già nunzio in Toscana dove aveva visitato le diocesi di Siena, Pisa e Firenze¹⁰⁰. Il Bolognetti

⁹⁵ Vedi *La visita apostolica di Angelo Peruzzi*, cit.

⁹⁶ M. GROSSO - M.F. MELLANO, *La Controriforma nella Arcidiocesi di Torino*, cit., II, p. 39. Il testo del breve per la visita alla Toscana in *La visita apostolica di Angelo Peruzzi*, cit., p. 2 ss. da dove si evince che Peruzzi era deputato «nostrum et Apostolicae Sedis generalem et specialem visitatorem, reformatorem et delegatum in praedictis civitatibus et diocesisibus aliisque locis exemptis» *ibidem*, p. 3.

⁹⁷ «Praecipua quaedam capita ex formula visitandi, quae visitoribus apostolicis praescribi solet, desumpta» citato in C. SOCOL, *La visita apostolica*, cit., p. 99, n. 9.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 99; F. NINGUARDA, *Manuale Visitorum*, Romae, ex off. Accoltiana in Burgo, 1588.

⁹⁹ C. SOCOL, *La visita apostolica*, cit., p. 100.

¹⁰⁰ S. TRAMONTIN *La visita apostolica*, cit., p. 455. Sulle visite a Firenze vedi anche S. LAMIONI, *La situazione della Chiesa fiorentina nella visita apostolica del vescovo Alfonso*

nel 1580 programma la visita e chiede l'ausilio di due esperti prelati, il vescovo di Padova Federico Corner e quello di Verona Agostino Valier¹⁰¹. L'iniziativa della visita apostolica suscitò una immediata reazione negativa, sia delle istituzioni politiche cittadine sia del patriarca che già aveva, pur con molta lentezza e cautela, avviato da parte sua una visita pastorale. Anche nel caso veneziano «ogni ragione giuridica e pratica è ritenuta buona per ostacolarla. A Venezia si vuole evitare la visita»¹⁰², mentre dall'altra parte il povero Bolognetti è tempestato di lettere da Roma che lo criticano per la sua inerzia, finché l'11 marzo 1581 non viene revocato nella nunziatura e sostituito con Lorenzo Campeggi¹⁰³. La visita può così continuare con una soluzione di compromesso: i veneziani sono soddisfatti perché la visita è effettuata dal vescovo di Verona e il nunzio pare avervi un ruolo secondario, il pontefice è soddisfatto perché il nunzio in ogni modo partecipa alla visita.

La realtà veneziana imponeva poi una sensibilità e una cautela particolari, non solo politiche ma anche fortemente dipendenti dalle dinamiche sociali veneziane che andavano comprese nella loro profonda complessità. Così nelle istruzioni del 17 aprile 1581 al nunzio Lorenzo Campeggi in procinto, di visitare Venezia, si ricordava come:

«in questo principio si haveranno da visitar li preti et frati solamente, lasciando da parte le monache sin tanto che si darà altro ordine, et per conto de frati si visiti più presto le chiese et il culto divino, che le persone et costumi loro, le quali si vogliono lasciar più che si può a li loro superiori regolari»¹⁰⁴.

Certamente si rammentavano le difficoltà incontrate, soprattutto per la questione delle monache nella fase iniziale della visita del 1581¹⁰⁵ quando

Binarini (1575-1576), in L. BORGIA - F. DE LUCA - P. VITI - R.M. ZACCARIA (edd), *Studi in onore di Arnaldo d'Addario*, Lecce 1995, III, pp. 977-988. Anche Alfonso Binarini aveva fatto parte, come Tommaso Orfini, del primo nucleo di visitatori per Roma stabilito da Pio V nel 1566, si veda L. FIORANI, *Le visite apostoliche*, cit., p. 95.

¹⁰¹ S. TRAMONTIN, *La visita apostolica*, cit., p. 457.

¹⁰² *Ibidem*, p. 462.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 488.

¹⁰⁴ C. SOCOL, *La visita apostolica*, cit., p. 283.

¹⁰⁵ S. TRAMONTIN, *La visita apostolica*, cit., p. 458. ma vedi anche A. STELLA, *Chiesa e Stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia*, Città del Vaticano 1964, p. 30 che esamina il malumore delle autorità civili verso la visita apostolica a Venezia. Stella, dopo essersi soffermato sui travagli della nunziatura di Alberto Bolognetti, *ibidem*, pp. 47ss., pubblica anche la vasta relazione conclusiva del nunzio Alberto, *ibidem*, pp. 105 ss.

«governo e patriarca, sia pure per ragioni diverse, si trovavano d'accordo nell'opporli. Questo ultimo si sentiva leso nei suoi diritti di ordinario, temeva intromissioni di estranei e considerava la disposizione mancanza di fiducia nel suo operato, mentre la Signoria stava facendo della visita la massima questione giurisdizionale del momento»¹⁰⁶

e il contrasto tra Santa Sede e Serenissima raggiunse momenti di asprezza inusuali.

Nella seconda fase, successiva all'allontanamento del nunzio Bolognetti, appare chiaro che per evitare il ripetersi di tali spiacevoli tensioni era prevalso l'orientamento che gli interventi dovessero quindi limitarsi a quei particolari aspetti che concernevano le loro chiese esterne e la cura d'anime, verificando particolarmente come i religiosi esercitassero il ministero pastorale.

Con questo compromesso la visita apostolica può così concludersi, mostrando ancora una volta come lo strumento tendesse a suscitare situazioni di aperto conflitto, sia sul versante politico, sia su quello religioso. Proprio nella consapevolezza di questi rischi Carlo Borromeo, per fare un esempio per tutti, «aveva cercato di sdrammatizzare la visita presentandola quale normale prassi della Chiesa»¹⁰⁷.

L'aspra vicenda della visita a Venezia del 1581 con la rimozione di Bolognetti e la nomina del nuovo nunzio Lorenzo Campeggi ci porta al cuore della decisiva tematica del ruolo del nunzio come visitatore.

Che il nunzio apostolico sia stato uno degli elementi principali per l'attuazione del concilio di Trento è fatto da tempo riconosciuto¹⁰⁸. Così il

«nunzio di Venezia ... doveva inculcare nei vescovi la fedeltà ai decreti di Trento e doveva insistere particolarmente sull'obbligo della residenza: "che i vescovi facciano la loro residenza, ordinandosi a ciascuno separatamente l'esecuzione del Concilio Tridentino et li contrafacenti siano immediatamente puniti; similmente li curati per tutto lo stato facciano il medesimo"»¹⁰⁹.

In questa fase è di estrema importanza valutare la sovrapposizione

¹⁰⁶ S. TRAMONTIN, *La visita apostolica*, cit., p. 461.

¹⁰⁷ A.G. GHEZZI, *Conflitti giurisdizionali*, cit., p. 205.

¹⁰⁸ P. BLET, *Pio V e la riforma tridentina per mezzo dei nunzi apostolici*, in AA.VV., *San Pio V e la problematica del suo tempo*, Cinisello Balsamo 1972, pp. 33-46, in specie p. 35: «una prova ci è fornita dagli inviati di Pio V. Senza dubbio il successore di Pio V, Gregorio XIII, darà alle nunziature una estensione più vasta ed una struttura più organica ma già ... i nunzi di Pio V furono degli agenti molto attivi della riforma tridentina».

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 39.

della figura del nunzio con quella del visitatore a testimonianza di come le visite apostoliche si inseriscano nel più ampio quadro del nuovo assetto dello stato della Chiesa e dei suoi rapporti con gli altri stati e le loro specifiche situazioni religiose.

Girolamo Federici, vescovo di Lodi, nunzio a Torino dal 1575, nel 1577 pubblicava negli Stati Sabaudi una raccolta di decreti al termine della sua visita apostolica compiuta con facoltà di legato *a latere* e visitatore apostolico del Piemonte¹¹⁰ e dalla sua visita, sia pur ancora condotta per linee generali, esce il primo quadro completo della situazione religiosa piemontese. A partire da questa definizione di massima prese corpo, pochi anni dopo, la visita apostolica di Girolamo Scarampi. Di particolare interesse risulta poi l'applicazione delle disposizioni dello Scarampi attuate nelle diocesi di Mondovì dal vescovo Giovanni Antonio Castruccio, di cui rimane anche un importante questionario di visita¹¹¹.

Esemplare di questo percorso la vicenda del vescovo di Vercelli Giovanni Francesco Bonomi. Questi si era formato ad una prassi pastorale rigidamente borromaica, avendo a lungo collaborato con Carlo e avendolo seguito in numerose visite anche nei territori svizzeri, che così giunse a conoscere profondamente occupandosi anche dell'accoglienza di studenti svizzeri presso seminari italiani.

Già nel 1576 Bonomi collaborava con il nunzio Girolamo Federici visitando la Savoia e la Valle d'Aosta. Visitatore in Valtellina nel 1578 da quell'esperienza ricavava la convinzione della necessità di istituire per i territori svizzeri una nunziatura con pieni poteri visitali. Il compito, e il titolo di nunzio, vennero attribuiti a lui, anche per intercessione del cardinal Carlo Borromeo. In particolare Bonomi insistette per ricevere il titolo di nunzio, in quanto riteneva che solo grazie ad esso avrebbe potuto superare resistenze, sia del clero, sia del potere politico. Il breve di nomina da parte di Gregorio XIII di Bonomi a nunzio in Svizzera «cum facultate visitandi et reformandi» è del 2 maggio 1579¹¹². Nel breve, nel quale si fa riferimento ai poteri e alle missioni di Bonomi per le diocesi di Novara e di Como¹¹³, ad ulteriore chiarificazione dello spirito con cui

¹¹⁰ M.F. MELLANO, *La Controriforma nella Diocesi di Mondovì*, cit., p. 137 che rimanda a H. FEDERICI, *Generalia Decreta in Visitatione edita*, Taurini 1577.

¹¹¹ M.F. MELLANO, *La controriforma nella Diocesi di Mondovì*, cit., p. 297, *Formulario di quesiti della Visita Castruccio del 1599*.

¹¹² *NBS*, I, p. 325, doc. 282.

¹¹³ *Ibidem*, p. 326.

si conducevano le visite in zone dove la riforma protestante poteva aver riscosso successi, si attribuisce al Bonomi anche la facoltà di poter ricevere pubbliche abiure di riformati¹¹⁴. Punto questo assai delicato e, ovviamente, assai poco gradito a chi vedeva con preoccupazione una possibile rottura, ad opera di questa attività di riconquista cattolica, di equilibri già ritenuti consolidati.

Dal 1579 all'1581 fu nunzio visitatore in Svizzera, con specifico ambito di intervento sulle diocesi di Costanza, Coira, Losanna, Sion, Basilea. La sua opera suscitò anche reazioni di forte opposizione, sia dei religiosi, sia delle autorità politiche, prima fra tutti l'arciduca del Tirolo Ferdinando, sia addirittura della popolazione di Berna. Riuscì però a rendere stabile la presenza dell'ordine dei gesuiti a Friburgo. Nel 1582 era già in Ungheria, poi ad Augusta. Nel 1583 era in Renania per risolvere la delicatissima questione dell'arcivescovo di Colonia Gebhard Truchsess, apostata dalla chiesa cattolica. Nel 1586 era nuovamente a Colonia come nunzio e lì visitò e svolse sinodi diocesani. Morì a Liegi nel 1587. Ci siano soffermati sull'attività del Bonomi, ma gli esempi potrebbero moltiplicarsi, si pensi a Feliciano Ninguarda¹¹⁵, per mostrare come la figura del nunzio e quella del visitatore si intreccino quasi inestricabilmente in età di controriforma e come il nesso inscindibile tra i due ruoli costituisca l'elemento di forza della proposta di controllo che viene dalla Chiesa romana¹¹⁶.

Un altro aspetto di quel "totato", del nuovo universalismo pontificio che poi, come è noto, si esaurirà nel confronto incrociato tra confessionalizzazione e secolarizzazione, nell'aspro e irrisolvibile incontro con la modernità.

Se pensiamo alla diffusione in area germanica delle missioni diplomatiche, delle visite apostoliche come quelle di Ninguarda e Bonomi,

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Vedi K. SCHELLHASS, *Der Domenikaner Felician Ninguarda und die Gegenreformation in Süddeutschland und Österreich (1560-1583)*, Roma 1930-1939 e anche *NBS*, I, p. 327. Nel 1573 lo troviamo visitatore apostolico dei conventi domenicani, nel 1577 è eletto vescovo, dal 1578 al 1583 opera come nunzio apostolico nella Germania superiore, nel 1586 è nunzio in Svizzera, nel 1588 vescovo di Como. Anch'egli è un esempio eclatante di lavoro indefesso e di legame tra le figure, di nunzio, di visitatore e di vescovo, con viaggi continui e strettissima attività religiosa, diplomatica e politica.

¹¹⁶ Anche se va riconosciuto che in certe occasioni il sommarsi degli incarichi poteva dare luogo ad inconvenienti pratici e a scadimento di efficienza, come ricorda il 6 aprile 1582 il nunzio a Torino Vincenzo Lauro, vedi M. GROSSO - M.F. MELLANO, *La Controriforma nella Arcidiocesi di Torino*, cit., I, p. 215s.

trovano allora nuova conferma le affermazioni che «è per la debolezza dell'impero probabilmente che il papato riesce a gestire in modo diretto attraverso l'opera dei nunzi e degli ordini religiosi la restaurazione cattolica nei paesi a nord della Alpi»¹¹⁷, contrariamente a quanto accade in Francia dove le poche iniziative di visita apostolica nel 1569 ad Avignone e nel 1584 ai tre vescovadi della Lorena falliscono¹¹⁸.

La crescita dell'importanza della figura del nunzio risulta, da un lato, effetto del nuovo ordine politico che trova la sua legittimazione nella esistenza di uno stato, come quello pontificio, inserito a pieno titolo nel concerto delle potenze europee, mentre dall'altro lato, sul versante ecclesiologico, si realizza una mutazione radicale nel rapporto tra chiesa romana e chiesa locale, con l'ingresso di questo rappresentante romano continuamente in relazione col mondo politico e contemporaneamente attivo, anche in materia disciplinare, nelle questioni di stretta competenza religiosa, con tutte le possibili sovrapposizioni di campi e di valutazioni che ne potevano nascere.

La diffidenza verso soluzioni che avrebbero rivalutato l'episcopato rispetto al primato papale e il fatto di non poter più mettere in discussione il nuovo assetto politico-ecclesiastico sviluppatosi dalla metà del Quattrocento¹¹⁹ portano a far sì che il visitatore apostolico divenga il completamento, nello spirituale, del nunzio, o del legato, di conseguenza se gli incarichi si concentrano nella stessa persona, nella nuova ottica pontificia, non se ne può ricavare che un positivo rapporto sinergico.

D'altra parte si deve riconoscere che «l'attività dei nunzi appare spesso religiosamente ispirata e dominata dalla preoccupazione di attuare la riforma tridentina, anche se in un'ottica centralizzatrice romana; le stesse figure dei nunzi sono a volte di estrazione molto diversa da quelle della carriera burocratica tradizionale»¹²⁰.

Ci interessa riconoscere nella figura del visitatore apostolico il frutto di un nuovo rapporto tra episcopato e papato, con la volontà di limitare spazi di autonomia episcopale utilizzando un'espressione, come quella di *delegatus Sedis Apostolicae*, che al Concilio di Trento era stata formulata con significati differenti ed identificare nella figura del visitatore/nunzio o del nunzio/visitatore, pur, nell'ultimo scorcio del Cinque-

¹¹⁷ P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, Bologna 1982, p. 329.

¹¹⁸ M. VENARD, *Le visite pastorali francesi dal XVI al XVIII secolo*, in U. MAZZONE - A. TURCHINI (edd), *Le visite pastorali*, Bologna 1985, pp. 13-55, in specie p. 30 ss.

¹¹⁹ P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, cit., p. 310.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 317.

cento, assai di frequente, genuinamente animata da spirito religioso, un ulteriore aspetto del processo con cui il papato tenta di affrontare la nuova modernità della politica. In questo anche in Bonomi, solo per fare un esempio, rimane decisivo il primato della politica. Basta ricordare come conduce la visita alla Valtellina grigionese¹²¹.

Un tentativo in cui la attribuzione del titolo di «delegatum nostrum» assume valore sia nel religioso, sia nel misto, sia direttamente nel civile.

Vogliamo infatti ricordare come il termine sia usato anche per le visite civili o per meglio dire economiche effettuate all'interno dello stato della chiesa quando Sisto V dà incarico nel 1587 a cinque chierici di Camera di visitare le province dello stato ecclesiastico¹²².

Il visitatore chierico di Camera è inviato dal pontefice come «nostrum et Apostolicae sedis commissarium et visitatorem»¹²³ e aveva soprattutto compiti amministrativo fiscali, anche se era ovviamente importante il giudizio d'insieme sulla comunità visitata che il chierico si formava e che poi riferiva al centro romano¹²⁴.

Ma non possiamo dimenticare anche altre visite, di tipo strettamente politico, dove si sperimentano analoghe volontà di controllo e regolamentazione. In particolare vanno ricordate le visite ai domini spagnoli in Italia, oggetto già di interesse da parte di Federico Chabod che sottolineava come: «le visite ossia le ispezioni di carattere amministrativo-finanziario avevan certo stile comune, a Napoli come a Milano come in Castiglia, nel senso di esser condotte sulla base di questionari articolati in punti precisi» e come «le visite a Milano a Napoli in Sicilia costituiscono poi il maggior mezzo di controllo che il governo di Madrid avesse sui domini italiani»¹²⁵.

¹²¹ Vedi U. MAZZONE, *Visitatori in Valtellina tra '500 e '600*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXVII (1991), pp. 27-54, in specie p. 29ss.

¹²² C. PENUTI, *Aspetti della politica economica nella Stato pontificio sul finire del '500: le "visite economiche" di Sisto V*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», II (1976), pp. 183-202, in specie p. 184.

¹²³ *Ibidem*, p. 187. Ma si pensi anche al lavoro di G. GIUBBINI - L. LONDEI, «*Ut bene regantur*». *La visita di mons. Innocenzo Malvasia alle comunità dell'Umbria (1587): Perugia, Todi, Assisi*, Perugia 1994.

¹²⁴ C. PENUTI, *Aspetti*, cit., p. 185.

¹²⁵ F. CHABOD, *Storia di Milano nell'età di Carlo V*, Torino 1971, p. 422. Per un avvio di discussione sul tema e un ricco richiamo bibliografico vedi C. NUBOLA, *Visite pastorali*, cit., pp. 387ss. e l'importante contributo di M. RIZZO, *Dinamiche istituzionali, risorse di governo ed equilibri di potere nelle "visitas generales" lombarde (1580-1620)*, in C. NUBOLA - A. TURCHINI (edd), *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, Bologna 1999, pp. 277-315.

Vi è un indubbio parallelismo di obiettivi e una sovrapposizione di metodologie ed esperienze¹²⁶, anche se le due istituzioni hanno certamente vita ed evoluzioni autonome¹²⁷.

Infine una notazione che va oltre l'età moderna per riferirsi direttamente a quella contemporanea. Si è affrontata qui la questione della visita apostolica come elemento di assunzione di informazioni, di controllo, di correzione e di direzione. In tale ottica le visite apostoliche non sono certamente un fenomeno limitato agli inizi dell'età moderna. È noto come, in un momento particolarmente aspro della vita della chiesa contemporanea e in cui emerge un altro confronto con la modernità, negli anni del pontificato di Pio X si sia fatto ampio ricorso alle visite apostoliche per investigare soprattutto sulle questioni del socialismo e del modernismo¹²⁸. Ma la forza ideale della visita, così evidente nell'età moderna, nell'età post-tridentina, pare essere oramai ridotta e anche immiserita ad una prassi che sottintende iniziative degne più di un ministero di polizia che di un'istituzione che ambisca alla trasformazione, anche in un progetto disciplinante, delle mentalità e delle pratiche sociali¹²⁹.

Ma, anche con questo giudizio limitativo, ecco la visita apostolica apparire uno strumento, una istituzione di lungo periodo che accompagna la vita della Chiesa sino ai nostri giorni.

¹²⁶ C. NUBOLA, *Visite pastorali*, cit., p. 389.

¹²⁷ M. RIZZO, *Dinamiche istituzionali*, cit., p. 312.

¹²⁸ Vedi L. BEDESCHI, *La curia romana durante la crisi modernista. Episodi e metodi di governo*, Parma 1968, p. 74-82; IDEM, *Relazione della visita apostolica compiuta nel 1911 ai seminari beneventani*, in *Il contributo dell'archidiocesi di Capua alla vita religiosa e culturale del Meridione. Atti del convegno nazionale di Studi Storici promosso dalla Società di Storia Patria di Terra di Lavoro, 26-31 ottobre 1966*, Roma 1967, pp. 25-42; IDEM, *Radiografia dell'Umbria Sud nelle relazioni dei visitatori apostolici*, in «Fonti e documenti. Centro studi per la storia del modernismo», 20/21 (1991-92), p. 343 ss. Ma ora fondamentale è G. VIAN, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società: le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*, Roma 1998.

¹²⁹ «la nostra documentazione di parte attribuisce al rigore poliziesco di questi uomini diverse conseguenze negative, individuate nella centralizzazione romana, nell'esautoramento dell'episcopato, nel clima di diffidenza, nell'incoraggiamento alla delazione meritoria, nel credito dato ad ogni denuncia, nella carriera assicurata ai "Lanzichenecchi dell'ortodossia"», cfr. L. BEDESCHI, *La curia romana*, cit., p. 75.

DANIELE MENOZZI

CHIESA GALLICANA E CHIESA ROMANA:
UN DIBATTITO ECCLESIOLOGICO
NELL'ETÀ DELLA RIVOLUZIONE FRANCESE*

Nel luglio 1790 l'Assemblea Nazionale Costituente – nata, com'è noto, dalla rottura rivoluzionaria della legalità dell'ordinamento francese d'antico regime grazie al determinante appoggio fornito dai rappresentanti del basso clero a quelli del Terzo Stato – approvava la Costituzione civile del clero¹. La nuova normativa si proponeva in primo luogo interventi su aspetti esteriori dell'istituzione ecclesiastica. Razionalizzava infatti l'articolazione territoriale delle diocesi e delle parrocchie conformandone la distribuzione geografica alle nuove ripartizioni dell'amministrazione civile, i dipartimenti e le municipalità; e regolamentava, dopo la soppressione delle decime e l'espropriazione dei beni ecclesiastici, la situazione economica del clero. Tuttavia essa prevedeva anche incisivi interventi sulla complessiva struttura dei rapporti di potere interni alla chiesa. La politica ecclesiastica da tempo assunta dall'Assemblea la spingeva inevitabilmente in questa direzione.

Lo aveva notato, con l'abituale lucidità, Emmanuel-Joseph Sieyès durante la discussione sulla destinazione delle proprietà ecclesiastiche

* Abbreviazioni:

ASV *Archivio Segreto Vaticano*

DBI *Dizionario biografico degli italiani*, Roma 1960-

DC *Dictionnaire des constituants 1789-1991*, Paris 1991, 2 voll.

DHGE *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique*, Paris 1912-

DTC *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1923-1972

TRE *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin 1976-

¹ Il testo del documento, in traduzione italiana, si trova in D. MENOZZI, *Cristianesimo e rivoluzione francese*, Brescia 1983, pp. 91-103. Una puntuale ricostruzione della normativa, oltre che nella voce di C. COSTANTIN, *Constitution civile du clergé*, in DTC, III/2, Paris 1949, cc. 66-91, in B. PLONGERON, *La modernité, enfant des révolutions*, in B. PLONGERON (ed), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, X, Paris 1997, pp. 319-332. Per il complessivo contesto politico e religioso in cui essa si inserisce B. PLONGERON, *Théologie et politique au siècle des lumières*, Genève 1973.

nell'autunno del 1789. Egli si era allora opposto alla loro nazionalizzazione, ricordando che non ci si sarebbe potuti limitare alla distruzione dell'autonomia economica della chiesa di Francia². A suo avviso questo provvedimento implicava l'affermazione del principio secondo cui «le pouvoir constituant» dell'Assemblea aveva il pieno diritto di intervenire sull'esistente configurazione del corpo del clero, al fine di «le constituer autrement»: una volta che si fosse deciso di incamerare i beni della chiesa gallicana, intaccandone la base materiale, non ci si sarebbe potuti sottrarre alla necessità di ristrutturare globalmente la sua «costituzione». L'ideologo del Terzo Stato era stato buon profeta, dal momento che la legge dell'estate 1790 ridisegnava significativi aspetti della vita dell'istituzione ecclesiastica: ad esempio l'accesso al ministero episcopale e parrocchiale era assegnato ad un'elezione popolare; tutti i benefici senza cura d'anime erano soppressi; l'emanazione di atti di giurisdizione da parte del vescovo era vincolata al consenso di un organo collegiale di nuova creazione, il consiglio episcopale.

In questa sede non intendo però esaminare l'insieme delle misure riformistiche prese dalla Costituzione civile del clero. Si tratterebbe infatti di un lavoro assai vasto. Una recente ricostruzione, collocando quel riassetto legislativo nella lunga storia del “riformismo cattolico” in Francia³, ha puntualmente ribadito l'infondatezza di tesi a lungo coltivate dalla storiografia: in particolare che essa costituisse il frutto del complotto ordito dai *philosophes* contro la chiesa o che rappresentasse il complessivo tentativo di rivincita del “partito” giansenista per le sconfitte subite nel corso del diciottesimo secolo. Tuttavia un'adeguata analisi critica delle linee di fondo della nuova disciplina richiederebbe uno spazio ben superiore a quello qui disponibile, dal momento che non potrebbe essere avulsa da un suo generale inquadramento nel contesto del ricco e complesso dibattito ecclesiologico settecentesco⁴. Mi soffermerò perciò soltanto su uno specifico aspetto: prenderò cioè in considerazione la ridefinizione delle relazioni tra chiesa romana e chiesa gallicana – una questione che ha ovviamente come sfondo l'esercizio dei poteri di governo sulla chiesa universale – concentrando in particolare

² E.-J. SIEYÈS, *Observations sommaires sur les biens ecclésiastiques*, Paris, Baudouin, 1789.

³ X. DE MONTCLOS, *Réformer l'église. Histoire du réformisme catholique en France de la Révolution à nos jours*, Paris 1988, pp. 13-61.

⁴ Un quadro delle diverse correnti che percorrono il secolo in C. FANTAPPIÉ, *Le dottrine teologico-canonistiche sulla costituzione della chiesa nel Settecento*, in «Il diritto ecclesiastico», CXII (2001), pp. 795-834.

l'attenzione sullo svolgimento e sugli esiti delle discussioni che l'accompagnarono.

1. *La limitazione del primato papale nella Costituzione civile del clero*

L'articolo 4 del primo titolo della nuova normativa – dedicato alle funzioni ecclesiastiche – stabiliva che nessun ecclesiastico e nessuna chiesa francese potesse «riconoscere l'autorità di un vescovo o di un metropolita il cui seggio si trovi sotto il dominio di una potenza straniera». Pur senza espliciti riferimenti al papa, veniva in tal modo escluso ogni ricorso all'autorità giurisdizionale della s. Sede. Lo confermavano del resto le norme successive. Dapprima si stabiliva che ogni appello contro una decisione episcopale potesse essere indirizzato solo al metropolita territorialmente competente, che l'avrebbe giudicata in via definitiva all'interno del suo sinodo. E subito dopo si specificava che con tale disposizione non si intendeva «recar pregiudizio all'unità della fede e della comunione che verrà mantenuta col capo visibile della chiesa universale».

Le modalità concrete con cui dare attuazione a questa rimodulazione delle relazioni con Roma venivano precisate nel secondo titolo del provvedimento relativo alle modalità di accesso ai ministeri ecclesiastici. Qui si prevedeva che l'ordinario diocesano, dopo la nomina, assegnata come si è accennato ad una elezione popolare, e dopo la consacrazione ad opera dei vescovi vicini, venisse istituito dal metropolita della sua provincia ecclesiastica. Si aggiungeva inoltre che al nuovo vescovo non si poteva chiedere di pronunciare altro giuramento «se non che egli professa la religione cattolica apostolica e romana». Dopo tali norme si stabiliva che il presule potesse rivolgersi al pontefice soltanto per scrivergli «come al capo visibile della chiesa universale per rendergli testimonianza dell'unità di fede e della comunione che egli deve mantenere con lui».

Il documento toccava dunque aspetti rilevanti dei poteri di governo sulla chiesa universale esercitati dal papa. Oltre ad escludere ogni appello dalla chiesa gallicana al potere giurisdizionale di Roma, sottraeva al pontefice, trasferendolo ai metropoliti francesi, il conferimento dell'istituzione canonica ai vescovi, che il vigente concordato, firmato a Bologna nel 1516 da Leone X e Francesco I, confermava prerogativa del papato⁵. Inol-

⁵ A. MERCATI, *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la S. Sede e le autorità civili*, Città del Vaticano 1954, p. 236.

tre abrogava il giuramento di obbedienza alla s. Sede che a partire dall'età medievale il vescovo era tenuto a prestare secondo un formulario risalente a Gregorio VII: per quanto in Francia venisse prestato con alcune modificazioni rispetto alla sua redazione post-tridentina – ad esempio non si contemplava l'assunzione dell'impegno al periodico svolgimento delle visite *ad limina* – conteneva comunque la solenne proclamazione della dipendenza del vescovo dal pontefice⁶.

La questione del giuramento episcopale merita qualche ulteriore considerazione. Conviene infatti notare il differente trattamento riservato dall'Assemblea alle diverse promesse solenni che la disciplina della chiesa gallicana d'antico regime imponeva ai vescovi. La nuova normativa infatti interveniva anche sul giuramento politico cui essi erano tenuti; ma in questo caso si limitava ad ampliarne i contenuti, aggiungendo alla tradizionale fedeltà al re, anche la fedeltà alla nazione e alla Costituzione⁷. Invece la promessa ecclesiastica veniva sostituita, come si è detto, con un generico giuramento di professare la religione cattolica, apostolica e romana, introducendo un mutamento sostanziale nei rapporti tra centro e periferia: la nuova formula cancellava la subordinazione dell'ordinario diocesano a Roma. In tal modo l'istituto del giuramento, allora giudicato cruciale, come ha ricordato la complessiva ricostruzione di P. Prodi⁸, per una corretta esplicazione della vita pubblica, veniva rimodellato profondamente soltanto nei suoi aspetti relativi alle relazioni tra vescovi gallicani e pontefice. Era la palese dimostrazione che proprio in questo ambito l'Assemblea intendeva operare una più incisiva riforma.

⁶ La formula del giuramento utilizzata in epoca post-tridentina dal pontificale romano si trova in M. SODI - A.M. TRIACCA (edd), *Pontificale Romanum. Editio princeps (1595-1596)*, Città del Vaticano 1997, pp. 79-81; per quella gallicana si veda la voce *Consécration* in P.T. DURAND DE MAILLANE, *Dictionnaire de droit canonique*, Lyon, Bruis et Ponthus, I, 1770, p. 670.

⁷ La formula d'antico regime alla voce *Serment* in P.T. DURAND DE MAILLANE, *Dictionnaire de droit canonique*, cit., IV, p. 480. Tuttavia a Roma, anche il semplice ampliamento compiuto dall'assemblea, venne giudicato intollerabile. Il card. Antonelli, nel parere redatto per la speciale Congregazione istituita da Pio VI per gli affari di Francia, di cui parleremo più avanti, riteneva che un vescovo non potesse prestare tale giuramento di fedeltà politica, dal momento che «ognun sa quanto ingiuste e contrarie ad ogni diritto siano le leggi promulgate dall'Assemblea; quanto falsi empî ed erronei siano i principii da essa adottati sulla libertà dell'uomo». Il testo è citato da G. PELLETIER, *24 septembre 1790: la Constitution civile du clergé devant la curie romaine*, in «Mélanges de l'école française de Rome. Italie et Méditerranée», CIV, (1992), 2, p. 704.

⁸ P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992, pp. 130-136.

La nuova disciplina del giuramento ecclesiastico sembrava inoltre riprendere un auspicio che, dopo aver variamente percorso la cultura cattolica settecentesca – Scipione de' Ricci, ad esempio, avrebbe desiderato fare della trasformazione di questo istituto un elemento portante del riformismo religioso leopoldino⁹ – era in particolare emerso nella Puntuazione di Ems, redatta nel 1786 dai tre arcivescovi elettori dell'impero e dall'arcivescovo di Salisburgo¹⁰. In risposta allo stabilimento della nunziatura a Monaco, essi avevano infatti avanzato la richiesta che, al posto di quel giuramento con cui Gregorio VII aveva voluto ridurre i vescovi a vassalli del papa, doveva esserne pronunciato uno che tutelasse i loro diritti senza per questo venir meno al riconoscimento delle prerogative pontificie. L'istanza dei presuli tedeschi era stata alla fine vanificata, oltre che dalla forte opposizione romana, dal mancato sostegno di Giuseppe II; ma la questione aveva trovato in Francia larga attenzione¹¹. La Costituente pareva infine dare concreta attuazione alla prospettiva da essi avanzata. La riforma dell'istituto realizzava infatti l'assunto ecclesiologico espresso ad Ems: implicava da un lato la sottrazione della subordinazione episcopale a Roma; e dall'altro l'attribuzione al papa di un generico ruolo di guida suprema della chiesa, di cui era tangibile manifestazione l'obbligo di inviargli un messaggio a testimonianza del mantenimento dell'unità della fede e della comunione¹².

⁹ Si vedano le incisive considerazioni al sovrano del vescovo di Pistoia – B. BOCCHINI - M. VERGA (edd), *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo*, I, Firenze 1990, pp. 414-417 – a proposito di un memoriale intitolato *Scrittura intorno al giuramento che prestano i vescovi*, già apparso nel 1773 e ristampato con interessanti annotazioni integrative dal gruppo riformista ricciano in *Raccolta di opuscoli interessanti la religione*, Pistoia, Bracali, VIII, 1785, pp. 235-280.

¹⁰ Sul contesto di tali rivendicazioni: H.J. SIEBEN, *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Paderborn 1988, pp. 450-481; sulla puntuazione A. COULIN, *Der Emser Kongress des Jahres 1786. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenrechts des Aufklärungszeit*, in «Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht», III (1916/17), pp. 1-79 e A. WANDRUSZKA, *Ems und Pistoia*, in *Festgabe für M. Braubach*, Münster 1965, pp. 627-643. L'azione svolta nell'occasione dalla s. Sede è ampiamente illustrata nelle memorie del nunzio: B. PACCA, *Memorie storiche sul suo soggiorno in Germania dal 1785 al 1794 in qualità di nunzio apostolico*, Roma 1832.

¹¹ Un recente studio nota come la questione del giuramento episcopale di sottomissione al papa sia stato uno dei temi più affrontati dalle «Nouvelles ecclésiastiques» negli anni precedenti la Rivoluzione: M. ALBARIC, *Regard des jansénistes sur l'église de France de 1780 à 1789 d'après les "Nouvelles ecclésiastiques"*, in C. MAIRE (ed), *Jansénisme et Révolution* [fascicolo monografico di «Chroniques de Port-Royal», XXXIX (1990)], pp. 71-72. Diverse edizioni ebbe poi l'opuscolo che forniva da un punto di vista romano il resoconto dell'incontro di Ems: F.X. DE FELLER, *Coup d'oeil sur le congrès d'Ems*, Düsseldorf, Kauffman, 1787.

¹² Il modo concreto con cui questa normativa venne poi applicata nella creazione dei ve-

Ma, al di là di quanto previsto specificatamente per il giuramento, l'insieme della nuova regolamentazione dei rapporti con Roma finiva per conservare al papa nei confronti della chiesa gallicana soltanto un primato d'onore, abrogando la sua primazia giurisdizionale. Lo aveva del resto chiaramente proclamato durante la discussione in aula del progetto di Costituzione civile Armand-Gaston Camus, avvocato del clero francese nei parlamenti d'antico regime, esperto canonista e membro del Comitato ecclesiastico dell'Assemblea, cioè della commissione incaricata di preparare i progetti di legge sulle questioni religiose. Il deputato aveva infatti sostenuto, secondo la versione del discorso da lui rivista per la pubblicazione: «A Dieu ne plaise que je méconnoisse la primauté des successeurs de S. Pierre ... Mais ... la primauté de Pierre fut une primauté de surveillance et d'exhortation»¹³. Come si vede, il termine "giurisdizione" era accuratamente evitato nel definire la primazia che pure si intendeva garantire al pontefice.

Quali motivazioni avevano spinto la Costituente alla ridisegnazione di questo aspetto dei rapporti di potere interni al governo della chiesa? Lo stesso testo legislativo allude ad una prima ragione: l'accenno dell'art. 4 del primo titolo al rifiuto di qualsiasi sottomissione ad un'autorità ecclesiastica residente fuori dai confini della nazione sembra infatti indicare nel duplice ruolo che il papa esercitava come capo della chiesa universale e come capo di uno stato straniero una motivazione fondamentale delle misure adottate.¹⁴ Tale considerazione peraltro emerse con chiarezza nel dibattito assembleare sul progetto di Costituzione civile: alcuni interventi mettevano in luce che in un momento in cui l'Assem-

scovi costituzionali è stata ricostruita, sulla base di un fortunato ritrovamento documentario in archivi notarili, da G. PIORO, *Institution canonique et consécration des premiers évêques constitutionnels*, in «Annales historiques de la Révolution française», XXVIII (1956), pp. 346-379. Va comunque notato che nella consacrazione dei vescovi costituzionali furono mantenute tutte le formalità del rito liturgico – sicché esse furono giudicate valide, anche se illecite – ad eccezione della lettura del giuramento di fedeltà al papa e delle bolla romana di istituzione canonica.

¹³ L'intervento, riportato in «Réimpression de l'ancien Moniteur», IV, pp. 504-505, è riprodotto, nella versione più ampia rivista dall'autore in vista della pubblicazione, da A. BARRUEL - S. GUILLON (edd), *Collection ecclésiastique*, II, Paris, Crapart, 1791, pp. 206-242: la citazione a p. 234. Sulle due diverse redazioni rimando alla nota 33; sul personaggio, che nel corso della Rivoluzione si dedicherà con successo all'organizzazione delle Archives Nationales, oltre alla voce in DC, I, Paris, pp. 168-170, si veda D.C. MILLER, A.-G. Camus and the civil Constitution of the Clergy, in «The catholic historical review», LXXVI (1990), pp. 481-505.

¹⁴ Su questa duplicità della funzione papale P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982.

blea rivendicava la sovranità della nazione con tutta la determinazione indotta dalla volontà di compiere una radicale trasformazione politica, non appariva possibile conservare nelle creazioni episcopali modalità che, attraverso il meccanismo della subordinazione ecclesiastica, rendevano gli ordinari diocesani soggetti al capo di uno stato retto in forme antitetiche a quelle francesi. Proprio traendo le logiche conseguenze di questa impostazione Robespierre giungeva a formulare la proposta – peraltro respinta dalla Costituente – di sopprimere il cardinalato: a suo avviso infatti era necessario, per coerenza all’ispirazione generale della riforma, giungere alla eliminazione di un titolo «conféré par un prince étranger et qui lui donne pour ainsi dire des sujets hors du pays soumis à sa domination»¹⁵.

Si trattava dunque di evitare che i vescovi fossero portatori di una pericolosa contraddizione politica: uno stato che stava attuando per via rivoluzionaria un regime democratico non poteva che ritenere potenzialmente eversivo il fatto che qualche suo cittadino si proclamasse soggetto al pontefice romano, allora capo di uno stato assoluto. Ma, accanto a questa motivazione, anche la lunga tradizione del gallicanesimo ecclesiological giocava un ruolo significativo nell’ispirare la nuova legge. In generale l’ecclesiologia gallicana, sostenendo che la chiesa di Francia aveva ereditato e a lungo mantenuto integro il modello di chiesa elaborato dalla “venerabile antichità”, rivendicava una maggiore autonomia dell’episcopato da Roma. La maggioranza della Costituente interpretava peraltro questa concezione in chiave di una valorizzazione dei poteri dei metropolitani. Questa linea emerse soprattutto nella discussione sull’istituzione dei vescovi.

2. L’interpretazione dell’ecclesiologia gallicana della maggioranza

Lo schema iniziale di Costituzione civile – sottoposto al Comitato ecclesiastico da Pierre Toussaint Durand de Maillane, uno specialista del diritto canonico i cui orientamenti gallicani sono ben mostrati dal volume *Les libertés de l’église gallicane prouvées et commentées* pubblicato nel 1771 e che nel 1791 avrebbe dato alle stampe una *Histoire apologétique du Comité ecclésiastique*¹⁶ – aveva previsto il trasferimento ai me-

¹⁵ «Réimpression de l’ancien Moniteur», IV, p. 505.

¹⁶ Il personaggio era anche autore del celebre *Dictionnaire de droit canonique*, che già si è citato, più volte ristampato dal 1761 al 1787. L’opera, di netta impostazione gallicana, si aprì-

metropolitani dell'istituzione canonica degli ordinari diocesani. Alla base di questa disposizione stava la convinzione che la chiesa gallicana aveva resistito ai soprusi e alle prevaricazioni della corte papale, fino a quando il concordato del 1516 – registrato dai Parlamenti solo nel 1518, dopo una lunga lotta con l'autorità reale – l'aveva compromessa. Allora il monarca, in cambio dell'acquisizione del diritto a scegliere i vescovi, aveva concesso a Roma i poteri tradizionalmente esercitati dai metropolitani. Si trattava dunque di recuperare quella struttura metropolitana del governo della chiesa gallicana che era stata sacrificata dal saldarsi nella convenzione concordataria di due assolutismi, quello monarchico e quello papale. Il testo portato in aula recepiva pienamente l'orientamento proposto da Durand de Maillaine; ma nella discussione assembleare si aprì il dibattito sull'autorità dei metropolitani.

Il presidente del Comitato ecclesiastico Jean-Baptiste Treilhard – un austero avvocato giansenistizzante, che alla riconosciuta competenza in materie giuridiche aggiungeva il prestigio derivante dall'aver preferito all'inizio degli anni '70 la chiusura del suo studio legale alla sottomissione all'assolutismo monarchico durante lo scontro tra il re ed i parlamenti – aveva replicato ad un'osservazione critica del deputato Emmanuel-Marie-Michel-Philippe Fréteau de Saint Just, anch'egli di tendenze gianseniste (ed il fatto fornisce un preciso indizio di quelle divisioni interne ai fautori della “sana dottrina” su cui la più avvertita storiografia ha da tempo richiamato l'attenzione)¹⁷. Quest'ultimo aveva sostenuto l'opportunità di abolire completamente i metropolitani, in quanto la loro creazione aveva rappresentato una degenerazione rispetto alla purezza dell'antica disciplina. Treilhard aveva convenuto in linea di massima con la sua tesi di fondo, notando: «je ne connais dans le premier et dans le second siècle de l'église aucun exemple d'un évêque qui ait exercé aucune juridiction sur un autre évêque [...] Saint Pierre a présidé le concile de Jérusalem, mais cette présidence ne lui a donné aucune juridiction sur les apôtres». Ma aveva subito aggiunto: «si vous maintenez la juridiction métropolitaine, vous respecterez des institutions anciennes et dignes de respect»¹⁸. A suo avviso si poteva dunque, per conformarsi al model-

va con l'affermazione della storicità della disciplina ecclesiastica sottoposta a continue variazioni a seconda delle condizioni dei diversi paesi. Dopo la Rivoluzione egli passerà a posizioni ultramontane, cercando persino di convincere Grégoire ad accettarle: J. LEFLON, in *Catholicisme*, III, Paris, cc. 1194-95.

¹⁷ Sulle evoluzioni del giansenismo e le sue articolazioni interne: C. MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris 1998.

¹⁸ «Réimpression de l'ancien Moniteur», IV, p. 522; sul personaggio che interviene in as-

lo evangelico, giungere anche a cancellare dalla nuova normativa l'istituzione canonica dei vescovi da parte dei metropolitani, ma appariva comunque lodevole la proposta di restaurare l'antica disciplina gallicana attraverso il potenziamento del ruolo dei metropolitani avanzata dal Comitato ecclesiastico dell'Assemblea.

Alla fine Fréteau, che aveva precisato di non voler contestare l'antichità dei metropolitani, ma solo l'attribuzione ad essi di un potere dispotico, si accontentò di una riformulazione dell'articolo relativo ai ricorsi contro le decisioni episcopali: anziché ai metropolitani, come previsto dall'iniziale progetto di legge, essi venivano assegnati in prima istanza ai sinodi diocesani ed in secondo appello al sinodo metropolitano nella cui composizione entravano anche rappresentanze dei parroci. In tal modo la Costituzione civile del clero mantenne una struttura ecclesiastica metropolitana alla base del suo disegno di riforma ecclesiale. La maggioranza aderì infatti alla prospettiva di restituire ai metropolitani quei poteri relativi all'istituzione episcopale, che il Comitato ecclesiastico aveva voluto ristabilire in quanto elemento caratterizzante le tradizionali libertà della chiesa gallicana. Come è stato giustamente rilevato, il modello ecclesiologicalo cui si richiamavano i deputati che approvarono la nuova normativa era costituito da quella chiesa franca del VI-VII secolo che si riteneva fosse stata cancellata dalla centralizzazione papale del IX secolo e dalla coeva diffusione delle False Decretali, poi restaurata dalla Prammatica Sanzione e infine nuovamente inficiata dal concordato di Bologna¹⁹. In questa prospettiva proprio la Prammatica Sanzione costituiva il fondamentale documento di riferimento per la riforma ecclesiale promossa dalla Costituente.

Del resto il richiamo a questo testo aveva già ampiamente circolato nel riformismo ecclesiale settecentesco a giustificazione delle sue istanze. In Italia era ad esempio apparso nel 1788 un anonimo libretto – opera in realtà dell'arcivescovo di Potenza Andrea Serrao – che, interpretando la Prammatica Sanzione di s. Luigi come l'attribuzione al sovrano della nomina dei vescovi e ai metropolitani della loro istituzione e consacrazione, aveva chiesto una generalizzata riattivazione di questa antica disciplina gallicana, per superare le usurpazioni romane sull'episcopa-

semblea quasi esclusivamente sulla materia ecclesiastica si veda *DC*, II, Paris, pp. 901-902. È interessante notare che la replica di A. Barruel al discorso prima citato, partendo dalla considerazione che Treilhard era un laico, denunciava l'assurda pretesa dei laici di intervenire su una materia riservata al clero: A. BARRUEL - S. GUILLON (edd), *Collection ecclésiastique*, cit., II, pp. 314-316.

¹⁹X. DE MONTCLOS, *Réformer l'église*, cit., pp. 36-38.

to²⁰. E non a caso il libro aveva trovato ampia risonanza in Francia: il periodico «Nouvelles ecclésiastiques», l'organo clandestino del giansenismo francese, in ben tre articoli apparsi nel corso del 1789 ne riprendeva le tesi di fondo, sottolineando in particolare come questa misura annullasse la pretesa curiale di fare del papato «une monarchie absolue et universelle»²¹.

Occorre tuttavia notare che il Comitato ecclesiastico, ripristinando una struttura metropolitana come base del nuovo assetto della chiesa gallicana, non intendeva giungere ad una drastica rottura delle relazioni con Roma. A lungo la sua attività era stata ostacolata dall'atteggiamento ostruzionistico che vi avevano tenuto i membri favorevoli al mantenimento delle condizioni di antico regime; si decise allora di ampliarne la composizione con l'immissione di nuovi deputati di orientamento "patriottico". La solida maggioranza riformistica che così si formò all'interno della commissione permise lo sveltimento dei lavori e la redazione del testo legislativo sulla riforma ecclesiastica. Nel corso della elaborazione del documento si era comunque fatta strada un'istanza di mediazione sulla questione dei rapporti con Roma. Era stato infatti avanzato il suggerimento di imporre al vescovo, al momento dell'istituzione canonica da parte del metropolita, la *professio fidei* detta tridentina²². Come è

²⁰ [A. SERRAO], *La Prammatica Sanzione di s. Luigi, proposta ai riformatori dell'ecclesiastica disciplina. Lettera di un canonista ad un ministro*, s.d.n.l. [ma Napoli, 1788]. Sul contesto di tale intervento E. CHIOSI, *Andrea Serrao. Apologia e crisi del regalismo nel Settecento napoletano*, Napoli 1981, pp. 272-286.

²¹ «Nouvelles ecclésiastiques», 6 marzo 1789, pp. 37-39; 20 novembre, pp. 185-188; 27 novembre, pp. 189-192. Sulle posizioni ecclesiologiche del periodico: D. HUDSON, *The "Nouvelles ecclésiastiques", jansenism and conciliarism, 1717-1735*, in «The catholic historical review», LXX (1985), pp. 389-406 e B. PLONGERON, *Une image de l'église d'après les "Nouvelles ecclésiastiques" (1726-1790)*, in «Revue d'histoire de l'église de France», LIII (1967), pp. 248-268.

²² E. PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du clergé*, Paris 1929, pp. 463-503. Su tale professione di fede in generale E. REITER, *Professio fidei tridentina*, in *TRE*, XXVIII, Berlin-New York 1997, pp. 471-473 e sulle sue origini H. JEDIN, *Zur Entstehung der Professio fidei tridentina*, in «Annuaire historiae conciliorum», VI (1974), pp. 369-375 e P. PRODI, *Il sacramento del potere*, cit., pp. 315-320. I membri della congregazione cardinalizia, istituita da Pio VI per trattare gli affari di Francia, che non erano inizialmente alieni dal cercare una qualche forma di accordo, affermarono comunque che i vescovi dovevano pronunciare la *professio fidei* di Pio IV e non il generico giuramento previsto dalla Costituzione: si vedano ad esempio i pareri di Borgia e Gerdil pubblicati da G. PELLETIER, *24 septembre 1790: la Constitution civile du clergé devant la curie romaine*, cit., pp. 715 e 725. Ma il tema, nel radicale scontro che si profilò, non venne ripreso negli interventi pubblici di Roma.

noto, essa prevedeva non solo l'impegno a riconoscere la chiesa romana "come madre e maestra di tutte le chiese", ma anche il solenne giuramento di "vera obbedienza al romano pontefice, successore del beato Pietro principe degli apostoli". Per quanto i decreti tridentini non fossero stati registrati dai Parlamenti, la prassi liturgica della chiesa gallicana d'antico regime prevedeva che nel corso della consacrazione episcopale venisse recitata tale professione di fede²³. Si trattava dunque soltanto di precisare che il divieto di giuramenti diversi dalla professione del cattolicesimo apostolico e romano, contemplato, come sappiamo, dalla Costituzione civile del clero, valorizzava, anziché intaccare, questa tradizione: la sottrazione al papa del potere di istituire i vescovi era bilanciata da una solenne promessa di obbedienza nei suoi confronti pronunciata al momento stesso di compiere l'atto che sanciva la limitazione del primato pontificio.

Ma il Comitato ecclesiastico respinse tale proposta, dal momento che questa via di esplicitazione del rapporto tra Roma e l'episcopato gallicano prevedeva una dichiarazione di subordinazione che cozzava con il fondamentale obiettivo di far recuperare ai vescovi l'antica indipendenza dal papa. Lo mostra il rapporto sulla Costituzione civile del clero che un altro avvocato, anch'egli di tendenze gallicane, Jean-Louis Martineau, presentava all'Assemblea per illustrare i criteri cui si era attenuto il Comitato ecclesiastico nella redazione della nuova normativa. Qui non si faceva alcun cenno al problema delle relazioni con Roma²⁴. Ci si limitava a ricordare che la necessità di rimediare agli abusi esistenti nel conferimento dei benefici episcopali aveva indotto a ripristinare gli usi dell'antica chiesa gallicana in cui era rimasta intatta la perfezione della chiesa primitiva. Il deputato insisteva lungamente sull'esigenza di conformarsi a tale modello iniziale: dal momento che nella cultura settecentesca il tema dell'antichità cristiana aveva assunto una forte connotazione anti-curiale²⁵, appariva evidente, anche se non dichiarato, che uno dei presupposti del testo legislativo stava proprio nella volontà di ridurre

²³ Si veda la voce *Profession* in P. T. DURAND DE MAILLANE, *Dictionnaire de droit canonique*, cit., III, pp. 163-165, che mostra come lo stesso Bossuet fosse convinto della necessità di pronunciare la formula della professione di fede.

²⁴ Il rapporto di Martineau, cui era allegato il progetto di legge, è pubblicato in A. BARUEL - S. GUILLON (edd), *Collection ecclésiastique*, cit., II, pp. 49-100. Sul personaggio DC, II, pp. 638-639.

²⁵ M. COTTRET, *Aux origines du républicanisme janséniste: le mythe de l'église primitive et le primitivisme des lumières*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», XXXI (1984), pp. 99-115.

l'autorità di Roma. Tuttavia il progetto di legge allegato al rapporto palesava ancora, per quanto formulata in maniera assai diversa, quella volontà di mantenere una relazione con il pontefice che si era manifestata nel corso dell'elaborazione del documento in sede di commissione. L'ultimo articolo recitava infatti: «le roi sera supplié de prendre toutes les mesures qui seront jugées nécessaires, pour assurer la pleine et entière exécution du présent décret». Si intendeva così lasciare aperto un pur generico spazio di trattativa nel dar esecuzione al mutamento in senso metropolitano dell'organizzazione della chiesa francese: si riconosceva al potere esecutivo un ruolo discrezionale che avrebbe anche potuto indirizzarsi alla ricerca di un compromesso con Roma. In effetti il nunzio a Parigi, Antonio Dugnani – un attento difensore delle prerogative pontificie – rassicurava la Segreteria di stato sul significato di tale norma: grazie ad essa «l'indispensabile filo di unione con la Santa Sede non sarebbe stato spezzato»²⁶. Durante la discussione alla Costituente venne però chiusa anche questa possibilità.

Fin dal preliminare dibattito generale era stata avanzata la richiesta da parte ecclesiastica di una specificazione in termini più vincolanti della volontà di mediazione espressa dall'articolo in questione. Jean-Baptiste Joseph Gobel – vescovo titolare di Lydda e futuro arcivescovo costituzionale di Parigi, la cui clamorosa rinuncia all'episcopato durante il drammatico periodo della scristianizzazione non sarebbe bastata a salvarlo dalla ghigliottina – aveva proposto di stabilire che «à l'égard de l'exécution des articles qui renferment quelque connexité avec les objets purement spirituels, le roi prendra les voies canoniques». Si trattava evidentemente di inquadrare l'insieme della nuova normativa in un'ottica che, legandone l'attuazione al vigente sistema del diritto canonico, non recedesse i tradizionali rapporti con il papa. Non mancò nemmeno il tentativo di redigere questo suggerimento in termini più sfumati, mettendo sullo stesso piano il rispetto dell'esistente disciplina ecclesiastica e il richiamo alle libertà della chiesa gallicana come i criteri della mediazione da attuarsi tra Roma e Parigi. Un parroco deputato chiese infatti di vincolare il sovrano a procedere secondo vie «conformes aux saints canons et aux libertés de l'église gallicanes»²⁷. Ma entrambe le proposte vennero respinte dalla maggioranza, che su tali emendamenti votò il passaggio all'ordine del giorno.

²⁶ Brani delle sue relazioni sono citati in P. BLET, *Garampi et la Constitution civile du clergé*, in *Miscellanea in onore di mons. M. Giusti*, Città del Vaticano, I, 1978, pp. 131-158. Sul Dugnani si veda la voce di G. PIGNATELLI, in *DBI*, XII, Roma 1992, pp. 802-805.

²⁷ «Réimpression de l'ancien Moniteur», IV, pp. 514-515. Sul personaggio la voce di B. PLONGERON, in *DHGE*, XXI, 1985, cc. 359-362.

Alla base di quei tentativi stava indubbiamente la volontà di settori ecclesiastici moderati di cercare un compromesso tra l'ala destra e quella sinistra della Costituente. Come vedremo, i vescovi eletti all'Assemblea ponevano come condizione per dare il loro consenso a qualsiasi rinnovamento ecclesiale la convocazione del concilio nazionale o dei concili provinciali. Ma si trattava di una proposta cui i "patrioti" si opponevano fermamente. Lo aveva ricordato Condorcet durante la discussione in aula. Non si sarebbero mai permesse riunioni ecclesiastiche dotate di poteri legislativi, dal momento che in tal modo si restituiva al clero la possibilità di ricostituirsi in corpo separato dalla nazione, mettendo così in discussione la fondamentale conquista rivoluzionaria: l'Assemblea come sede unica ed indivisibile della sovranità. In questa situazione di scontro apparentemente insuperabile, approvare la Costituzione civile del clero, delegandone però l'attuazione ad un accordo tra il papa ed il re – eventualmente vincolato al rispetto delle libertà gallicane – sembrava poter fornire il terreno in cui trovare un'intesa per tutti accettabile. Tuttavia anche questo sforzo di compromesso non poteva avere successo presso i "patrioti". Sottraeva comunque all'Assemblea quel potere sovrano, di cui la Costituente, ritenendosene l'unica depositaria, non intendeva in alcun modo privarsi.

Nonostante il fallimento già sperimentato, la proposta fu di nuovo avanzata al momento di discutere l'articolo che trasferiva ai metropolitani i ricorsi fino a quel momento indirizzati all'autorità giurisdizionale di Roma. In questa occasione Jean-Jacques Duval d'Epréménil – un deputato eletto per il ceto aristocratico, già segnalatosi per le sue battaglie conservatrici ed in procinto di effettuare preparativi d'emigrazione che l'avrebbero condotto alla condanna a morte – chiedeva l'inserimento nel testo legislativo di un emendamento che irrigidiva fortemente la richiesta di legare la Costituzione civile del clero all'approvazione romana: «le roi sera supplié de recourir suivant les saints canons à la puissance spirituelle, afin qu'il soit pourvu à l'exécution de ce plan selon les formes ecclésiastiques»²⁸. Allora Henri-Baptiste Grégoire, che già cominciava a profilarsi come il leader intellettuale e politico del clero favorevole alla Rivoluzione, aveva avanzato una prospettiva di mediazione diversa da quelle precedenti: poiché non si trattava di cancellare l'autorità papale, ma di ricondurla nei suoi giusti limiti, bastava aggiungere all'articolo che limitava il potere giurisdizionale del papa la frase «sans préjudice de

²⁸ Su questo "magistrato patriota" che gli eventi rivoluzionari spinsero verso una rigida chiusura conservatrice *DC*, I, pp. 328-330.

la hiérarchie du souverain pontife»²⁹. La risposta di un componente del Comitato ecclesiastico, con il suo implicito richiamo all'esigenza di ridurre i già sovradimensionati poteri romani, era stata tagliente: la commissione non aveva ritenuto «de faire un article additionnel pour reconnaître l'autorité de l'évêque de Rome». Dal canto suo d'Esprémésnil aveva subito osservato che l'espressione «vescovo di Roma» per definire il papa apparteneva al linguaggio degli eretici, mentre per i cattolici egli costituiva soltanto le «souverain pontife»³⁰.

Da questo scontro di linee divergenti sulle modalità con cui mantenere un rapporto con il papato in una chiesa governata dai metropolitani usciva, come conclusivo sforzo di compromesso, il testo finale della norma. Alcuni deputati chiedevano infatti l'inserimento di una frase che testimoniava come non si intendesse con la nuova legge rescindere la comunione con il pontefice. Il Comitato ecclesiastico aderiva alla richiesta, riformulando l'articolo in una redazione che la maggioranza dell'Assemblea approvava. Si giungeva così alla versione definitiva: il progetto di articolo iniziale veniva mutato in modo che l'attribuzione ai metropolitani dell'autorità giurisdizionale prima esercitata da Roma fosse controbilanciata dall'affermazione che ciò sarebbe avvenuto «sans préjudice de l'unité de la foi et de la communion qui sera entretenue avec le chef visible de l'église», secondo le modalità che sarebbero state poi determinate³¹. Si intendeva evidentemente con quest'ultimo rinvio chiarire il significato della lettera di comunione prevista nel terzo titolo della normativa. La maggioranza voleva insomma ribadire, di fronte alle accuse di eresia con cui si cominciava a stigmatizzare la sua opera di rinnovamento ecclesiale, che la riorganizzazione della chiesa gallicana non intaccava i legittimi poteri del papa: per ben due volte, in sue distinte parti, la Costituzione civile riconosceva esplicitamente e formalmente nel pontefice, pur ridimensionandone i poteri in ambito gallicano, il capo visibile della chiesa.

Quando si giunse alla discussione finale del progetto di legge, Gobel riesumò ancora una volta la richiesta di attivare le vie canoniche per l'esecuzione della Costituzione civile del clero. Ma la maggioranza – ormai convinta di aver sufficientemente esplicitato che la propria linea riformistica non andava a scapito dell'unità cattolica garantita in ultima istanza da un primato d'onore chiaramente riconosciuto al pontefice – non solo

²⁹ Sul personaggio il recente lavoro di R. HERMON-BELOT, *L'abbé Grégoire. La politique et la vérité*, Paris 2000, dove si può attingere un'ampia bibliografia.

³⁰ «Réimpression de l'ancien Moniteur», IV, p. 521.

³¹ *Ibidem*, IV, p. 522.

non acconsentì alla riapertura della discussione su questo punto, ma anche cancellò definitivamente dal testo legislativo l'articolo inizialmente previsto dal Comitato ecclesiastico sulla delega al re dell'individuazione dei canali politico-diplomatici per l'attuazione della normativa³². A questo esito contribuiva peraltro la crescente diffidenza della Costituente verso le reali intenzioni di Luigi XVI: come affidare la trattativa ad un personaggio di cui si cominciava ormai a dubitare – e non a torto – che volesse appoggiare lealmente ed effettivamente l'opera di complessiva ridefinizione dell'assetto statale che essa stava conducendo?

D'altra parte la maggioranza dell'Assemblea non nutriva dubbi sulla legittimità di un intervento volto a ridurre unilateralmente l'esercizio del ministero petrino a primato d'onore. Si trattava infatti di una tesi ampiamente argomentata nella elaborazione culturale che aveva attraversato tutto il giurisdizionalismo settecentesco. In aula ne aveva limpidamente sintetizzato gli esiti lo stesso Camus. Riprendeva infatti la frase periodicamente emersa nei conflitti di giurisdizione – *Non respublica in ecclesia, sed ecclesia in respublica* – proclamando: «l'église est dans l'état, [mentre] l'état n'est pas dans l'église». E da questo principio ricavava che l'Assemblea aveva in teoria persino il potere di cambiare la religione: «Nous sommes une convention nationale; nous avons assurément le pouvoir de changer la religion». Nella fattispecie essa non intendeva però procedere in tal senso, perché «nous ne pourrions l'abandonner [il cattolicesimo] sans crime»³³. Secondo il canonista, senza toccare quella sfera spirituale, concernente la fede, il dogma ed i costumi su cui si esercitava in maniera esclusiva la giurisdizione ecclesiastica, la Costituente intendeva solo modificare quella disciplina dei rapporti di potere nella chiesa da cui erano derivati evidenti storture e difetti. Nel rispetto della ortodossia cattolica si voleva dunque ristabilire un modello organizzativo conforme alla tradizione gallicana, che era ritenuta capace di rimediare ai mali esistenti nella chiesa, in quanto più vicina alla perfezione delle origini cristiane.

L'imposizione per legge della struttura metropolitana, che sottraeva al papa una serie di poteri sui vescovi e sulla chiesa di Francia, veniva insomma fatta rientrare in quella concezione costantiniana che faceva del

³² *Ibidem*, IV, p. 686.

³³ *Ibidem*, IV, p. 515. Sulle varianti di questo passo tra il discorso riportato dal "Moniteur" e quello rielaborato da Camus, fondendo due suoi interventi e poi dato alle stampe cf. Y. FAUCHOIS, *Révolution française, religion et logique de l'état*, in «Archives des sciences sociales des religions», XXIII (1988), 1, pp. 9-24.

potere politico il guardiano della purezza dei canoni concernenti la disciplina ecclesiastica. Questa visione, come è stato anche di recente mostrato, aveva largamente e variamente percorso la cultura cattolica settecentesca³⁴; ma ora assumeva una particolare declinazione: era in nome della sovranità nazionale e non del potere divino del sovrano che un'assemblea rappresentativa promuoveva la ristrutturazione dei rapporti di potere nella chiesa. Si trattava di uno slittamento di cui i "patrioti" non sembravano cogliere tutte le implicazioni. Se già l'operare sulla materia ecclesiastica di un monarca di diritto divino, che poteva qualificarsi come "vescovo esterno", aveva sollevato tanti contrasti ed obiezioni, di cui il viaggio a Vienna di Pio VI era stato la più lampante dimostrazione, ben difficilmente gli interventi di un'Assemblea, che trovava la sua legittimazione solo nella volontà popolare, sarebbero stati accettati senza opposizioni. Di fatto la Costituzione civile del clero aggravava quel conflitto tra stato e chiesa, tra autorità civile e potere spirituale, che aveva rappresentato uno dei temi salienti della seconda metà del secolo diciottesimo.

3. *L'ecclesiologia sinodale dei vescovi deputati*

Alle posizioni della maggioranza dell'Assemblea si contrappose infatti l'ecclesiologia espressa dai vescovi deputati alla Costituente: anch'essi di orientamento gallicano, lo interpretavano però secondo una diversa inflessione rispetto a quella che abbiamo visto assunta dalla Costituzione civile del clero³⁵. Fin dall'inizio del dibattito generale in aula, l'arcivescovo d'Aix-en-Provence, Jean de Dieu-Raymond de Boisgelin de Cucé – che prima di rassegnarsi all'emigrazione nel settembre del 1791 avrebbe cercato varie strade di mediazione tra chiesa e rivoluzione, trovando infine in epoca napoleonica, con la nomina a cardinale e senatore, la consacrazione delle sue notevoli doti politiche³⁶ – aveva sostenuto una tesi

³⁴ B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, in B. BOCCHINI - M. VERGA (edd), *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo*, cit., I, pp. 49-102; e S. MARUTI, *Teologia e politica nel giansenismo lombardo*, Milano 1998.

³⁵ Un tentativo di esaminare le loro posizioni in N. ASTON, *The End of an élite. The french Bishops and the coming of the Revolution (1786-1790)*, Oxford 1992, sulla cui impostazione opportune considerazioni svolge la recensione di S. BONECHI, in "Cristianesimo nella storia", XIX (1998), pp. 229-231.

³⁶ L'opera di riferimento resta ancora E. LAVAQUERY, *Le cardinal de Boisgelin, 1732-1804*, Paris 1920; si veda anche L. LÉVY-SCHNEIDER, *Le cardinal de Boisgelin*, in «Revue d'histoire de l'église de France», VIII (1922), pp. 170-180.

precisa. Il suo discorso non mancava di riconoscere apertamente che esistevano deviazioni nell'organizzazione della chiesa francese, ma rivendicava con forza che l'organo deputato ad intervenire in materia era il concilio nazionale e ne chiedeva perciò la convocazione³⁷. Le sue concezioni venivano riprese e sostenute da altri interventi.

Ad esse aveva infatti fatto eco il parroco di Roanne, Jean-Claude Elisabeth Goullard, che, dopo aver invano combattuto contro la nuova normativa, si sarebbe ritirato dalla vita pubblica. Partendo dall'affermazione che nel papa da solo – un primato, aveva cura di precisare, che non comportava alcuna infallibilità in materia dottrinale – o nei vescovi assieme al papa risiedeva l'autorità di governo della chiesa universale, giungeva a sottolineare che soltanto l'episcopato gallicano aveva l'autorità di compiere in ordine alla chiesa francese un discernimento «relativement aux besoins du peuple et aux circonstances des temps»: spettavano perciò al concilio nazionale le misure relative alla riorganizzazione ecclesiastica che l'Assemblea aveva preteso di formulare³⁸. Erano poi stati gli ordinari di Clermont, François de Bonal, e di Arles, Jean-Marie Dulau, a ribadire che, in considerazione dell'incompetenza della Costituente in ambiti che coinvolgevano la giurisdizione spirituale, toccava esclusivamente alla chiesa gallicana – ed in particolare al concilio nazionale, suo supremo organo di governo – discutere le questioni affrontate dalla Costituzione civile del clero³⁹.

Il rifiuto dell'Assemblea, per le ragioni ricordate, ad aderire a questa prospettiva aveva infine determinato alcuni vescovi ad abbandonare l'aula. Ma le loro posizioni ecclesiologiche furono ampiamente argomentate in un documento, l'*Exposition des principes*, redatto dallo stesso Boisgelin, pubblicato alla fine di ottobre 1790 e sottoscritto da 29 vescovi deputati, cioè tutti ad eccezione di Talleyrand e Gobel⁴⁰. Sul piano generale il testo, esprimendo una ferma protesta contro la Costituzione civile del clero, sottolineava l'autonomia della giurisdizione spirituale nei confronti dello stato e l'obbligo dell'autorità civile di dare esecuzione alle decisioni della gerarchia: la nuova normativa rovesciava la tradizione secondo cui «les lois de l'état ont fait respecter les lois de l'église

³⁷ Il discorso, sintetizzato in «Réimpression de l'ancien Moniteur», IV, pp. 491-492, è riprodotto in A. BARRUEL - S. GUILLON (edd), *Collection ecclésiastique*, cit., II, pp. 259-296.

³⁸ *Opinion de M. Goullard, curé de Roanne, député du Forez, sur le projet du Comité ecclésiastique pour l'organisation du clergé*, s.d.n.l. Sulla sua vicenda biografica: DC, I, p. 416.

³⁹ «Réimpression de l'ancien Moniteur», IV, p. 514.

⁴⁰ L'elenco dei firmatari e delle adesioni successivamente arrivate è fornito in A. BARRUEL - S. GUILLON (edd), *Collection ecclésiastique*, cit., I, pp. 239-251.

et ne les ont pas détruites»⁴¹. Ma il documento non si limitava a ribadire, in contrapposizione alle concezioni dei “patrioti”, la supremazia dell’autorità religiosa sul potere civile; vi emergeva anche una precisa concezione del governo ecclesiastico.

Fin dalle prime battute l’*Exposition* insisteva, con puntuali richiami documentari alla prassi dell’antica chiesa post-costantiniana, sul fatto che nella tradizione cattolica il potere di governo era attribuito, secondo diversi livelli di competenza territoriale, ai concili. Un intero paragrafo era poi destinato ad articolare questa complessiva visione sinodale: la chiesa era presentata come un maestoso edificio che dai sinodi diocesani, ai concili provinciali, ai concili nazionali fino al concilio ecumenico si reggeva attraverso una serie di organismi collegiali. E si aggiungeva che gli abusi e le deviazioni esistenti nella disciplina trovavano ragione proprio nella mancata convocazione di questi istituti: «C’est à la cessation des conciles nationaux et provinciaux, c’est à la convocation plus rare des synodes, que l’église de France attribue depuis longtemps les abus qui doivent exciter sa vigilance». Era a questo punto che si faceva riferimento all’autorità pontificia: «Cependant l’église dispersée n’était point sans guide et sans gouvernement». Continuava infatti a sussistere la chiesa di Roma, «le siège du chef de l’église universelle qui tient, de droit divin, la primauté d’honneur et de juridiction dans l’église, dont la surveillance maintient dans l’univers catholique l’uniformité de la discipline et de la foi et dont la communion est le centre de l’unité». L’*Exposition des principes* individuava insomma come luogo dell’esercizio dell’autorità nella chiesa i concili, attribuendo però a Roma – di cui si ribadiva anche il ruolo giurisdizionale – il compito di surrogare in funzione sussidiaria tale autorità in mancanza di una loro convocazione.

Sulla base di questa impostazione ecclesiologica si affrontava il problema della ridisegnazione delle relazioni tra chiesa gallicana e chiesa romana nelle condizioni del momento. Il documento riconosceva che l’istituzione canonica dei vescovi era stata assunta da Roma solo negli ultimi secoli, mentre l’antica disciplina della chiesa gallicana riservava ai metropolitani tale prerogativa. Ma subito aggiungeva: «il ne faut pas oublier que les métropolitains mêmes empruntaient leur pouvoir des conciles provinciaux». Se si voleva dunque procedere ad una riforma ecclesiale, di cui non si negava l’opportunità, occorreva permettere la riunione dei concili provinciali: «Si l’on veut rétablir les principes et les usa-

⁴¹ Il documento è riprodotto in J. CHAUNU (ed), *Pie VI et les évêques français. Droits de l’église et droits de l’homme*, Limoges 1989, pp. 42-87.

ges de l'église dans toute leur intégrité, il faut que les conciles provinciaux s'assemblent pour reprendre le droit de donner l'institution canonique». Non si mancava di ripetere ancora il suggerimento di affidare la trattazione della materia ad un concilio nazionale; ma essendo stata questa proposta già respinta dall'assemblea, era evidente che i vescovi deputati offrivano ormai come effettiva via d'uscita alla crisi aperta dalla politica ecclesiastica dell'Assemblea la restaurazione dell'antico istituto dei concili provinciali.

Essi riprendevano così un altro tema, quello della sinodalità della chiesa, che aveva largamente percorso il riformismo ecclesiale settecentesco⁴². Ma, se in genere queste correnti riformistiche avevano sottolineato che toccava al potere politico del sovrano cattolico imporre ad un papato recalcitrante il ritorno alla prassi sinodale, il documento episcopale prendeva una via diversa. I vescovi deputati dichiaravano che, in assenza di questa soluzione, occorreva rimettere la questione al potere giurisdizionale di Roma, opponendo «à la nouveauté la pierre sur laquelle nous sommes fondés». Era dunque chiara la linea sostenuta dall'episcopato gallicano: poiché i mali della chiesa avevano come origine la decadenza della prassi sinodale, era tale prassi che l'Assemblea, se era davvero preoccupata di un autentico risanamento ecclesiale, doveva restaurare; in caso contrario essi non potevano che rassegnare a Roma – dove sussisteva il potere di governo spirituale in mancanza delle riunioni episcopali – la trattazione delle questioni sollevate dalla Costituzione civile del clero.

Il rimodellamento in senso autonomistico del rapporto tra chiesa romana e chiesa gallicana non veniva insomma respinto dai vescovi deputati. Era del resto a questo proposito significativo che nell'*Exposition des principes* il tema della lettera di comunione al papa non venisse stigmatizzato come le altre innovazioni. Ma il documento rivendicava anche con fermezza la competenza dell'episcopato gallicano a guidare in prima persona quei passi che dovevano restaurare una corretta disciplina ecclesiastica attraverso una ripresa della sinodalità a livello provinciale.

⁴² Una significativa testimonianza si trova nelle lettere del monaco giansenista Giuseppe Maria Pujati, che, dichiarandosi «persuaso delle prassi gallicane che io tengo per verità», suggeriva a Scipione de Ricci di richiedere ai principi, tutori della retta disciplina ecclesiastica, di obbligare «papi e vescovi a tenere i loro concili generali e provinciali»: R. MAZZETTI, *Giuseppe Maria Pujati a Scipione de' Ricci. Appunti sul giansenismo veneto*, in «Bollettino storico pistoiese», XXXVI (1934), pp. 90 e 93. Più in generale: D. MENOZZI, *Prospettive sinodali nel Settecento*, in «Cristianesimo nella storia», VIII (1987), pp. 115-146, ripubblicato in CL. LAMIONI (ed), *Il sinodo di Pistoia del 1786*, Roma 1991, pp. 11-31.

Se la loro proposta non veniva accettata, i vescovi deputati prospettavano come unico sbocco possibile un ricorso a Roma, ponendo così la Costituente davanti alla necessità di fare i conti con quel potere straniero di cui aveva manifestato l'intenzione di liberarsi. Difficile sfuggire all'impressione che essi avessero deciso di giocare nel conflitto che aveva aperto l'iniziativa riformistica dell'Assemblea con uno scopo preciso: puntare ad un rafforzamento delle strutture sinodali della chiesa gallicana nell'intento di rendere più incisiva la loro capacità di governo. L'ecclesiologia gallicana sembrava qui assumere una inflessione funzionale al potenziamento dei poteri collettivi dell'episcopato, cioè al gruppo sociale che se ne faceva interprete.

Ma non tutti gli ordinari francesi erano allineati alle posizioni dei vescovi deputati. Il nunzio a Parigi aveva infatti avvertito con preoccupazione la Segreteria di stato che qualcuno tra gli esistenti metropolitani di Francia riteneva di avere effettivamente il potere di conferire l'istituzione canonica ai vescovi neo-eletti, rovesciando così quel rapporto di subordinazione che rendeva manifesta la primazia papale⁴³. E l'arcivescovo d'Auch, Apollinaire de la Tour du Pin, inviava a Roma, a nome di tutti gli ordinari della sua provincia, un memoriale in cui suggeriva la via canonica per accettare la Costituzione civile del clero in modo da evitare uno scontro con la Costituente che a suo avviso avrebbe prodotto esiti pastorali disastrosi: la s. Sede doveva concedere, in considerazione delle straordinarie circostanze, una delega ai metropolitani dei suoi poteri sull'istituzione canonica dei vescovi⁴⁴. Non si trattava di una voce isolata. Anche l'arcivescovo di Bordeaux, Jérôme-Marie Champion de Cicé – un personaggio autorevole, in quanto aveva ricoperto il ruolo di guardasigilli nel primo ministero rivoluzionario – e qualche altro presule mostrano di essere possibilisti a questo riguardo⁴⁵. Emergeva così un'area episcopale che non si opponeva alla nuova legislazione: anziché puntare sulla crisi per ottenere un formale riconoscimento pubblico del potere collettivo di governo degli ordinari diocesani attraverso la riattivazione delle strutture sinodali, invocava l'urgenza pastorale per delineare un compromesso giudicato capace di salvaguardare sia il principio dell'uni-

⁴³ A.S.V., Epoca Napoleonica. Francia, 21, 2.

⁴⁴ *Ibidem*, 23, 11c.

⁴⁵ A. MATHIEZ, *Rome et le clergé français sous la Constituante. La Constitution civile du clergé. L'affaire d'Avignon*, Paris 1911, pp. 201-205. In termini complessivi la questione è ripresa nella tesi, ancora inedita, discussa all'Università di Paris IV sotto la direzione di J.M. Mayeur e Ph. Boutry nell'aprile 2001, da G. PELLETIER, *La théologie et la politique du Saint Siège devant la Révolution française*.

versale primato romano, sia quell'autonomia dal pontefice di una chiesa a struttura metropolitana in cui si risolveva l'interpretazione del gallicanesimo data dall'Assemblea.

Per contro qualche ordinario si muoveva secondo una prospettiva del tutto antitetica. L'arcivescovo di Embrun, Louis de Leyssin, che per di più asseriva di esprimere i sentimenti di tutti i vescovi non eletti alla Costituente, scriveva all'ambasciatore francese presso la s. Sede, cardinal François-Joachim de Pierre de Bernis⁴⁶, che ogni mediazione sulla Costituzione civile del clero avrebbe inevitabilmente portato la chiesa gallicana sulla via dello scisma. Chiedeva quindi al papa un intervento di netta condanna: occorreva che «le souverain pontife décide avec tout l'appareil, qui environne le S. Siège, que cette malheureuse Constitution ... est contraire à l'ordre établi par Jésus-Christ», in modo da animare i fedeli ad una fiera resistenza contro la nuova legislazione⁴⁷. Le tesi di questi ambienti episcopali erano poi ampiamente svolte sul «Journal ecclésiastique» da Augustin Barruel, l'ex-gesuita destinato a diventare pochi anni più tardi famoso per l'elaborazione della teoria del complotto antimonarchico ed anticristiano come spiegazione autentica dell'origine della Rivoluzione⁴⁸.

Egli vi asseriva che l'autonomia dell'episcopato francese da Roma proposta dall'Assemblea comportava una frattura scismatica: se si toglieva al papa il compito di valutare la corrispondenza della fede, dei costumi e della disciplina professati dai vescovi gallicani a quanto professava in queste materie il pontefice – che era sull'argomento il giudice unico e supremo – si giungeva di fatto a rescindere la chiesa di Francia dall'unità cattolica. La fondazione ecclesiologica di questa posizione stava nella individuazione nel governo della chiesa di un potere a carattere universale esercitato dal papa, successore di Pietro, e di un potere a carattere locale, esercitato dai vescovi, successori degli apostoli, che trovava la sua fonte di legittimazione esclusivamente in un preciso mandato

⁴⁶ Su questo cardinale, che spese tutta la sua vita in attività diplomatiche: R. VAILLOT, *Le card. de Bernis: la vie extraordinaire d'un honnête homme*, Paris 1985 e J.-P. DESPRAT, *Le cardinal de Bernis*, Paris 2000.

⁴⁷ A.S.V., *Epoca Napoleonica, Francia*, 23, 11c.

⁴⁸ Sul personaggio, oltre al classico lavoro di M. RIQUET, *Augustin de Barruel. Un jésuite face aux jacobins franc-maçons. 1741-1820*, Paris 1989, si veda l'interessante saggio di P. BIANCHINI, *Le annotazioni manoscritte di Augustin Barruel ai "Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme"*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XXXIII (1999), pp. 367-443.

del pontefice⁴⁹. Era dunque l'istituzione canonica del vescovo da parte Roma a costituire il perno dell'unità della chiesa: cadendo questa, si apriva inevitabilmente la rottura della comunione cattolica.

4. *Ecclesiologia romana e politica ecclesiastica del papa*

Le concezioni di questi più intransigenti ambienti francesi coincidevano con convincimenti manifestati dal papa. Pio VI in una lettera indirizzata fin dal settembre 1790 a Luigi XVI aveva ricordato che la separazione della chiesa di Francia dalla chiesa universale sarebbe stata l'inevitabile conseguenza delle decisioni dell'assemblea in merito alla riorganizzazione della chiesa gallicana⁵⁰. Aveva poi ribadito questa convinzione scrivendo anche ad alcuni vescovi d'Oltralpe. Se la valutazione di fondo del papato sulla Costituzione civile si mostrava fin dall'inizio nettamente negativa, la sua scelta pratica fu tuttavia sul piano degli interventi pubblici di temporeggiare. In effetti Pio VI si espresse pubblicamente solo nel marzo 1791 – otto mesi dopo l'approvazione della Costituzione civile del clero – con il breve *Quod aliquantum*. Tale decisione, che è stata spesso rimproverata al papa come il più grave errore della sua politica verso la rivoluzione, fu il frutto di un processo piuttosto tormentato. Come è stato recentemente messo in luce da G. Pelletier, lo svolgimento della vicenda rivoluzionaria aveva spinto il pontefice a creare una speciale congregazione cardinalizia sugli affari di Francia, la cui composizione, significativamente, ricalcava in larga misura quella già istituita con il compito di giungere ad una precisa condanna delle proposizioni votate al sinodo di Pistoia⁵¹.

Inizialmente la commissione aveva ritenuto opportuno un immediato intervento pubblico di Roma; ma si erano delineati al suo interno pareri assai discordanti sul provvedimento pratico da adottarsi. Un nucleo ristretto di cardinali suggeriva di assumere una qualche misura interinale di generica e limitata approvazione in attesa di una più matura conside-

⁴⁹ Si vedano i suoi articoli in «Journal ecclésiastique», 1790, pp. 274-276 e 1791, pp. 32-46.

⁵⁰ La minuta della lettera è conservata in A.S.V., *Epoca Napoleonica. Francia*, 23, 11c: la sua redazione definitiva, in termini più cauti, è pubblicata da S. GUILLON, *Collection générale des brefs et instructions de Notre Très-Saint Père le Pape Pie VI relatifs à la Révolution Française*, I, Paris, Le Clère, 1798, p. 65.

⁵¹ G. PELLETIER, *Un cardinale savoiardo nella crisi rivoluzionaria*, in «Barnabiti Studi», XVIII (2001), pp. 203-264.

razione. Numericamente più consistenti risultavano invece due contrapposte proposte. Da un lato stavano quanti consigliavano al papa di trovare una via di mediazione che salvaguardasse i principii – in particolare il rifiuto dell'ingerenza del potere civile nella materia ecclesiastica – senza sconfessare però la nuova normativa (tra le diverse proposte a questo proposito avanzate, del tutto isolata risultava la voce del cardinal Stefano Borgia, il quale, ricordando che i concili avevano tradizionalmente rappresentato lo strumento con cui la chiesa aveva combattuto gli errori, riteneva persuasiva la proposta di Boisgelin circa la delega al concilio nazionale o ai sinodi provinciali delle modalità di accettazione pratica delle riforme ecclesiastiche). Dall'altro lato si schieravano coloro che auspicavano una formale condanna della Costituzione civile considerata come il frutto di un'empia filosofia che intendeva abbattere l'altare ed il trono e sconvolgeva l'ordinata gerarchia della chiesa.

Le ragioni per cui un buon numero di cardinali sosteneva la necessità – sia pure con differenziate indicazioni – di adottare una linea possibilista si possono facilmente comprendere. Sembrava infatti che, dopo la votazione della nuova normativa da parte dell'Assemblea, Luigi XVI intendesse procedere ad una sua attuazione in grado di salvaguardare le prerogative romane. Secondo l'ambasciatore francese presso la s. Sede, il re aveva infatti concesso la sua sanzione alla Costituzione civile del clero, riservandosi però quella ricerca delle vie canoniche che l'Assemblea aveva rifiutato di inserire in un apposito articolo della legge⁵². Il de Bernis presentava sotto questa luce alla Segreteria di stato la decisione del sovrano che, accettando la Costituzione civile, aveva comunicato all'Assemblea l'intenzione di prendere «les mesures nécessaires et convenables à son exécution». Non è difficile ritenere che il re, preoccupato per il progressivo esautoramento cui lo sottoponeva il decorso della Rivoluzione, si fosse accollato la ricerca di un compromesso nell'intento di recuperare, giocando sul delicato settore della politica ecclesiastica, uno spazio di potere rispetto all'Assemblea. A Roma, dove proprio nella crisi rivoluzionaria si vedeva un'occasione favorevole per rinsaldare i vincoli con i sovrani⁵³, si poteva dunque guardare con favore a un intervento pubblico che appoggiasse l'iniziativa di Luigi XVI, anche se i cardinali differivano poi nel modo di individuare il tipo di intervento che poteva risultare più idoneo a sostenere il tentativo del sovrano.

⁵² P. BLET, *Garampi et la Constitution civile du clergé*, cit., pp. 138-144.

⁵³ G. PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Roma 1974.

Tuttavia, quando il monarca, cedendo alle pressioni del Comitato ecclesiastico, decise di pubblicare il documento, appariva ormai evidente che egli non godeva più dell'autorità necessaria per svolgere l'auspicata opera di mediazione. In questo contesto le diverse posizioni che si erano inizialmente palesate in seno alla congregazione cardinalizia lasciarono posto ad una valutazione largamente condivisa: prima di ogni pubblico pronunciamento pontificio era opportuno attendere l'evoluzione degli eventi. Come notava il Segretario di stato, Francesco Saverio de Zelada, la via migliore da seguire consisteva nell'«appellare al beneficio salutare del tempo». In effetti il profilarsi del fallimento del disegno del re rendeva la s. Sede libera di gestire la questione secondo le proprie vedute, senza più tener conto dell'esigenza di rafforzare la posizione politica di Luigi XVI. Ma, in tale contesto, la linea più conveniente non apparve quella di una pubblica presa di posizione, bensì di temporeggiare. Quali furono le ragioni che portarono a questa scelta attendista?

Essa fu certo dettata dalla prudenza richiesta dalla presenza dei dispareri interni all'episcopato francese che si sono ricordati e dalla persistenza di una situazione politica assai fluida, di cui era assai difficile cogliere gli esiti. Si tratta di aspetti sovente messi in luce dalla storiografia. Più recentemente B. Plongeron ha inoltre ricordato che i «silenzi» del papa sulla Rivoluzione sono attribuibili al «primat d'un souci pastoral» che occorrerebbe riconoscere a papa Braschi⁵⁴. La preoccupazione pastorale di Roma – che comunque divergeva da quella dei vescovi residenziali più attenti a questo problema, dal momento che, come si è visto, essi invocavano un compromesso, non il temporeggiamento – meriterebbe di essere adeguatamente dimostrata. Si può intanto avanzare anche un'altra ipotesi sui fattori che contribuirono a determinare l'atteggiamento pontificio. L'assunzione di un orientamento attendista pare dovuta anche alla volontà romana di approfittare dell'occasione che veniva offerta di affermare la propria visione ecclesiologica.

I pareri espressi dai membri della speciale congregazione per gli affari Francia, pur divergendo sulla indicazione degli strumenti pratici da adottare, avevano comunque compattamente insistito su una premessa: occorreva che Roma affrontasse e risolvesse la crisi attraverso una limpida dichiarazione del suo potere universale e l'adozione di misure che ne manifestassero l'efficacia. Era dunque questo il criterio di fondo che in curia si riteneva dovesse guidare l'atteggiamento pontificio. Come aveva sostenu-

⁵⁴ B. PLONGERON, *Les "silences" de la papauté devant la Révolution française*, in Ph. KOEPEL (ed), *Papes et papauté au XVIIIe siècle*, Paris 1999, pp. 299-317.

to il card. Giacinto Sigismondo Gerdil – figura teologica di indubbio rilievo nella congregazione per gli affari di Francia ed esponente della sua ala inizialmente possibilista – era necessario ribadire il principio fondamentale, qualunque fossero poi le misure concrete, che il papa deteneva un supremo potere “circa lo stabilire, variare, dispensare in tutto ciò che riguarda l’ordine della disciplina” sulla chiesa universale. Ora sembra tutt’altro che improbabile che proprio l’esigenza di dare pratica attuazione a questo orientamento generale – una volta chiusa la possibilità di farlo valere tramite una trattativa col sovrano – abbia costituito una spinta significativa, e forse anche determinante, verso il silenzio pontificio. In effetti evitare ogni pubblico intervento, lasciando libera estrinsecazione al conflitto tra il gallicanesimo dell’Assemblea e quello dei vescovi deputati non si sarebbe inevitabilmente risolto in un riconoscimento del primato papale da parte dei vescovi francesi? In particolare la crisi in cui si trovava la chiesa di Francia sembrava offrire una straordinaria possibilità di costringere l’episcopato gallicano ad abbandonare le sue concezioni ecclesiologiche. La stessa *Exposition des principes* aveva affermato che la mancata accettazione da parte della Costituente delle posizioni dell’episcopato gallicano non lasciava altra strada che l’appello alla s. Sede. I presuli francesi avevano ritenuto che agitare lo spettro del ricorso a Roma avrebbe indotto un’Assemblea – pur sempre impregnata di gallicanesimo, anche se diversamente declinato rispetto alle loro tesi – ad aderire a quella prospettiva sinodale che presentavano come autentica espressione della concezione gallicana. Roma poteva quindi approfittare della strada che essi avevano preso: attendere lo sviluppo degli eventi consentiva di verificare se lo scontro che opponeva la Costituente ai vescovi deputati, li avrebbe infine costretti a rivolgersi al pontefice, rinunciando così al loro gallicanesimo e riconoscendo pubblicamente il primato universale del papa.

Fin dalle battute iniziali il breve *Quod aliquantum* riconosceva apertamente il lungo silenzio romano. E ne dava anche ragione. Lo spiegava non con la mancanza di adeguate informazioni, che anzi il papa dichiarava ormai sufficienti alla formulazione di un giudizio; ma con l’esigenza di evitare un inasprimento della situazione. Sembra in tal modo che il papato abbia per la prima volta fatto pubblicamente ricorso ad una formula con cui si è poi sovente auto-assolto da «silenzi» che coprivano precise scelte di politica ecclesiastica. Ma, al di là di questa inaugurazione di una linea cui il papato contemporaneo si sarebbe aggrappato anche in più recenti circostanze di grande difficoltà⁵⁵, è in primo luogo il contesto in cui fu

⁵⁵ G. MICCOLI, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*, Milano 2000.

pubblicato il breve che aiuta a cogliere le ragioni del suo ritardo. In effetti nel marzo 1791 la situazione complessiva era profondamente mutata: la contrapposizione tra i vescovi e la Rivoluzione era giunta ad un punto tale che Roma poteva ormai chiaramente esprimersi per affermare la propria visione ecclesiologica sicura di poter contare sull'appoggio episcopale.

Infatti la maggioranza dell'Assemblea, dopo aver approvato la nuova normativa, non si era nell'immediato curata della sua applicazione; ma nell'inverno 1790 in seguito ad una crescente agitazione sociale, in cui si saldavano opposizione politica e opposizione religiosa, aveva deciso di renderla subito operativa e, per di più, di vincolare con uno specifico giuramento tutti gli ecclesiastici in cura d'anime ad osservarla⁵⁶. L'estremo tentativo allora compiuto da mons. de Bonal – uno dei leader del gruppo dei vescovi deputati – di mantenere aperta la via di una trattativa sulla Costituzione civile non ebbe esito: venne infatti respinta la sua proposta di inserire alla fine della formula di giuramento la clausola limitativa «sous réserve des choses spirituelles». Si rendeva così irreversibile la frattura fra l'Assemblea e l'episcopato: solo sotto l'egida dell'autorità romana i presuli francesi potevano ormai sperare di ottenere non solo una qualche modificazione alla Costituzione civile del clero, ma anche il mantenimento della loro stessa funzione, dal momento che l'immediata applicazione della legge, riducendo il numero delle diocesi a quello dei dipartimenti, di fatto li esautorava. Gli sviluppi della situazione consentivano dunque al papato di prendere ora una pubblica posizione che permetteva di dare compiuta realizzazione ai propri orientamenti: esso poteva affermare la propria concezione ecclesiologica senza il timore di pericolosi contraccolpi in un episcopato il cui gallicanesimo era indebolito da una minaccia alla sua stessa sopravvivenza.

Anche l'esame del testo del breve *Quod aliquantum* sembra confermare con ulteriori elementi gli orientamenti romani. Non siamo informati sul processo redazionale del documento che potrebbe aiutarci a meglio chiarirne le motivazioni⁵⁷. Se fosse vera l'ipotesi, avanzata dal p.

⁵⁶ *Décret de l'Assemblée nationale, concernant le serment ... précédé du rapport fait par M. Voidel... sur la ligue d'une partie du clergé contre l'état et contre la religion*, Paris s.d. [ma 1790]. La rinuncia dei vescovi alla propria linea è ben mostrata dalla replica del vescovo di Clermont – *Dire de M. l'évêque de Clermont, prononcé dans la tribune de l'Assemblée nationale, le 26 novembre*, s.d. n.l. [ma Paris 1790] – che, riproponendo il ricorso o al concilio nazionale o al papa come unica soluzione alla crisi, di fatto affidava a Roma la gestione della situazione.

⁵⁷ Il documento è riprodotto in una coeva versione francese in J. CHAUNU (ed), *Pie VI et les évêques français*, cit., pp. 89 e ss.

Blet, secondo cui esso fu preparato dal cardinal Garampi, potremmo trovare una precisa conferma al fatto che la preoccupazione centrale della curia era quella di affermare un'ecclesiologia monarchica su quella sinodale ed episcopalista. Proprio Garampi infatti, dopo aver insistito per giungere a tale passo, aveva sostanzialmente contribuito alla redazione della formale *Responsio* romana alla punteggiatura di Ems allo scopo di evitare la convocazione di un concilio nazionale in Germania ed affermare l'autorità giurisdizionale del papa sui vescovi⁵⁸.

In ogni caso l'analisi interna del documento papale aiuta a comprendere che esso intendeva sconfessare l'ecclesiologia gallicana. Indubbiamente il breve affrontava anche argomenti generali. Esprimeva una ferma condanna dei valori politici che avevano ispirato il lavoro della Costituente: la libertà (che non a caso il documento latino formulava col termine *licentia*), l'uguaglianza, la sovranità popolare erano presentati come principii inconciliabili con il cristianesimo e la retta ragione. Ribadiva la necessità che tutti i battezzati dovessero essere indotti a comportamenti conformi alla dottrina cattolica attraverso l'imposizione coercitiva realizzata dalle leggi civili. Interveniva anche sulla rivendicazione avanzata dall'Assemblea circa il suo potere di modificare la disciplina della chiesa. Pio VI ricordava a questo proposito con una serie di riferimenti storici l'incompetenza dell'autorità civile in tale materia, soggiungendo che il nesso indisciungibile tra la disciplina ed il dogma richiedeva comunque una decisione romana anche per ogni cambiamento disciplinare. Tuttavia ben più larga attenzione era dedicata alla Costituzione civile, di cui si denunciava il complessivo sconvolgimento che essa portava nell'ordinato assetto gerarchico della chiesa. Ma quel che merita di essere segnalato è il fatto che, nell'esaminarne i singoli articoli, il breve riprendeva largamente e alla lettera le argomentazioni svolte dai vescovi deputati nell'*Exposition des principes*, scegliendone alcune parti, ma sottacendone altre.

Infatti il testo pontificio riproduceva spesso, pur senza esplicitamente citarlo, intere pagine di quel documento. Su alcuni punti se ne distaccava però nettamente. In primo luogo la normativa era vista non tanto come un attacco alla giurisdizione spirituale della chiesa gallicana, ma come un attentato volto a minare «les droits du premier siége apostolique». La sottrazione di obbedienza a Roma era presentata come l'annientamento di

⁵⁸ B. PACCA, *Memorie storiche sul suo soggiorno in Germania dal 1785 al 1794 in qualità di nunzio apostolico*, cit., p. 117. Su queste vicende D. VANYSACKER, *Cardinal Giuseppe Garampi (1725-1792): an enlightened ultramontane*, Bruxelles 1995, pp. 236-239.

quella primazia papale in cui risiedeva il cardine ed il fondamento dell'unità cattolica. Inoltre l'obiettivo di migliorare la situazione ecclesiale del paese, con cui la Costituente aveva giustificato la sua volontà di rendere autonoma la chiesa francese da Roma, si rivelava agli occhi di Pio VI un inaccettabile pretesto, dal momento che solo i papi avevano «*toujours employé l'autorité que Dieu leur a confié*» per migliorare e perfezionare la disciplina ecclesiastica. Su questo punto cadeva completamente dal documento romano tutta la parte dedicata dai vescovi deputati alla necessità di una ripresa delle strutture sinodali: non un cenno era fatto alla convocazione del concilio nazionale o dei concili provinciali che aveva costituito il nucleo cruciale della proposta con cui essi intendevano operare la rigenerazione della chiesa. Si individuava invece come rimedio alla decadenza soltanto il pieno riconoscimento di quella totale sottomissione che, in conformità alla tradizione, era da tutti dovuta all'autorità papale: ad essa veniva riservata una esclusiva competenza in materia di rinnovamento ecclesiale.

Il breve pontificio aveva dunque alla sua base la rivendicazione di una ben diversa ecclesiologia rispetto a quella espressa sia nella Costituzione civile che nell'*Exposition des principes*: al gallicanesimo episcopale che, sia pur diversamente declinato, costituiva lo sfondo di quei due documenti si contrapponeva qui una concezione della chiesa incentrata sull'immediato potere di governo del pontefice a tutti i livelli della comunità ecclesiale. Alla visione ecclesiologica della maggioranza dell'Assemblea, imperniata sulla valorizzazione dei metropolitani e a quella dei vescovi deputati, tesa a sottolineare il ruolo delle strutture sinodali, si sostituiva una mera enfaticizzazione del ruolo papale visto come l'unica fonte dell'autorità della chiesa ad ogni livello territoriale.

Un comitato di vescovi riuniti attorno a Boisgelin cercherà ancora di affrontare i problemi posti dalla Costituzione civile del clero attraverso la riunione dei concili provinciali. Ma, quando nell'autunno 1791 l'*abbé* Louis-Siffrein-Joseph Foncosé de Salamon, divenuto incaricato d'affari della s. Sede a Parigi dopo il ritiro del nunzio, informerà Roma dell'iniziativa, Pio VI farà sapere di essere pronto «a riprovarla a gran voce e con un atto solenne»⁵⁹. Come scriveva il Segretario di stato de Zelada al Salamon, tale iniziativa rappresentava agli occhi di Roma un attacco

⁵⁹ E. DE RICHEMONT, *Correspondance secrète de l'abbé de Salamon, chargé des affaires du Saint-Siège pendant la Révolution, avec le cardinal de Zelada, 1791-1792*, Paris 1898, pp. 80-92. Queste lettere sono riprodotte in versione italiana in D. MENOZZI, *Cristianesimo e Rivoluzione francese*, cit., pp. 115-119. Sul personaggio CH. LEDRÉ, *L'abbé de Salamon correspondant et agent du Saint Siège pendant la Révolution*, Paris 1965.

frontale all'autorità pontificia, condotta in nome di un potere episcopale che essa non poteva «ammettere e approvare». È l'ulteriore testimonianza che l'atteggiamento di fondo con cui Roma gestì tutta la questione della Costituzione civile – e quindi anche la scelta del «silenzio» per diversi mesi – sembra trovare una ragione fondamentale nella volontà di trovare la via per abbattere il gallicanesimo ed affermare così la monarchia papale sulla chiesa.

5. Il tema della collegialità episcopale

Ciascuno degli attori in campo – l'Assemblea, i vescovi deputati, Roma – si muoveva dunque nella crisi aperta dalla riforma della chiesa mirando al conseguimento di propri specifici obiettivi. Ma nel crogiolo delle discussioni sulla Costituzione civile non si scontrarono solo l'ecclesiologia gallicana sostenuta dalla maggioranza dell'Assemblea, quella degli ordinari d'antico regime e quella romana. A queste concezioni si affiancarono anche altre visioni circa il governo della chiesa universale, mostrando la presenza di un ampio ventaglio di posizioni nella cultura religiosa dell'epoca. Y. Fauchois ha già sottolineato in un acuto saggio come tra gli aderenti alle tendenze gianseniste – a ulteriore testimonianza delle profonde articolazioni interne al movimento – autorevoli voci, come quella del canonista Gabriel-Nicolas Maultrot, si mostrassero insoddisfatte della nuova normativa. In linea generale anche Maultrot riprovava che essa affidasse al potere civile un intervento riformatore che riteneva invece di competenza esclusiva dell'istituzione ecclesiastica. Ma egli ne contestava soprattutto la dimensione ecclesiologica: la riforma non recepiva le posizioni richeriste, secondo cui i 70 discepoli ed i 12 apostoli della chiesa primitiva non avevano poteri sostanzialmente diversi, sicché i parroci, successori dei primi, dovevano esser ammessi al governo della chiesa assieme ai vescovi, eredi dei secondi⁶⁰.

Non mancò nemmeno l'espressione di tesi estreme, provenienti sia da ambienti protestanti che da circoli e giornali rivoluzionari: sia pure

⁶⁰ Y. FAUCHOIS, *Les jansénistes et la Constitution civile du clergé*, in C. MAIRE (ed), *Jansénisme et Révolution*, cit., pp. 195-210. Sul personaggio: E. PASSERIN D'ENTREVÈS, *Le idee politiche di un canonista del parlamento di Parigi all'inizio della Rivoluzione francese: "L'origine et étendue de la puissance royale" di G. N. Maultrot (1714-1803)*, in *Studi in memoria di Gioele Solari*, Torino 1954, I, pp. 243-272; e Y. FAUCHOIS, *Jansénisme et politique au XVIIIe siècle: légitimation de l'état et délégitimation de la monarchie*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», XXXIV (1987), pp. 473-491.

per ragioni diverse, essi convergevano nell'invocare l'abolizione pura e semplice della struttura episcopale nell'istituzione ecclesiastica⁶¹. Ma anche dall'ambito cattolico si levarono voci radicali.

Ad esempio un deputato del basso clero, Jean-Louis Gouttes – un ardente sostenitore del “partito patriota”, vivamente preoccupato di una rigenerazione della chiesa attraverso l'abbandono delle ricchezze da tempo accumulate e destinato a diventare poco dopo vescovo costituzionale di Autun, in sostituzione del dimissionario Talleyrand⁶² – sottolineava infatti nel corso del dibattito che solo il consenso generale di tutti i fedeli costituiva il fondamento su cui riposavano le norme disciplinari della chiesa. Nel caso in questione spettava alla comunità ecclesiale nazionale formularle, sicché i deputati all'Assemblea costituente, agendo come suoi delegati, avevano il potere di compiere un mutamento che, senza intaccare gli aspetti dottrinali del cattolicesimo, purificasse l'amministrazione ecclesiastica. Si profilava così una visione orizzontale della chiesa – si vedeva infatti nella comunità dei fedeli la fonte ultima di legittimazione della sua normativa disciplinare – che faceva delle istanze espresse dall'insieme del corpo ecclesiale (anziché delle decisioni prese dalla riunioni episcopali o dai metropoliti) il criterio ultimo per stabilire la corretta forma di esercizio in esso del potere di governo.

Si trattava comunque di posizioni ed orientamenti che rimasero piuttosto marginali. Nel dibattito ecclesiologico apertosi in quei mesi intensi e vivaci si fece tuttavia strada anche una linea che, se nell'immediato ebbe scarsa risonanza, era destinata a riemergere in anni a noi vicini. Nel prolungarsi della situazione di incertezza, determinata anche dal silenzio romano, si produssero infatti, come si è accennato, quelle agitazioni che la maggioranza dell'Assemblea interpretò come l'intenzione di valersi della questione religiosa per mobilitare la popolazione contro il suo operato politico: ritenne perciò che un rimedio decisivo fosse l'imposizione a tutti gli ecclesiastici di un giuramento di fedeltà alla Costituzione civile resa immediatamente operativa. Nel corso della discussione su questa misura si ripropose il problema del governo della chiesa universale. In tale contesto venne avanzata una proposta ecclesiologica che sembra uscire dalla contrapposizione tra gallicanesimo e ultramontanesimo, senza peraltro cadere nelle posizioni estreme ora ricordate.

La espresse, sorprendentemente, un celebre oratore rivoluzionario,

⁶¹ Su queste posizioni D. MENOZZI, “*Philosophes*” e “*chrétiens éclairés*”. *Politica e religione nella collaborazione di G. H. Mirabeau e A. A. Lamourette*, Brescia 1976, pp. 255-256.

⁶² *DC*, I, pp. 420-422.

Gabriel Honoré de Mirabeau che nella coeva pubblicistica romana veniva presentato come «scattolicator della Francia» per le sue posizioni anticlericali: in particolare aveva fatto epoca un suo deciso intervento a favore dell'inserimento nella carta costituzionale di una formulazione del diritto alla libertà religiosa privo di quelle cautele limitazioni con cui gli ambienti ecclesiastici tendevano a circondarlo⁶³. In realtà, egli si valeva per la redazione dei suoi interventi di un *atelier*, formato da preparati scrittori ginevrini di formazione calvinista, che gli fornivano i testi dei discorsi da pronunciare in Assemblea⁶⁴. Ma nella fattispecie – anche in relazione al suo spostamento politico verso le posizioni di centro dell'Assemblea – egli si rivolse ad un sacerdote cattolico, Adrien A. Lamourette⁶⁵.

Si trattava di un ecclesiastico, che era stato insegnante di Grégoire nel seminario di Metz, da tempo attivo sul terreno dell'apologetica, dove si era dedicato alla ricerca di un terreno comune tra la *philosophie*, almeno nella sua versione più moderata, ed un cattolicesimo capace di aprirsi al dialogo con le istanze dei “lumi” attraverso un suo ritorno alle fonti evangeliche. Nei primi mesi della Rivoluzione egli non aveva mancato di esprimere la sua adesione alla politica ecclesiastica dell'Assemblea, impegnandosi in particolare a sostenere le misure di espropriazione dei beni della chiesa considerate come una necessaria purificazione rispetto a quella mondanizzazione del clero che aveva fatto seguito alla svolta costantiniana. La sua profonda attenzione alle nuove condizioni poste alla chiesa dal mutamento rivoluzionario è ben mostrata dal fatto che a lui si deve la coniazione di un'espressione – «democrazia cristiana» – destinata ad una notevole fortuna in epoca successiva. La fedeltà agli ideali dell'Ottantanove gli avrebbe procurato l'elezione a vescovo costituzionale di Lione e poi a deputato nell'Assemblea Legislativa, anche se, accusato, non senza fondamento, di essere coinvolto nella rivolta federalista, sarebbe infine morto sulla ghigliottina.

L'intervento di Mirabeau, redatto da Lamourette, difendeva la ridefinizione dei rapporti tra l'episcopato francese ed il papa sulla base di al-

⁶³ L'espressione appare nel «Giornale ecclesiastico di Roma», 1792, p. 71, dove, in un articolo polemico contro una lettera pastorale di Lamourette, lo si qualifica come «uno degli allievi più illustri del fu rinomato scattolicator della Francia, ex-conte di Mirabeau».

⁶⁴ J. BÉNÉTRUY, *L'atelier de Mirabeau*, Genève 1962.

⁶⁵ Diverse sono le testimonianze a questo proposito: J. BÉNÉTRUY, *L'atelier de Mirabeau*, cit., pp. 473-474; E. DUMONT, *Souvenirs sur Mirabeau*, a cura di J. BÉNÉTRUY, Paris 1951, pp. 149-150; *Correspondance entre le comte de Mirabeau et le comte de La Marck*, a cura di A. DE BACOURT, Paris 1851, I, p. 264.

cune tesi fondamentali⁶⁶. In primo luogo si asseriva che il potere di governo nella chiesa non poteva che dipendere da un atto sacramentale. Ora papa e vescovi ricevevano quella stessa consacrazione – «on n'est pas ordonné ni sacré pape» – che li abilitava, secondo *Mc* 16, 15 e *Gv* 20, 21, al governo della chiesa universale. L'esercizio di tale potere non poteva perciò riguardare una mera responsabilità individuale bensì collettiva: «chaque évêque est solidairement et par l'institution divine, le pasteur de l'église universelle». In tale contesto andava ricondotta la primazia papale, che non poteva essere elusa in considerazione del ruolo speciale assegnato a Pietro e da lui trasmesso al papa, ma che non doveva estendersi alla pretesa di un suo governo personale sulla chiesa universale. Il discorso intendeva dunque giustificare la sottrazione a Roma del controllo sull'episcopato operato dalla Costituzione civile del clero; ma l'apologia della nuova normativa era condotta sulla base di una precisa concezione ecclesiologica: il collegio apostolico, all'interno e non al di sopra del quale operava Pietro, era stato investito, per diretta volontà di Cristo, del governo della chiesa universale, sicché l'insieme del corpo episcopale, all'interno e non al di sopra del quale stava il papa, era l'erede di quel potere. Rispetto al richiamo alla tradizione gallicana, che i vescovi deputati avevano declinato in chiave di un rafforzamento delle strutture sinodali e la maggioranza dell'Assemblea in chiave di autonomia da Roma di una chiesa a base metropolitana, emergeva qui una prospettiva di comunione episcopale come forma di governo della chiesa universale.

Val anche la pena di notare le differenze tra il discorso effettivamente pronunciato e quello poi pubblicato. Nel primo il fondamento culturale della concezione ecclesiologica sostenuta era anche ricondotto al primo articolo della Dichiarazione delle libertà gallicane, di cui veniva peraltro con tutta evidenza forzata l'interpretazione. Nella successiva edizione dell'intervento la tesi collegiale era invece argomentata esclusivamente su base biblica. Qui erano i versetti di *At* 20, 28, *1Tim* 1, 3, *Tit* 1, 15 a costituire la motivazione del nucleo centrale dell'ecclesiologia che si esponeva⁶⁷. Si trattava evidentemente di rispondere alla polemica suscitata dalla distorta lettura data alla Dichiarazione del clero gallicano. Ma

⁶⁶ Il discorso in G. H. MIRABEAU, *Collection complete des travaux de M. Mirabeau l'ainé à l'Assemblée Nationale*, a cura di E. MÉJAN, IV, Paris, Lejay et Devaux, 1792, pp. 336-348.

⁶⁷ Non a caso un opuscolo che replicava alla prima lettera pastorale di Lamourette faceva presente che egli aveva fondato la sua concezione ecclesiologica sulla Scrittura, allineandosi così a quell'eresia protestante che faceva della Bibbia la norma della vita cristiana: *Lettre à M. Lamourette sur son Instruction pastorale adressée aux fonctionnaires publics*, s.d.n.l., p. 30.

in realtà si mirava anche ad un altro obiettivo. Si superava così l'aspro dibattito sull'autenticità della Prammatica sanzione di s. Luigi che aveva diviso i vescovi deputati e la maggioranza dell'Assemblea. Come si ricorderà, gli esponenti di quest'ultima avevano infatti posto a fondamento della loro concezione gallicana – la riattivazione del modello metropolitano come base della riforma ecclesiale – proprio questo documento, mentre Boisgelin lo aveva presentato come un inaccettabile falso⁶⁸. Era infatti una legittimazione evangelica che veniva qui avanzata da Lamourette come giustificazione di quella collegialità episcopale in nome della quale si doveva accettare la limitazione dei poteri papali compiuta dalla nuova normativa.

Non mancò l'espressione di qualche consenso a queste posizioni nel dibattito che si apriva nell'opinione pubblica⁶⁹; ma esse restarono sostanzialmente isolate. Evidente era l'opposizione dei canonisti che avevano elaborato la Costituzione civile del clero. Nella discussione in aula Camus radicalizzava le posizioni ecclesiologiche espresse nella Costituzione civile del clero. Infatti non solo ricordava la sostanziale equiparazione del singolo vescovo con il papa in merito ai poteri di governo sulla chiesa, ma sosteneva anche che non esisteva differenziazione tra consacrazione episcopale ed ordinazione sacerdotale: in quest'ottica l'eventuale organizzazione di un ordinamento collegiale nel governo della chiesa passava – sulla base della tesi che anche i settanta discepoli, di cui tutti i sacerdoti erano i successori, avevano diretto assieme ai dodici apostoli la primitiva chiesa di Gerusalemme – per il suo allargamento all'intero ordine sacerdotale⁷⁰.

Dal canto loro i portavoce dell'episcopato gallicano – che il discorso di Mirabeau aveva duramente stigmatizzato come un'aristocrazia ecclesiastica esclusivamente tesa ad elaborare una ecclesiologia funzionale alla tutela dei loro poteri collettivi a livello regionale – si limitarono invece a richiedere nuovamente che si pregasse il re di percorrere le vie

⁶⁸ La replica di Boisgelin a Camus e Treilhard a questo proposito è pubblicata in A. BARUEL - S. GUILLON (edd), *Collection ecclésiastique*, cit., II, pp. 297-310. Le sue argomentazioni contro l'autenticità del documento sostanzialmente ritornano nell'articolo di R. HEDDE, *Pragmatique sanction*, in *DTC*, XII/2, Paris, cc. 2780-86.

⁶⁹ Si veda ad esempio l'opuscolo *Lettre de la plus grande partie du clergé de France à M. de Mirabeau l'ainé sur le discours qu'il a prononcé à l'Assemblée Nationale*, s.l. [ma Lyon] 1790, di cui era probabilmente autore un ecclesiastico, Jean-Baptiste Baar, che era stato allievo di Lamourette in seminario.

⁷⁰ A.G. CAMUS, *Développement de l'opinion dans la séance du samedi 27 novembre 1790*, Paris, Imprimerie Nationale, 1790.

canoniche per l'introduzione della nuova legislazione. Ma l'intervento dell'abate Jean-Siffrein Maury – che aveva ormai indirizzato le sue indubbie qualità oratorie alla difesa delle tesi romane e monarchiche, tanto che dopo l'emigrazione a Roma Pio VI lo avrebbe premiato nel 1794 col cardinalato⁷¹ – ribadiva che la loro posizione ecclesiologica non trovava consenso unanime nella chiesa di Francia. Il suo discorso proponeva infatti una visione decisamente ultramontana: partendo da una sostanziale identificazione tra papa e chiesa universale, sosteneva la concezione secondo cui il potere di governo dell'episcopato, traendo origine dall'istituzione canonica di Roma, non poteva estendersi al di fuori delle circoscrizioni diocesane assegnate agli ordinari dalla curia⁷².

Ma l'isolamento delle tesi avanzate da Lamourette era reso ancor più evidente dall'opposizione del "partito patriota" a dibattiti relativi agli organi di governo della chiesa. Il deputato Jérôme Petion de Villeneuve – che, schierato a queste date all'ala sinistra dello schieramento democratico, aveva già ingaggiato celebri duelli oratori con Mirabeau – prendeva le distanze da tutti gli interventi che avevano trattato l'argomento sotto questo profilo: notava infatti che «il ne s'agit pas d'entrer ici dans des discussions théologiques, dans ces disputes éternelles qui obscurcissent la raison»: esisteva una legge approvata dall'Assemblée, bisognava soltanto ottenerne l'applicazione⁷³. Si manifestava così uno scollamento nella maggioranza che aveva in precedenza approvato la Costituzione civile. Le motivazioni di riforma ecclesiale che l'avevano prodotta passavano ormai in secondo piano rispetto all'esigenza di mostrare la capacità dell'Assemblée di far eseguire le proprie deliberazioni.

Alla fine fu proprio questa linea a prevalere. Per far fronte ai disordini politico-religiosi che si erano manifestati, aggravati dal rifiuto di numerosi ecclesiastici di prestare il giuramento di fedeltà alla Costituzione civile del clero, nel gennaio 1791 Mirabeau proponeva di rivolgersi al paese con un appello. Pronunciava perciò in aula un ampio discorso, che si chiudeva con un *Projet d'adresse* alla nazione sulla materia ecclesiastica. L'intervento, ancora una volta redatto da Lamourette, ribadiva, pur annacquandole attraverso l'accentuazione dei poteri del singolo vesco-

⁷¹ Sulle controversie in cui fu coinvolto l'ambizioso ed irrequieto personaggio si trovano varie notizie in J. LEFLON, *Monsieur Emery*, Paris 1946, *passim*; mentre per la sua interpretazione dell'oratoria sacra si veda F.P. BOWMAN, *Le discours sur l'éloquence sacrée à l'époque romantique*, Genève 1980.

⁷² J.S. MAURY, *Opinion sur la Constitution civile du clergé, prononcée dans l'Assemblée nationale le samedi 27 novembre 1790*, Paris, Imprimerie de l'Ami du Roi, 1790.

⁷³ «Réimpression de l'ancien Moniteur», VI, pp. 491-492.

vo, le tesi in precedenza espresse sul carattere collegiale del potere di governo della chiesa⁷⁴. La proposta venne però respinta dall'Assemblea che preferì un testo in cui il mutamento dell'istituzione ecclesiastica era legittimato in base ad esclusive ragioni di opportunità politica⁷⁵.

Del resto gli stessi personaggi che avevano portato alla ribalta la concezione della collegialità episcopale non vi insistettero. Nella lettera di comunione che, secondo le disposizioni della Costituzione civile del clero, Lamourette scrisse al papa dopo essere stato investito del governo della diocesi lionese essa riemergeva, ma solo sotto forma di un linguaggio simbolico e figurativo. Il testo era riportato in appendice alla sua prima lettera pastorale⁷⁶. In quest'ultimo documento la necessità di giustificare la nomina episcopale sulla base di una elezione popolare lo portava inevitabilmente – al pari di quanto facevano gli altri vescovi costituzionali – ad accentuare il potere dell'intera comunità ecclesiale sulle determinazioni concernenti la disciplina ecclesiastica. Sottolineava infatti «le voeu commun des fidèles» come la fonte dell'autorità che legittimava una ristrutturazione della chiesa francese in cui non si toccava la materia spirituale. Il problema dell'esercizio collegiale di un governo episcopale su di essa era invece ormai sottaciuto.

Per quanto riguarda Mirabeau, il rapido declino della sua immagine nell'opinione pubblica – dopo la sua morte, avvenuta nel 1791, furono infatti resi noti i finanziamenti da lui ottenuti dalla corte per indirizzare la Rivoluzione verso un corso moderato – non poteva evidentemente contribuire a mantenere viva la memoria dei suoi interventi e quindi anche di quelli pronunciati sulla Costituzione civile del clero. Una debole eco si ritrova ancora in una lettera di un vescovo costituzionale, Claude Le Coz. Questi avrebbe ricordato nel 1794, al momento della cristianiz-

⁷⁴ L'autore reale dell'intervento è reso noto già da testimonianze contemporanee: si veda «Journal de la cour et de la ville», 27 marzo 1791 e l'opuscolo polemico di S. GUILLON, *Adresse aux Français, relative à la Constitution civile du clergé par M. de Mirabeau avec des notes*, riportato in A. BARRUEL - S. GUILLON (edd), *Collection ecclésiastique*, cit., VII, Paris 1792, dove l'individuazione di Lamourette come teologo di Mirabeau si trova a p. 590 nota 1. Del resto numerosi passi del discorso, riprodotto in G.H. MIRABEAU, *Collection complete*, cit., V, pp. 263-305, sono alla lettera ripresi in una successiva opera di A. LAMOURETTE, *Prônes civiques*, V, Paris, Lejay fils, 1790, pp. 4-31.

⁷⁵ *Instruction de l'Assemblée nationale sur l'organisation du clergé*, Paris, Imprimerie Nationale, 1791.

⁷⁶ A. LAMOURETTE, *Lettre de M. l'évêque du département de Rhône-et-Loire, métropolitain du Sud-Est, à tous les fidèles de son diocèse*, Lyon, Le Roy, 1791. La lettera di comunione alle pp. 26-28.

zazione, il discorso di Mirabeau relativo al *Projet d'adresse* per «l'espèce de prophétie qu'il renferme». Alludeva alla considerazione che una mancata riforma della chiesa su base evangelica avrebbe aperto la strada ad un allontanamento del popolo dal cattolicesimo, portandolo verso una religione civile che avrebbe fatto della patria il proprio oggetto di culto⁷⁷. Ma era un riferimento dettato dall'urgenza di una attualità in cui la questione del potere di governo sulla chiesa scoloriva davanti all'emergere della ben più rilevante questione dei culti rivoluzionari.

Tuttavia, al di là dei destini individuali di questi personaggi, il problema centrale risiedeva altrove: la concezione ecclesiologica che aveva delineato, tra gallicanesimo e ultramontanesimo, una prospettiva di governo collegiale della chiesa universale non trovava soggetti politici o sociali che l'assumesero, ritenendola in grado di dare espressione al loro operare nella storia. La stessa chiesa costituzionale, che avrebbe potuto essere ad essa sensibile, in realtà non la recepiva. Grégoire ed i suoi confratelli non avrebbero certo rinunciato ad insistere sull'esigenza di ripristinare una struttura collegiale nell'istituzione ecclesiastica, ma si sarebbero limitati alla tradizionale ottica gallicana, rivendicando, ed in parte attuando, la convocazione del concilio nazionale e di sinodi diocesani, senza proiettare questa ecclesiologia sinodale a livello del potere di governo sull'intera comunità ecclesiale⁷⁸.

6. L'esito del dibattito

Com'è noto, la censura romana del sinodo di Pistoia (bolla *Auctorem fidei*, 1794), in cui si qualificava come «temeraria, scandalosa, riprovata e condannata» la Dichiarazione del clero gallicano del 1682, introduceva la prima formale sconfessione del papa nei confronti del gallicanesimo⁷⁹. Con il concordato napoleonico del 1802 il pontefice avrebbe poi fatto concretamente prevalere il punto di vista ultramontano: le dimissioni che richiese ed ottenne dall'episcopato francese costituivano l'eclatante manifestazione del primato pontificio. Peraltro tali dimissioni erano il risultato della politica ecclesiastica che Roma aveva condotto negli anni pre-

⁷⁷ *Correspondance de Le Coz, évêque constitutionnel d'Ille-et-Vilaine*, a cura di A. ROUSSEL, Paris 1900, I, p. 93.

⁷⁸ B. PLONGERON, *Théologie et applications de la collégialité dans l'église constitutionnelle*, in «Annales historiques de la Révolution française», VL (1973), pp. 69-84.

⁷⁹ Il processo di elaborazione di questo documento è accuratamente ricostruito in P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, Roma 1995, II/1.

cedenti. Non a caso erano stati i vescovi deputati alla Costituente che, nell'impossibilità di risolvere, anche per l'opposizione romana, la crisi sulla base della loro prospettiva ecclesiologica, avevano per primi avanzato al papa la proposta di dimettersi in blocco. Allora Pio VI, pur apprezzando vivamente l'offerta, l'aveva declinata; ma, al momento di consentire loro l'esercizio delle facoltà richieste per il bene spirituale dei fedeli nella difficile situazione creata dallo scisma costituzionale, aveva imposto con un breve del marzo 1792 che essi esplicitamente dichiarassero di operare «tamquam Sedis Apostolicae delegati»⁸⁰. L'obiettivo di conseguire nella crisi aperta dalla Rivoluzione la dipendenza dell'episcopato gallicano da Roma veniva così per il momento raggiunto senza che gli ordinari diocesani abbandonassero le loro funzioni.

Fu solo nelle nuove condizioni derivanti dall'avvento del Bonaparte che quell'atto – emblematicamente rappresentativo della liquidazione del gallicanesimo ecclesiologico – veniva sollecitato dal nuovo pontefice, Pio VII. Presentato come condizione imprescindibile per sanare la divisione tra refrattari e costituzionali, esso implicava la perdita dell'autonomia dei vescovi francesi: si basava infatti sul presupposto che il loro ministero traeva origine dal mandato romano e non dall'istituzione divina. D'altra parte il concordato non lasciava spazio a discussioni su questo punto, prevedendo esplicitamente che in caso di rifiuto la s. Sede avrebbe rimosso d'autorità i vescovi renitenti. Il breve *Tam multa*, pubblicato congiuntamente al Concordato, metteva concretamente in pratica questa direttiva: il papa esigeva che le dimissioni venissero rassegnate entro dieci giorni senza alcuna risposta dilatoria.

Il nuovo pontefice avrebbe ancora incontrato qualche difficoltà nel dare esecuzione all'accordo concordatario: tra i vescovi emigrati in terra inglese la lealtà verso i Borboni si saldava con il persistere dell'opposizione ad una ecclesiologia imperniata sulla monarchia papale. Come ricordava un anonimo opuscolo redatto in questi ambienti, con l'obbligo delle dimissioni scompariva il carattere fondamentale del potere episcopale: «vi sarebbe solo un vescovo universale ed unico o meglio, un monarca assoluto ed onnipotente, che non avrebbe più colleghi ma solo sudditi, delegati e vicari amovibili a suo capriccio»⁸¹. Ma lo scisma della «piccola chiesa», sostenuto attivamente soltanto da due tra la quarantina

⁸⁰ I brevi sono riportati in A. THEINER, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France de 1790 à 1800 extraits des archives secrètes du Vatican*, I, Paris 1857, pp. 139-142.

⁸¹ L'opuscolo è citato in J. LEFLON, *La crisi rivoluzionaria (1789-1815)*, Torino 1971, p. 383.

di vescovi emigrati che non diedero le dimissioni⁸², rappresentò agli occhi di Roma un prezzo ben modesto per il definitivo riconoscimento delle sue tesi ecclesiologiche, che ora potevano avere piena realizzazione grazie all'appoggio dell'autorità politica. Era il passo iniziale del processo che nella chiesa ottocentesca doveva infine trovare sanzione dottrinale nella costituzione *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I. Essa, com'è noto, proclamava un potere pieno, ordinario ed immediato del papa «su tutta la chiesa, non solo in materia di fede e costumi, ma anche in ciò che riguarda la disciplina e il governo della chiesa universale».

Certo la vittoria delle concezioni ultramontane non implicava ancora tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento un supino allineamento a Roma dell'intero mondo cattolico. Se nel momento più acuto della crisi religiosa dagli stessi ambienti filo-papali si era levata qualche voce che individuava nella riunione di un concilio ecumenico l'unica strada per poter affrontare i problemi ecclesiali sul tappeto⁸³, davanti alla soluzione concordataria tanto da settori della chiesa costituzionale quanto dal gruppo dei vescovi renitenti alle dimissioni partiva l'appello all'assemblea conciliare come luogo effettivo dell'esercizio del potere di governo sulla chiesa universale⁸⁴. Ma si trattava di un filone minoritario travolto da un decorso storico che si indirizzava ormai verso quelle antitetiche mete che il camaldolese Mauro Cappellari, il futuro Gregorio XVI, aveva organicamente esposto nel volume del 1799 *Il Trionfo della Santa Sede*⁸⁵. In particolare, per quanto riguarda il tema della collegialità emerso nella collaborazione di Mirabeau e Lamourette, il trionfo di una ecclesiologia posta, come ha notato Yves Congar⁸⁶, sotto il segno dell'autori-

⁸² E. DROCHON, *La Petite église*, Paris 1894; C. LATREILLE, *La petite église de Lyon*, Lyon 1911; J. LEFLON, *Bernier et la petite église*, Paris 1938.

⁸³ M. TOSTI, *La proposta di un concilio ecumenico alla fine del Settecento*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», XIII (2000), 2, pp. 101-117, che presenta l'anonimo opuscolo *Idee sull'organizzazione uniforme e generale della gerarchia ecclesiastica. Preludio ad un concilio ecumenico*, s.d.n.l., redatto dopo l'approvazione della Costituzione civile del clero e pubblicato, a mio avviso, nell'estato/autunno del 1793.

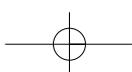
⁸⁴ B. PLONGERON, *Chiesa e rivoluzione: i sacerdoti emigrati a Roma e a Londra raccontano (1792-1802)*, in D. MENOZZI (ed), *Chiesa italiana e Rivoluzione francese*, Bologna 1990, pp. 114-115.

⁸⁵ M. CAPPELLARI, *Il Trionfo della Santa Sede e della chiesa contro gli assalti dei novatori*, Roma, Pagliarini, 1799.

⁸⁶ Y.-M. CONGAR, *L'église de S. Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970; mentre per la presenza del tema della collegialità G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale*, Roma 1964.

tà, ne avrebbe persino determinato la rimozione dalla memoria. La vicenda, trascurata anche dagli studi storici, sarebbe riemersa solo in occasione delle discussioni sulla collegialità episcopale al Vaticano II⁸⁷. Ma allora diventò per le correnti tradizionaliste la prova storica che i fautori del ridimensionamento dei poteri del papa sulla chiesa universale erano in realtà i continuatori di quella demoniaca Rivoluzione che si proponeva di abbattere la chiesa e cui solo l'enfatizzazione del ruolo petrino aveva allora potuto ed ancora poteva resistere nei tempi presenti.

⁸⁷ R. DULAC, *Comment la théorie de la collegialité épiscopale conduisit, en 1790, à un église schismatique*, in «La pensée catholique», XIX (1964), 89, pp. 39-48. Era proprio dalla segnalazione di questo articolo da parte di Giuseppe Alberigo, sotto la cui guida mi ero da poco laureato, che partì all'inizio degli anni Settanta la ricerca che doveva poi sfociare nel libro citato a nota 61. La sua ripresa in questo intervento vuole anche essere un segno di ringraziamento verso chi mi avviò allora agli studi storici.



GIUSEPPE ALBERIGO

FORME STORICHE DI GOVERNO
NELLA CHIESA UNIVERSALE

Il titolo che mi è stato proposto per questa circostanza suona serenamente innocente. In realtà nasconde un complesso nodo problematico e implica questioni metodologiche oggetto di vivo dibattito. La stessa nozione di "chiesa universale" meriterebbe un'attenta *actio finium regundorum*.

Un'adeguata trattazione diacronica appare impossibile nel tempo disponibile in questa occasione. Mi limiterò piuttosto a proporre alcune scansioni maggiori, sottolineando qualche nodo cruciale che trascende i vari periodi, quasi come un filo rosso, ora evidente ora solo implicito. Aggiungo subito la consapevolezza che ogni scansione proposta apparirà necessariamente rozza e schematica; sarei pago se questa proposta servisse a aggiungere almeno qualche luce in una problematica tanto controversa¹.

Terrò presenti le molte, e spesso tormentate, vicende attinenti a questa problematica e anche la copiosa e suggestiva letteratura², dal *De consideratione* di Bernardo³ alla *Summa de ecclesiastica potestate* di A. Trionfo (1306)⁴, dal *De potestate ecclesiastica* (1415) di Gerson⁵ e dal coevo *De ecclesiae, concilii generalis, Romani pontificis et cardinalium auctoritate* (1416) di D'Ailly⁶ sino al *De concordantia catholica* (1430) del Cusano⁷.

¹ G. LE BRAS - J. GAUDEMET, *Histoire du droit et des Institutions de l'Église en Occident*, Paris 1958-1994.

² Si veda un'ampia rassegna di trattati *De potestate* in K.A. FRECH, *Reform an Haupt und Gliedern. Untersuchungen zur Entwicklung und Verwendung der Formulierung im Hoch- und Spätmittelalter*, Frankfurt 1992, *passim*.

³ *S. Bernardi Opera*, a cura di J. LECLERCQ - H.M. ROCHAS, III, Roma 1963.

⁴ Venetiis 1487, ma anche il *Tractatus de potestate papae* (1317) di P. A PALUDE, a cura di P. T. STELLA, Zürich 1966.

⁵ *Oeuvres complètes*, a cura di P. GLORIEUX, Paris 1973, VI, pp. 210-250.

⁶ *Opera Gersonii*, a cura di E. DU PIN, Paris 1706.

⁷ NICOLAUS CUSANUS, *Opera Omnia*, a cura di G. Kallen, XIV, Lipsia-Hamburg 1964.

Una pagina nuova è aperta dal Torquemada (1448-49) con la *Summa de Ecclesia*⁸ seguito dal Domenichi con il *De potestate papae et termino eius*⁹. Poi, nel 1513 i camaldolesi Querini e Giustiniani redigono il loro *Libellus ad Leonem X*¹⁰, all'oscuro dell'incombente pubblicistica protestante in reazione alla quale R. Bellarmino prepara le *Disputationes*, destinate a un'egemonia plurisecolare, unitamente al *De potestate summi pontificis in rebus temporalibus*¹¹. Nel 1789 G.V. Bolgeni elabora *L'episcopato ossia della potestà di governar la chiesa*¹², nel 1832 A. Rosmini tratta de *Le cinque piaghe della santa Chiesa*, seguito mezzo secolo dopo da A. Grea con il *De l'église et de sa divine constitution*¹³. Infine, pochi mesi fa J. Miethke ha messo in circolazione un *De potestate papae*¹⁴.

Meriterebbe una riflessione anche la relazione intercorsa tra l'elaborazione astratta delle forme di governo e la loro effettiva messa in atto. Infatti si ricava l'impressione che frequentemente la costruzione dottrinale segua e non preceda la realizzazione istituzionale, salvo sollecitarne ulteriori modificazioni. Cosicché si percepisce una dialettica circolare tra dottrina e prassi istituzionale piuttosto che un rapporto causale della prima nei confronti della seconda.

L'autorità degli Apostoli

Il silenzio del nuovo Testamento su criteri e modalità di organizzazione e di guida delle comunità raccolte nella fede in Gesù il Cristo costituisce la ragione delle diverse forme che nel tempo ha assunto l'organizzazione delle chiese cristiane e l'esercizio della loro guida¹⁵. A livello lessicale il nuovo Testamento usa soprattutto *exousia* cioè *potestas*, ma

⁸ Venetiis 1561.

⁹ A cura di H. SMOLINSKY, Münster 1976.

¹⁰ *Annales Camaldulenses*, a cura di G.B. MITTARELLI - A. COSTADONI, Venezia 1773, IX, coll. 612-719. Si veda anche il recente contributo di A. SOLER, *Il papa angelico nel "Blaquerna" di Ramon Llull*, in «Studi medievali», XL (1999), pp. 857-877.

¹¹ 1586-1593 e 1610.

¹² Roma 1788. Il teologo rispondeva alla *Vera idea della Santa Sede e delle Congregazioni di Roma*, pubblicata da P. Tamburini a Pavia quattro anni prima.

¹³ Paris 1885.

¹⁴ Tübingen 2000; M. FAGGIOLI, *Note in margine a recenti contributi per una riforma ecumenica del papato*, in «Cristianesimo nella Storia», XXII (2001), pp. 451-472.

¹⁵ J.-L. LEUBA, *L'institution et l'événement. Les deux modes de l'oeuvre de Dieu selon le Nouveau Testament. Leur difference, leur unité*, Neuchâtel 1950.

l'uso riferito alla chiesa – e non alla persona del Cristo – è sporadico e, comunque, *in aedificationem*¹⁶. Da parte sua la prima lettera di Pietro (2, 9) parla del triplice ufficio di ogni cristiano: regale, sacerdotale, profetico (*genus electum, regale sacerdotium, gens sancta*). Il passo che, soprattutto secondo la tradizione occidentale, adombra un potere è quello di Matteo (16, 19) *tibi [all'apostolo Pietro] dabo claves regni coelorum et quodcumque ligaveris*

Di fatto le comunità cristiane primitive, numerose, disseminate in culture diverse e frequentemente influenzate dal modello giudaico, praticano modi disparati di vivere l'unità di fede, si danno vari assetti organizzativi, cristallizzano "tradizioni" diverse della vita e della predicazione di Gesù. Ne sono espressione i quattro Evangelii e gli altri testi neotestamentari.

La potenziale contrapposizione tra comunità giudeo-cristiane e comunità di gentili convertiti viene superata con l'accettazione della diversità e il riconoscimento – sia pure faticoso – della piena legittimità degli uni come degli altri. Non è convincente imporre i riti di ammissione al popolo ebraico ai cristiani provenienti dalla gentilità. Paolo si impegna perché non sia loro imposta la specifica inculturazione giudaica dell'annuncio evangelico. Anzi, Paolo sembra sostenere la necessità, e non solo la legittimità, della diversità come riflesso dello Spirito, della complessità del corpo di Cristo, della molteplicità dei carismi.

Molto presto si forma la consapevolezza che l'unicità della chiesa e la sua unità non sono coestensive: mentre l'*unicità* è un dono dall'alto ricevuto dai credenti [*ecclesia de Trinitate*], l'*unità* è tendenziale [*ecclesia ex hominibus*], soggetta alle condizioni storiche – culturali e politiche – e destinata a realizzarsi compiutamente solo nell'escatologia.

La sanzione solenne dell'unità delle chiese cristiane nate dall'evangelizzazione apostolica interviene nel 381, quando il concilio di Costantinopoli riprende e completa il simbolo niceno con la formula «[credo] in *unam* [mían] catholicam et apostolicam». Come indica anche la formulazione costantinopolitana, si istituisce una stretta relazione e una tensione dinamica tra unità e cattolicità, nel senso di estensione della chiesa all'intera umanità [*oikumene*] nella condivisione della medesima fede.

La connessione tra le comunità cristiane, che si erano rapidamente

¹⁶ Meriterebbe un'approfondita analisi lessicale diacronica l'uso nella pubblicistica relativa alla chiesa cristiana dei termini usati per indicare l'autorità non solo di Dio, del Cristo o della sacra Scrittura, ma anche di comunità ecclesiali o di uomini.

moltiplicate con la guida dei vescovi in quanto successori degli apostoli¹⁷, è a struttura “circolare”, cioè mediante reciproche relazioni fraterne: di comunione sia nell’unica, identica fede che nelle diversità.

Emerge gradualmente, in questa fase, la priorità – esemplare e giudiziale – di alcune chiese che vantavano una fondazione “apostolica”: Roma, Antiochia, Gerusalemme.

*La stagione dei grandi Concili*¹⁸

La legalizzazione del cristianesimo nell’impero apre la strada a una accelerata inculturazione nella società greco-romana. Così i cristiani del bacino mediterraneo sono protagonisti di alcune assimilazioni di eccezionale portata.

Causa ed effetto di comunione (ma anche – talora – di divisione) sono – soprattutto dal II secolo – i concili episcopali, particolarmente fiorenti in Africa. La disciplina da essi sancita, la dottrina espressa nei “simboli”, ma anche il canone biblico impostosi per consenso, sono presto normativi per tutte le comunità. Sono anzitutto i vescovi di comunità viciniori a incontrarsi per consacrare nuovi vescovi; in quelle occasioni vengono anche trattati e decisi problemi comuni. Il “modello” evocato abitualmente è quello dell’incontro di Gerusalemme raccontato da *Atti 15*. La connessione tra dimensione liturgico-sacramentale (consacrazione di un nuovo vescovo) e dimensione normativa (scelta di un nuovo vescovo e conferimento di autorità) è stretta e inestricabile. Essa era destinata a caratterizzare – sia pure in misura discontinua – l’esercizio dell’autorità in seno al cristianesimo¹⁹.

¹⁷ *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité*, Roma 1998.

¹⁸ Y. CONGAR, *L'oecuménicité des conciles*, in *Le concile et les conciles*, Chevetogne 1960, pp. 314-319; 440-446; C. VAGAGGINI, *Osservazioni intorno al concetto di concilio ecumenico*, in «Divinitas», V (1961), pp.411-430; P. L'HUILLIER, *Le concile oecuménique comme autorité suprême de l'Église*, in «Analekta», XXIV/1 (1975), pp. 78-102; V. PERI, *I concili e le chiese. Ricerca storica sulla tradizione d'universalità dei sinodi ecumenici*, Roma 1965 e dello stesso *L'ecumenicità di un concilio come processo storico nella vita della Chiesa*, in «Annuarium Historiae Conciliorum» XX (1988), pp. 216-244. Per l'analisi delle decisioni dei grandi concili è fondamentale il P. TOMBEUR (ed), *Thesaurus Conciliorum Oecumenicorum et Generalium Ecclesiae Catholicae - Series A - Formae*, Turnhout 1996 basato su *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO - G.L. DOSSETTI - P.-P. JOANNOU - C. LEONARDI - P. PRODI, Bologna³1973.

¹⁹ P. DUPREY, *La structure synodale de l'Église dans la théologie orientale*, in «Proche Orient Chrétien», XX (1970), pp. 123-145; E. LANNE, *L'origine des synodes*, in «Theologi-

Sarà poi l'autorità imperiale (non senza influenza del modello senatoriale) a prendere l'iniziativa di assemblee di tutti i vescovi in vista della garanzia della pace sociale dell'impero, minacciata dalle acute controversie dottrinali che laceravano la chiesa cristiana.

Il prestigio dei concili come organi della volontà della comunione delle chiese, sempre meno condizionati dal potere imperiale, tocca il suo apice con l'analogia dei quattro concili antichi con i quattro evangelii, ancorché il vescovo di Roma manifestasse, già in occasione del concilio di Calcedonia, una disponibilità limitata a un incondizionato riconoscimento della suprema autorità conciliare. In ogni modo, l'autorevolezza guadagnata dalla forma "concilio" e testimoniata inequivocabilmente dall'adesione generale al simbolo niceno-costantinopolitano, avrebbe costituito un punto fermo nell'area cristiana.

In un modo o nell'altro i concili hanno costituito un punto di riferimento decisivo, anche quando – secoli dopo – l'inserimento del *filioque* nel simbolo diviene causa di rottura della comunione o quando si ricorre al concilio – Costanza – per ricomporre la chiesa d'Occidente o, infine, quando l'appello al concilio costituisce un passaggio cruciale della frattura luterana e della celebrazione del Tridentino²⁰.

L'autorità conciliare ha una estensione potenzialmente – cioè condizionata dalla ricezione mediante il consenso – generale (ecumenica) e ha contenuti anzitutto dottrinali (oroi), ma anche giudiziari e disciplinari (canoni).

La Pentarchia

Lo sviluppo delle chiese nell'area mediterranea e la cadenza rarefatta dei concili a livello generale – ancora una volta, insieme alla articolazione territoriale dell'impero – mettono in rilievo l'autorevolezza di alcune

sche Zeitschrift», XXVII (1971), pp. 201-222. È interessante ricordare a questo proposito che sino al 325 la grande Chiesa ha praticato solo concili "locali", dotati tuttavia di autorevolezza e di efficacia molto più ampia dell'area geografica di loro diretta competenza. Solo col Niceno inizia il tipo dei concili "ecumenici" in funzione delle esigenze della chiesa "universale", cf. l'interessante indagine condotta in proposito da H.J. SIEBEN, *Concilium perfectum: Zur Idee der sogenannten Partikularsynode*, in «Theologie und Philosophie», LXIII (1988), pp. 203-229 e *Das Nationalkonzil im frühen Selbstverständnis in theologischer Tradition und in römischer Perspektive*, in «Theologie und Glaube», LXXVII (1987), pp. 526-562.

²⁰ H.J. BECKER, *Die Appellation vom Papst an ein allgemeines Konzil*, Köln-Wien 1988.

chiese di spiccata e riconosciuta origine apostolica, oltre che di particolare prestigio sociale. Da Roma a Gerusalemme da Antiochia a Alessandria sino a Costantinopoli i rispettivi vescovi ricevono dai concili, già a partire dal Niceno (c.6) il riconoscimento di una *exousia* che il testo latino traduce con *potestas* e di una *proteia* tradotta con *primatum*. Matura con i ritmi e le modalità dell'esperienza e all'ombra delle grandi "diocesi" imperiali, la fisionomia dei "patriarchi" e il rilievo del loro convergente consenso²¹.

Mezzo secolo dopo il Costantinopolitano I (c.3) riconosce alla chiesa di Costantinopoli come "nuova Roma" un primato d'onore, secondo solo a quello della chiesa di Roma. Lo stesso concilio si riferisce al Niceno con la qualifica di *ecumenico*. Meno di un secolo più tardi il concilio di Calcedonia fa ripetutamente riferimento alle sedi "primaziali" (cc. 9, 17) e nel controverso c. 28 riprende e conferma la posizione (*primatum*) della chiesa costantinopolitana, introducendo il riferimento rilevante all'importanza politica della città.

È sorprendente che nelle decisioni dei grandi concili i termini "patriarca" e "pentarchia" compaiano solo nei decreti del "romano" e contestatissimo Costantinopolitano IV (*Terminus*, c. 10, 17, 21, 26 [che fa riferimento ai patriarchi come *summi pontifices*]). D'altronde essi sono menzionati ancora dal Lateranense IV (cc. 5, 30) e, ovviamente, dal Fiorentino nella propria *Definitio* e nel decreto d'unione con gli Armeni. Si ha l'impressione che il prestigio della pentarchia abbia trovato essenzialmente una forma "passiva" di espressione: piuttosto una sanzione mediante il consenso, che una forma "attiva" capace di dettare norme²².

Ci si può chiedere se la meteora della "pentarchia" non abbia inserito nel DNA della chiesa cristiana il significato e il rispetto della "regionalità", riapparso secoli più tardi con le chiese "nazionali" e – molto recentemente – con le Conferenze episcopali.

D'altronde i cristiani avevano ormai in corso una assimilazione dalla cultura classica del privilegio dell'universale sul particolare, del genere sulla specie, dell'uguale sui diversi. Si affermava gradualmente la preferenza dell'uno rispetto ai molti.

²¹ V. PERI, *La Pentarchia. Istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, Spoleto 1988, I, pp. 209-311 e F.R. GAHBAUER, *Die Pentarchie-Theorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1993.

²² W. DE VRIES, *I patriarchi orientali nel primo millennio*, Roma 1968.

L'aurora del primato romano

Quando la civiltà romana si confronta con i “barbari” e l'impero tramonta, sembra che il rapporto privilegiato del cristianesimo con la cultura greco-latina debba entrare in una crisi radicale. Invece il cristianesimo romano conquista – in nome della fede e della civiltà – i popoli barbari, realizzando un'assimilazione e un'integrazione di inimmaginabili proporzioni.

L'uso, di matrice paolina, di indicare la chiesa come “corpo” risente nel nuovo contesto “costantiniano” dell'analogia con l'impero romano come “corpus” unitario, che aveva come capo l'imperatore. Sono significative affermazioni come quelle di papa Leone (450 circa), secondo il quale «all'opera di Dio conveniva particolarmente che molti regni fossero confederati all'unico impero e così l'annuncio generale della fede raggiungesse rapidamente i popoli che il regime dell'unica città teneva in suo potere»²³.

È interessante che a Efeso la presidenza dell'assemblea conciliare fosse confidata al Cristo, simboleggiato dalla intronizzazione degli evangelisti.

Dopo la fine dell'impero e soprattutto a partire dal VI secolo l'istanza della chiesa romana, sulla base del comune martirio degli apostoli Pietro e Paolo, per il riconoscimento di una propria “priorità” diviene progressivamente un fattore di unità nell'Occidente, ma anche di divisione rispetto all'Oriente²⁴.

Con Gelasio (492-496) il vescovo di Roma non ha solo *auctoritas* ma anche *potestas*²⁵.

²³ Omelia per i santi Pietro e Paolo, in *Sources Chrétiennes*, 200, 69, p. 50, cui fanno eco, ad esempio, affermazioni di S. Patrizio «ecclesia Scottorum, immo Romanorum, ut Christiani ita ut Romani sitis», cit. da J. RYAN, *The Early Irish Church and the See of Peter*, in *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, Spoleto 1960, p. 551 o di Prospero d'Aquitania «Ad cuius rei effectum credimus providentia Dei Romani regni latitudinem praeparatam; ut nationes vocandae ad unitatem corporis Christi, prius iure unius consociarentur imperii; quamvis ... multos populos sceptro crucis Christi illa subdiderit, quos armis suis ista non domuit», *PL*, 51, 704. Altri testi sono stati segnalati da W. H. FRITZE, *Universalis gentium confessio*, in *Frühmittelalterliche Studien*, 1969, III, pp. 78-130, in particolare nella nota 195 alle pp. 126-127.

²⁴ Y. CONGAR, *1274-1974. Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», LVIII (1974), pp. 355-390 riedito in *Droit ancien et structures ecclésiales*, London 1982 e *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche*, Roma 2001.

²⁵ W. ULLMANN, *Gelasius I (492-496)*, Stuttgart 1981.

È significativo l'intervento di Gregorio Magno quando scrive nel giugno 595 a Sabino diacono di Costantinopoli (Epp. V, 45, 10) e nel maggio 599 ai propri inviati al sinodo costantinopolitano (IX, 157, 13), lamentando l'usurpazione della qualifica di *ecumenico* («hoc est uniuersalis») da parte del Patriarca di quella chiesa²⁶. La cultura carolingia favorisce una crescente egemonia della cristologia nella riflessione teologica, di cui l'introduzione (unilaterale, poi contestata e infine motivo di rottura della comunione) del *filioque* nel simbolo niceno-costantinopolitano, per rispondere a esigenze dell'inculturazione nell'area iberica, è il sintomo più clamoroso²⁷. Trova forse allora le sue radici più remote e più tenaci il "cristomonismo", come riduttiva concentrazione nel Cristo della fede trinitaria, che avrebbe segnato secoli dopo la teologia e l'ecclesiologia occidentale. Anche la crescente enfasi posta sulla "petrinità" della chiesa di Roma e del suo vescovo, in luogo del primitivo richiamo all'origine petro-paolina è un'ulteriore indicazione di una concentrazione monolitica.

In tempi relativamente ristretti la chiesa romana e il suo vescovo acquisiscono una serie di singolari prerogative. Il sinodo romano del 769 fissa regole speciali per l'elezione del vescovo di Roma, regole che evolveranno sino al decreto sinodale *In nomine Domini* (1059), che avrebbe completamente sottratto la scelta del vescovo di Roma alle norme che avevano avuto vigore per il primo millennio, riservandola ai *cardinales*. Il criterio enunciato allora era che «sedes apostolica cunctis in orbe terrarum praefertur ecclesiis». D'altronde già papa Nicola aveva scritto nell'865 all'imperatore bizantino che «suscepit ergo ac continet in se Romana ecclesia, quod Deus universalem ecclesiam suscipere ac continere praecepit». La chiesa romana veniva dunque presentata come l'epitome di tutte le chiese²⁸.

Nel medesimo tempo la qualifica di *summus pontifex* viene riconosciuta solo al vescovo di Roma. Infine con la "Donazione di Costantino" la chiesa romana consolida e formalizza una vasta sovranità temporale²⁹.

Tuttavia, il *pluralismo* continua a esprimersi nel policentrismo della

²⁶ *Registrum epistularum*, a cura di D. NORBERG, *Corpus Christianorum. Series Latina*, cxl, p. 337 e cxl/A., p. 714 e *Gregorio Magno e il suo tempo*, Roma 1991.

²⁷ W. HARTMANN, *Zur Autorität des Papsttums im karolingischen Frankenreich*, in D.R. BAUER - R. HIESTAND (edd), *Mönchtum - Kirche - Herrschaft 750-1000*, Sigmaringen 1998, pp. 113-132.

²⁸ J. SPITERIS, *La critica bizantina del primato romano nel sec. XII*, Roma 1979.

²⁹ G. ARNALDI, *Le origini dello Stato della Chiesa*, Torino 1987 e J.-M. TILLARD, *Théologies et "dévotions" au pape depuis le Moyen-Âge. De Jean XXIII à ... Jean XXIII*, in «Cristianesimo nella Storia», XXII (2001), pp. 191-211.

dilatazione missionaria (Roma, Costantinopoli, il polo irlandese), nell'affermazione dei "riti" liturgici, nella pluralità delle lingue (progressiva affermazione dell'uso della lingua latina in Occidente, accanto a quello della lingua greca e, infine, lo slavo).

*La svolta gerarchico-feudale - il primo accentramento*³⁰

A sua volta la cultura feudale introduce nel pluralismo cristiano un'accezione della diversità come subordinazione. La dimensione "orizzontale" subisce in conseguenza di ciò una mortificazione, che tende a rivestirsi di sacralità nella misura in cui si coniuga con l'approfondirsi della distanza tra fedeli laici e fedeli chierici (*duo sunt genera christianorum*, secondo il successivo *dictum* di Graziano, a lungo attribuito a ... Gerolamo!) e tra vescovi-feudatari e clero. Parallelamente, la dimensione "verticale" [hierarchia] dell'unità della chiesa nella figliolanza rispetto all'unico Padre tende a prevaricare su quella "orizzontale" della fraternità.

Nella seconda metà del IX secolo si manifesta a Roma, anche in reazione al can. 28 di Calcedonia, una rivendicazione di un primato universale, favorita dalla ricostituzione dell'impero d'Occidente. È un'autorità che vuole affermarsi sia nei confronti degli altri patriarcati che nei confronti degli stessi Concili. Anche la curia del vescovo di Roma ormai tende a esercitare atti di governo al di là dei confini della chiesa locale di Roma. Frequentemente sarà la necessità di sostenere le singole chiese nei confronti delle ingerenze dei poteri secolari a richiedere interventi romani di aiuto, ma anche di ingerenza.

A partire dalle "decretali pseudo-isidoriane" si afferma l'uso di distinguere tra una *sollicitudo omnium ecclesiarum*, accreditata al vescovo di Roma a favore delle chiese contro il potere laico, e la *vocatio in partem sollicitudinis*, riconosciuta ai singoli vescovi.

L'incessante diffusione delle ordinazioni "assolute", che conferiscono il sacerdozio indipendentemente dal riferimento a una comunità cristiana malgrado il secco divieto del c. 6 di Calcedonia, costituisce un sintomo inequivoco della transizione in atto da una visione della chiesa come comunione di comunità locali a un'immagine "universale". È quasi superfluo evocare il peso avuto in questa evoluzione dal progressivo

³⁰ A. FAIVRE, *La naissance d'une hiérarchie, les premières étapes du cursus clérical*, Paris 1977.

estraniamento tra Roma e Costantinopoli; le divergenze ecclesiologiche sarebbero culminate nella rottura della comunione nel 1054.

Quando la decadenza del clero e dello stesso episcopato ha reso necessaria una riforma essa è guidata dal modello monastico cluniacense, consistente nella lotta al particolarismo, secondo il criterio formulato da Umberto da Silva Candida «in toto orbe sacerdotes hunc caput [episcopus Romanae ecclesiae] habeant, sicut omnes iudices regem». Il *Dictatus papae* (1075) sarebbe stato la grammatica della svolta gregoriana e dell'ecclesiologia "romana" del secondo millennio³¹.

Anzi il concilio di Lione del 1274, impegnato nel tentativo – vano – di ristabilire l'unità con Costantinopoli, perfeziona e esaspera la relazione della chiesa romana con le altre chiese affermando nella professione di fede proposta agli Orientali che "ecclesiam Romanam summum et plenum primatum et principatum super universam ecclesiam catholicam obtinere", formulazione ripresa nel 1870 dal Vaticano I.

La stagione del governo oligarchico-concistoriale

Nel XII secolo è cruciale il rinnovamento epocale introdotto da Tommaso d'Aquino quando abbandona i parametri culturali alto-medievali e coniuga coraggiosamente la rivelazione cristiana con la filosofia aristotelica³². Si apre una stagione di profonda simbiosi tra la riflessione cristiana e la cultura metafisica, al punto che più tardi sembrerà che non sia possibile pensare il cristianesimo al di fuori dell'universo metafisico. Parallelamente avviene la riscoperta del diritto romano, che feconda i progetti politici germanici di un impero cristiano universale e dilata lo spazio occupato nella Chiesa dalla dimensione giuridica.

La verità, piuttosto che come persona del Cristo, è sempre più concepita come un complesso organico, astratto e atemporale di concetti. La prospettiva biblica, per cui la verità cristiana è il mistero trinitario rivelato nella persona di Gesù di Nazareth – un mistero inesauribile, da cui ogni generazione e ogni cultura estrae cose vecchie e cose nuove – passa in secondo piano. La verità come insieme di formulazioni dogmatiche univoche tende a divenire la misura definitiva della comunione.

L'unità è il modello dell'umanità e del cristianesimo, mentre la diver-

³¹ G.F. LYTLE (ed), *Reform and Authority in the Medieval and Reformation Church*, Washington 1981.

³² M.-D. CHENU, *Une école de théologie "le Saulchoir"*, Paris 1985.

sità è effetto del peccato. Sempre più frequentemente l'exasperazione di una concezione insensibile sia alla centralità della comunità eucaristica che all'identità culturale delle diverse aree, ha esaltato il modello del "capo", azzerando lo spazio e il riferimento all'azione dello Spirito. La ricerca della certezza e della stabilità nella struttura delle chiese e nella loro vita concreta è difficilmente componibile col riconoscimento dell'imprevedibile soffio dello Spirito e con la correlativa dinamica dei carismi.

L'introduzione della distinzione tra ambito sacramentale – *ordo* – e un ambito giuridico-istituzionale – *iurisdictio* – sottolinea e formalizza la transizione della concezione della chiesa da un'impostazione locale e orizzontale a una "universale" e verticale. È una distinzione che, mentre apparentemente introduce un chiarimento, di fatto suppone una separazione tra la dimensione sacramentale e la dimensione di esercizio dell'autorità dell'ordinamento ecclesiastico. Rapidamente si diffonde l'uso di ottenere il potere di giurisdizione senza aver ricevuto né il sacerdozio né l'episcopato³³.

L'autorità romana, fondata sulla cristologia "capitale" – che esalta il Cristo come *caput* –, richiede per essere adeguatamente esercitata la realizzazione di una serie di novità. I *cardinales*, ritenuti presto "successori degli apostoli", acquistano a Roma un rilievo unico sia in ordine alla scelta del vescovo che come *pars corporis papae* in vista del governo temporale, ma anche di interventi sulle altre chiese (*legati*). Assume una fisionomia istituzionale la riunione dei cardinali presenti a Roma, i quali esaminano, discutono e decidono con il papa nel "Concistoro" le *causae maiores* spirituali e politiche della chiesa universale³⁴.

L'appellativo di *vicarius Christi* da sempre usato per i vescovi, dal XII secolo è riservato in modo via via esclusivo al vescovo di Roma, acquisendo una valenza istituzionale³⁵.

Con le *Decretali* – raccolte poi nel *Decretum Gratiani* – l'antica prassi, secondo la quale venivano raccolte le decisioni di interesse generale dei Padri o di singoli vescovi, conosce un'evoluzione che attribuisce autorevolezza e, infine, normatività solo alle decisioni romane o da Roma convalidate. Un impulso considerevole alla concezione "vertica-

³³ G. ALBERIGO, *La Jurisdiction. Remarques sur un terme ambigu*, in «Irénikon», XLIX (1976), pp. 167-180.

³⁴ G. ALBERIGO, *Cardinalato e collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo*, Firenze 1969.

³⁵ M. MACCARRONE, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma 1952 e Y. CONGAR, *Titres donnés au Pape del 1972 ora in Droit ancien*, cit..

le” della chiesa è espresso dalla formazione e dal successo degli “Ordini” religiosi, guidati e organizzati intorno alla personalità carismatica del Fondatore e dei “generali”, suoi successori. Il conflitto tra l’autorità dei vescovi e quello degli Ordini diviene presto una costante del cattolicesimo³⁶.

Il policentrismo radicato nella tradizione del primo millennio resiste tuttavia tenacemente: i decreti dei concili generali, avallati dal papa, hanno bisogno dell’autorevolezza delle *Universitates studiorum* per trovare applicazione in seno alla Cristianità³⁷.

Il complesso malessere che serpeggia nella Cristianità tardo-medievale e soprattutto nei suoi vertici si manifesta prima nell’“esilio” avignone, poi nell’esasperazione del sistema fiscale che fa capo al papato e nella corruzione che vi si insinua e, infine, esplose al massimo livello istituzionale con la contrapposizione di due e tre papi. Il prestigio del papato è tale che lo scisma scuote dalle fondamenta sia la Chiesa d’Occidente che la Cristianità. La memoria storica della fecondità dei concili e l’iniziativa dell’imperatore Sigismondo evocano il concilio generale che si svolge a Costanza e avvia il risanamento istituzionale.

Malgrado tutto ciò e la successiva celebrazione delle assemblee di Basilea e di Ferrara-Firenze il papato romano non appena ricostituito sceglie un’attitudine di distanza e, poi, di polemica con l’istituzione conciliare. Eugenio IV preferisce polemizzare con il concilio mettendo in guardia i principi della Cristianità dal rischio di un “contagio” assembleare nei loro regni. Da parte sua il concilio d’unione professa nella *Laetentur coeli* «sanctam apostolicam sedem et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum».

Il teologo domenicano Torquemada si incarica di elaborare a metà del XV secolo con la sua *Summa de Ecclesia* le linee dottrinali della strutturazione della Chiesa come una monarchia³⁸. L’istituzione dell’Inquisizione è *in nuce* una delle espressioni di questa nuova stagione e uno dei fattori dell’esercizio di un potere accentrato e superiore a ogni controllo.

L’accresciuta autorità del papato³⁹ non appare in grado di frenare la

³⁶ Su tutta questa problematica è un classico M. PACAUT, *La théocratie. L’église et le pouvoir au moyen-âge*, Paris 1957.

³⁷ *Le istituzioni ecclesiastiche della “societas christiana” dei secoli XI e XII. Papato, cardinalato ed episcopato*, Milano 1974.

³⁸ T.M. IZBICKI, *Cajetan’s Attack on Parallels between Church and State*, in «Cristianesimo nella Storia», XX (1999), pp. 81-89.

³⁹ P. PRODI, *Il Sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982.

decadenza ecclesiastica che alimenta una diffusa inquietudine e discredita i vertici romani della Chiesa. Tuttavia nessuno aveva saputo prevedere quanto consenso potessero raccogliere le critiche e la reazione di Martin Lutero. Anche Melantone scrive un *De potestate et primatu Papae* (1537). La stessa diffidente reazione romana nei confronti della richiesta di un concilio di riforma e, poi, la lentezza del papato nel reagire alla “protesta” hanno offerto a Lutero una conferma della crisi e della debolezza del centro della chiesa.

Molto presto la polemica luterana si accentra sull’“anticristo” di Roma e si impegna a demolirne le stesse basi dalla autenticità del passo “petrino” dell’evangelo secondo Matteo 16, 18-19 sino al consenso dei poteri politici. È noto che il concilio, finalmente celebrato a Trento con il consenso di Paolo III, non poté che subire la divisione del cristianesimo occidentale ormai in atto. Peraltro la grande maggioranza dei padri conciliari rifiutò di prendere neppure in considerazione una serie di proposizioni sul papato, sul primato del papa e sul suo potere come origine di ogni autorità nella chiesa⁴⁰.

Concluso il Tridentino, il papato – sconfitta una linea alternativa che avrebbe voluto una ripresa del cattolicesimo a partire dalle chiese locali – ha guidato energicamente la “controriforma” con una serie di papi di elevato impegno spirituale e di orientamento autoritario e accentratore. In nome del concilio appena concluso e con lo scopo di reagire al protestantesimo Roma ha introdotto una serie inaudita di novità, consistenti in strumenti idonei a esercitare iniziativa e controllo. La *Professio fidei*, il *Catechismo*, il *Messale* sono stati fattori decisivi per la “romanizzazione” del cattolicesimo insieme all’Inquisizione, all’Indice dei libri proibiti e alle responsabilità ecclesiastiche, molto più ampie che per il passato, affidate ai Nunzi, non più solo rappresentanti del Sommo Pontefice come sovrano, ma anche del Papa come vertice della Chiesa.

Anche il confronto con i potenti sovrani degli stati moderni ha indotto il papato a una speculare forma di assolutismo. La prassi di governo del papa con il Concistoro declina rapidamente nella seconda metà del XVI secolo: l’insofferenza dei pontefici e la debolezza dei cardinali, condizionati dalle fedeltà politiche, minano un assetto istituzionale plurisecolare. Le cruciali competenze per la scelta dei vescovi e per le decisioni politiche relative agli Stati della Chiesa sfuggono ogni giorno di

⁴⁰ I. JERICÓ BERMEJO, *La definición del Summo Pontífice sin el concilio general como regla de fe. Según Juan de la Peña (1559)*, in «Scriptorium Victoriense», XLIV (1997), pp. 93-156.

più al Concistoro; i papi preferiscono elaborare le decisioni in singoli gruppi di lavoro *ad hoc* di loro completa fiducia.

A loro volta le grandi scoperte geografiche aprono immense possibilità “missionarie” che sembrano esigere per se stesse responsabilità e iniziative centralizzate.

Il Papato monarchico - la seconda centralizzazione

Quando Sisto V riforma audacemente la Curia Romana istituendo una serie di “Congregazioni” stabili, cioè piccoli gruppi di cardinali, con una competenza geograficamente universale e delimitata per argomenti, dà l'impressione di introdurre una razionalizzazione. In effetti si tratta di un atto che apre una stagione del papato romano caratterizzata da una personalizzazione analoga solo a quella dei massimi sovrani assoluti.

D'ora in avanti il papa appare *legibus solutus*; sembrava che si fosse realizzata la massima deformazione denunciata meno di un secolo prima dal *Consilium de emendanda ecclesia*: che la volontà del papa fosse legge. Sarà un teologo della Compagnia di Gesù – caratterizzata proprio dell'obbedienza al papa – Roberto Bellarmino a elaborare una concezione della chiesa coerente con la condizione del vescovo di Roma al vertice della piramide. Si apre la fase che un altro teologo avrebbe indicata come della *gerarcologia*. Con la distinzione tra una chiesa *docens* e una chiesa *discens* si tende a formalizzare una responsabilità di governo della gerarchia [il vocabolo è divenuto nome proprio] ecclesiastica, che si esercita piuttosto *sulla* chiesa e non più *nella* chiesa.

Vero è che in questo periodo il carattere onnivoro delle monarchie assolute insidia la libertà e l'autonomia delle chiese locali che trovano proprio nella forte autorità romana un appoggio e una difesa.

L'universalità – più volontaristica che effettiva – del papato trova un nuovo strumento coerente nelle “lettere encicliche” che, a partire da Gregorio XVI, diventano il mezzo abituale per l'esercizio da parte del papa non solo del potere di giurisdizione, ma anche del potere di insegnamento. È proprio papa Gregorio che con l'enciclica programmatica *Mirari vos* indica la nuova strategia del papato: il ricorso alla lotta – tralasciare *indulgentiam benignitatis* e, in forza della divina autorità ricevuta, *virga compescere* – nei confronti di quanti minacciano la chiesa⁴¹.

⁴¹ G. ALBERIGO, *Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980)*, in «Cristianesimo nella Storia», II (1981), pp. 487-521.

Verso la conclusione del XIX secolo nel giro di pochi mesi da un lato un nuovo concilio – celebrato nella basilica Vaticana – riconosce solennemente al papa le prerogative dell'infallibilità *ex cathedra* e del primato, da un altro lato il papato romano perde gli ultimi frammenti del fatisciente potere temporale. Non avendo trovato la lungimiranza e il coraggio di liberarsi del peso della sovranità temporale, Pio IX si auto-proclama “prigioniero” nel complesso del Vaticano.

Con Leone XIII si avvia un recupero del prestigio del papato. Pio X imposta una riforma della Curia romana, intuendo quanto essa fosse divenuta una realtà potente, capace di costituire un interlocutore scomodo per lo stesso pontefice, soprattutto nella realtà della Congregazione del S. Uffizio e in quella di Propaganda fide.

Nel 1917 viene a maturazione un'altra iniziativa finalizzata al governo universale del cattolicesimo: viene promulgato il *Codex iuris canonici*, che contiene le norme giuridiche per tutte le chiese cattoliche dell'Occidente. Viene così sostituito il sistema normativo fondato sulla tradizione e sulla giurisprudenza, che aveva avuto vigore per diciannove secoli. L'uniformizzazione perseguita da Roma dopo il Tridentino conosceva così uno scatto qualitativo⁴².

Appare sconcertante che l'affermazione della democrazia politica in luogo dei sistemi autocratici nelle aree dove il cattolicesimo era presente non abbia indotto il pontificato romano a adeguamenti, come era avvenuto in occasione di altri precedenti grandi mutamenti culturali. Almeno sino agli anni '40 del XX secolo si assiste invece a un'aspra polemica nei confronti della democrazia. Anzi nei riguardi di qualsiasi proposta di assimilazione del metodo democratico all'interno della chiesa si oppone un'intransigente appello al “diritto divino” della struttura ecclesiastica⁴³.

L'analogia con l'assetto degli stati dell'Europa contemporanea ispirò piuttosto la tesi teologica che attribuiva alla chiesa cattolica romana la qualifica di *societas perfecta*, nel senso di una realtà sociale completamente autosufficiente⁴⁴. Nel 1943 una enciclica di Pio XII arrogava al

⁴² S. KUTTNER, *Il Codice di diritto canonico nella storia*, Roma 1967.

⁴³ G. ALBERIGO, *Ecclesiologia e Democrazia. Convergenze e divergenze*, in «Concilium», XXVIII (1992/5), pp. 735-750 e J. BAUBEROT - J. FAMEREE - R.T. GREENACRE - J. GUEIT (edd), *Démocratie dans les Églises*, Bruxelles 1999.

⁴⁴ T.M. PARKER, *The Medieval Origins of the Idea of the Church as a “Societas Perfecta”*, in *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, Louvain 1961, pp. 23-31; *The Idea of the Church as “Unus homo perfectus” and its Bearing on the Medieval Theory of Sovereignty*, *ibidem*, pp. 32-49 e P. GRANFIELD, *Nascita e declino della “Societas Perfecta”*, in «Concilium», XVIII (1982), pp. 955-964. A proposito di questa problematica resta suggestivo il

pontefice romano la qualità di “fonte” dell’autorità e dei poteri dei vescovi. Paradossalmente, quanto aveva sostenuto il cancelliere Bismark dopo il concilio Vaticano I trovava in papa Pacelli un riscontro. La chiesa cattolica assomigliava a una immensa parrocchia con il papa come parroco universale ...⁴⁵

L’incessante processo di accentramento delle decisioni e, parallelamente, la dilatazione smisurata delle *causae maiores* hanno imposto al papato l’onere di una quantità di decisioni di gran lunga superiori alle forze personali di un papa. Ne è conseguita una deriva sempre maggiore degli spazi decisionali – e non esecutivi – coperti non più dal Papa, ma dalla Curia o da singoli Collaboratori⁴⁶.

Verso nuovi equilibri?

Quando inattesa Giovanni XXIII convoca un nuovo concilio – il Vaticano II – è opinione diffusa che esso avrebbe avallato la vigente concezione della chiesa e l’assoluta superiorità su di essa del papa⁴⁷.

Malgrado incertezze e contraddizioni, il nuovo concilio esprime invece una visione della chiesa dominata dalla dimensione di comunione, relegando in secondo piano l’aspetto giuridico-istituzionale tanto maggiorato nei secoli post-tridentini. Il fatto stesso della celebrazione di un nuovo concilio, malgrado le prerogative primaziali e di infallibilità del pontefice romano, e la decisione di Giovanni XXIII di responsabilizzare l’episcopato per la scelta degli argomenti da trattare e per l’impostazione delle decisioni erano segnali di un orientamento a superare la personalizzazione del pontificato e l’accentramento nella vita della chiesa.

In particolare il Vaticano II ha riconosciuto la natura sacramentale della consacrazione di ogni nuovo vescovo, che implica l’attribuzione dell’autorità liturgica, disciplinare e di insegnamento, indipendentemente dal papa. Inoltre il concilio ha messo l’accento sulla struttura “collegiale” dell’episcopato cattolico, prevedendo esplicitamente sia una mo-

saggio di J.B. SÄGMÜLLER, *Die Idee von der Kirche als Imperium Romanum im kanonischen Recht*, in «Theologische Quartalschrift», LXXX (1898), pp. 50-80.

⁴⁵ J.M. TILLARD, *L’évêque de Rome*, Paris 1984 e A. RICCARDI, *Il potere del papa*, Roma-Bari 1988.

⁴⁶ G. ALBERIGO - A. RICCARDI (edd), *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo*, Bari-Roma 1990.

⁴⁷ G. ALBERIGO, *The Authority of the Church in the Documents of Vatican I and Vatican II*, in «Journal of Ecumenical Studies», XIX (1982), pp. 119-145.

dalità “personale” che una distinta modalità “collegiale” della suprema autorità nella chiesa.

Il *Synodus episcoporum* creato da Paolo VI avrebbe voluto essere una realizzazione, sia pure embrionale e timida, di responsabilità collegiale. I limiti di questa esperienza, ormai generalmente ammessi: rappresentatività carente e irrilevanza delle conclusioni “consultive” hanno messo in evidenza la difficoltà per il cattolicesimo di superare in modo soddisfacente e convincente la lunga fase “monarchica”⁴⁸.

Nella medesima direzione si collocava il superamento da parte del Vaticano II dell’intransigenza cattolica verso le prospettive di una riunificazione dei cristiani e verso il movimento ecumenico. Ciò implicava anzitutto il riconoscimento – formalizzato da Paolo VI e reiterato da Giovanni Paolo II – che il papato costituisca il massimo ostacolo sulla via dell’unità tra i cristiani e che esso sia suscettibile di modifiche.

A sua volta l’esperienza conciliare ha favorito e accelerato la costituzione ovunque delle Conferenze episcopali, cioè di organi collegiali tra i vescovi dei medesimi territori⁴⁹. Si è affacciata così nuovamente in seno al cattolicesimo la multipolarità, enunciata nel rilievo del principio di sussidiarietà.

L’area problematica relativa alla guida della chiesa cristiana appare singolarmente ampia e complessa.

L’allungamento della durata della vita, che il Vaticano II aveva tematizzato fissando a 75 anni il limite per i vescovi, pone lo scottante problema della durata dei pontificati, soprattutto se il servizio papale continuasse a essere esercitato in una condizione di esclusiva (e massacrante) responsabilità individuale.

L’alternativa di una condivisione di responsabilità in seno al collegio episcopale – che trova incerti esempi nei sinodi patriarcali in atto nelle chiese ortodosse orientali (soprattutto a Costantinopoli e a Mosca) – non è stata ancora soddisfacentemente configurata in relazione all’attuale situazione multiculturale del cristianesimo. Appare chiaro che il livello le-

⁴⁸ G. ALBERIGO, *Il Sinodo dei Vescovi e la struttura del governo centrale della Chiesa*, in «Idoc Doss.», 67/7, pp. 10, ripubbl. in *Questitalia*, Venezia 1967, pp. 7-18 e *Istituzioni per la comunione tra l’episcopato universale e il vescovo di Roma*, in «Cristianesimo nella Storia», II (1981), pp. 235-266. Più recentemente J. PALARD (ed), *Le gouvernement de l’Église catholique. Synodes et exercice du Pouvoir*, Paris 1997. Di scarso interesse invece il fascicolo monografico *Le pouvoir dans l’Église*, in «Pouvoirs», XVII (1981).

⁴⁹ G. FELICIANI, *Le Conferenze episcopali*, Bologna 1974 e H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCIA Y GARCIA (edd), *Natura e futuro della Conferenze episcopali*, Bologna 1988.

gislativo dei grandi orientamenti generali dovrebbe essere affidato a un organo conciliare distinto e altro rispetto a quello – molto ristretto e comprendente sempre il vescovo di Roma – responsabile delle decisioni operative, dalla scelta dei nuovi vescovi (o dalla convalida delle scelte operate localmente) sino alle numerose decisioni richieste dalle circostanze.

Queste ipotesi coinvolgerebbero un ripensamento della fisionomia della Curia, che dovrebbe essere sollevata dall'attuale supplenza alle oggettive insufficienze personali del papa e potrebbe essere alleggerita e efficacemente dislocata – a seconda delle competenze – nelle diverse aree geografiche. D'altronde la costituzione di conferenze episcopali continentali o sub-continentali e la celebrazione di sinodi continentali è già un indizio della necessità che sia riconosciuto spazio a una molteplicità di poli in relazione a culture, condizioni sociali e livelli di vita cristiana diversi. L'unità cristiana riceverebbe un impulso dal confronto e dalla complementarità tra diverse esperienze di fede⁵⁰.

Infine, è innegabile che, comunque sia configurato il servizio di guida della comunione delle comunità cristiane, non potrà essere ancora emarginato il problema della partecipazione dei fedeli all'elaborazione delle decisioni che li riguardano: *quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*⁵¹. Di pari importanza è il problema della verifica – e, eventualmente, della sanzione – delle responsabilità di chi prende decisioni. Il clima di irresponsabilità è il *test* dei regimi assoluti.

* * *

Un excursus rapido e sommario come questo non può concludersi senza la menzione delle dimensioni della vita istituzionale della chiesa che non sono mediate dal “governo” in nessuna delle forme che ha assunto lungo la storia. In tutte le epoche il consenso dei fedeli e delle comunità – oppure, all'opposto, il loro dissenso – ha avuto effetti di grande portata. Basti evocare il canone biblico, che nessuna autorità ha mai sancito; analogamente il *Decretum Gratiani* ha costituito la base della disciplina per almeno otto secoli senza alcun avallo ufficiale.

⁵⁰ Per una strutturazione ecumenica delle Chiese, in «Concilium», XXXVII (2001/3).

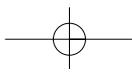
⁵¹ Y. CONGAR, *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet* del 1958 e *La “réception” comme réalité ecclésiologique* del 1972, entrambi riediti in *Droit ancien*, cit. e H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCIA Y GARCIA (edd), *La recepción y la comunión entre las iglesias*, Salamanca 1998.

Nel tardo medioevo l'unione tra Oriente e Occidente, sancita solennemente al concilio di Lione e poi a quello di Firenze, è rimasta lettera morta per carenza di consenso. Molto più recentemente la mancanza di consenso ha colpito atti di notevole rilievo come il superamento della "guerra giusta", dettato dall'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, e il divieto dei mezzi anticoncezionali in *Humanae vitae* da parte di Paolo VI.

Sono solo alcuni esempi che relativizzano tutta la secolare e aggrovigliata problematica del governo nella chiesa.

Pur senza problematizzare in questa sede il fondamento nel diritto divino dell'esistenza di organi di governo nella chiesa, è chiaro che essi hanno assunto forme anche molto diverse lungo la storia. Sarebbe arduo sostenere che tali variazioni siano collocabili su un unico itinerario dall'implicito verso l'esplicito. Mi sembra piuttosto che si sia in presenza di forme anche marcatamente diverse – ancorché non necessariamente contraddittorie – che rispondevano a contesti culturali e sociali diversi. L'analisi diacronica mette di fronte a una accentuata variabilità, determinata sia da evoluzioni interne alla chiesa che da modificazioni del contesto sociale e politico. Variabilità messa bene a fuoco dall'antica distinzione tra *status ecclesiae* e *statuta ecclesiae*⁵².

⁵² Y. CONGAR, "Status Ecclesiae", in «Studia Gratiana», XV (1972), pp. 1-31.



BIBLIOGRAFIA DI GIUSEPPE ALBERIGO
a cura dell'Istituto per le Scienze Religiose - Bologna

Per le Sigle si fa riferimento al "Abkürzungsverzeichnis" della "Theologische Realenzyklopädie", Berlin 1994. Le traduzioni sono indicate di seguito all'originale. Nell'indicazione delle Recensioni sono stati omissi i giornali quotidiani, i periodici di informazione e le emissioni radio-televisive.

1956-1957

1. *Cataloghi dei partecipanti al Concilio di Trento editi durante il medesimo*, RSCI, 10 (1956), pp. 345-373 e 11 (1957), pp. 49-94
2. rec. P. Paschini, *Tre illustri prelati del Rinascimento. Ermolao Barbaro, Adriano Castellesi, Giovanni Grimani*, Roma 1957, RSI, 69 (1957), pp. 283-288
3. rec. Arsenio d'Ascoli, *La predicazione dei Cappuccini nel Cinquecento in Italia*, Loreto 1956, RSCI, 11 (1957), pp. 265-269
4. *Cronaca. Il Convegno a Trento del decennio della Rivista* (1956), RSCI, 10 (1956), pp. 448-451

1958

5. *Studi e problemi relativi all'applicazione del Concilio di Trento in Italia (1945-1958)*, RSI, 70 (1958), pp. 239-298
6. *Un informatore senese al Concilio di Trento (1551-1552)*, RSCI, 12 (1958), pp. 173-201

1959

7. *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)*, Firenze 1959, pp. XVII+500
Recensioni: 1959 HispSac: Gaztambide; 1960 AHSJ: Battlori; RSI: Jedin; CATH: Stakemeier; AFH: Pratesi; Aevum: Raponi; REDC: Tellechea; Brot: D.M.; LusSac: Maurício; Studium: Brezzi; 1961 RSCI: Paschini; EHR: Evennett; TRev: Rogger; AHR: Ryan; Gr: Villoslada; ZKG: Gieraths; MThZ: Tüchle; NRTh: Mols; BSSV: Tramontin; Annales: Mahn-Lot; 1962 RHE: Fonzi; BThAM: Vandenbroucke; ARG: Franzen; 1963 JEH: Hankey; 1964 RH: Delumeau; CivCat: Dejaifve
8. *La Riforma protestante*, Milano 1959, pp. 261
La Reforma protestante, Mexico 1961
Recensioni: 1959 StVald: Hugon; Biblion: Nicolini; 1960 RHE: R.A.; Studium: Marcocchi; CivCat: A.Martini; Hum(B): Agnoletto; BHR: Dufour; 1966 Protest.: Scudieri
9. *Orientamenti bibliografici*, app. all'ed. it. di R. Mousnier, *Il XVI e XVII secolo* (Storia gen. della civiltà, 4), Firenze 1959, pp. 515-549

- 10 rec. R. De Simone, *Tre anni decisivi di storia valdese. Missioni, repressione e tolleranza nelle valli piemontesi dal 1559 al 1561*, Roma 1958, RSCI, 13 (1959), pp. 433-442

1960

11. *Note in margine a uno studio sulla partecipazione dei vescovi italiani al primo periodo del Concilio di Trento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova 1960, pp. 61-72
12. A. Casadei, *Lettere del Cardinale Gaspero Contarini durante la sua legazione di Bologna (1542)*, ASI, (1960), pp. 77-130 e 220-285, a cura di G[iuseppe] A[lberigo]

1961

13. *La libertà di giudizio nelle discussioni tridentine*, in *Autorité et liberté*, Bolzano 1961, pp. 27-34
14. *La Riforma in Italia nel secolo XVI*, CuSc, 1 (1961), pp. 64-70
15. rec. *Ginevra e l'Italia*, Firenze 1959, RHE 59 (1961), pp. 162-171
16. rec. P. Paschini, *Venezia e l'inquisizione romana da Giulio III a Pio IV*, Padova 1959, BHR, 23 (1961), pp. 226-229
17. *Note bibliografiche*, RSI, 73 (1961), pp. 181-183 e p. 406

1962

18. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edidit Centro di Documentazione - Istituto per le Scienze Religiose - Bologna, Curantibus J. Alberigo, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Friburgi Br. 1962, pp. XXIII+792+72
Recensionis: 1962 Asp: Milano; Laur: Sagi-Bunic; REDC: Garcí y García; HS: Martínez Díez; 1963 LusSac: C.de D.; Burg: Mansilla; CivCat: Marranzini; Etudes: Holstein; NRTh: Martin; TS: O'Connel; Studium: Marcocchi; VS: B.-D.Dupuy; VC: P.-Y.E.; Ang: Walz; OL: Dias; TThQ: Küng; ZSKg: Vasella; EThL: Philips; ZRGG: Gross; TThQ: Scheffczyk; Irénikon: D.O.R.; ED: Vodopivec; Aevum: Mariani; NAKG: W.F.D.; AKK: Mörsdorf; ScC: Rimoldi; Gr: Dumeige; BThAM: B.B.; RSR: Lavelette; WW: Clasen; TTh: Post; TG: Vermaseren; VigChr: van der Nat; ECarm: Maldi; TThK: Aalen; NTht: Bakhuizen Brink; CT: A.D.; CH: Luman; Protest: Subilia; RhpHr: Wendel; ZSSR-Kan: Merzbacher; RDrC: Bernhard; AHSI: Colpo; EHR: Evannett; ByZ: Wirth; ThRv: Schauf; 1964 JEH: Jacob; ZKTh: Felderer; ThR: Schauf; ThLit: Haendler; RHE: Aubert
19. *Introductio, Conciliorum oecumenicorum decreta*, Friburgi B. 1962, pp. XI-XVII
20. *Contributi alla storia delle confraternite dei disciplinati e della spiritualità laicale nei secc. XV e XVI*, in *Il movimento dei disciplinati nel VII centenario dal suo inizio*, Perugia 1962, pp. 1-97
21. *Diplomazia e vita della Chiesa nel XVI secolo (a proposito di recenti edizioni di nunziature)*, *Critica Storica*, 1 (1962), pp. 49-69

1963

22. *La riforma protestante*, in *Studio e insegnamento della storia*, Roma 1963, pp. 207-227
23. *Il Cinquecento religioso italiano nell'opera storica di Pio Paschini*, RSCI, 17 (1963), pp. 234-247

1964

24. *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma-Freiburg i. B.-Wien 1964, pp. 463
Recensioni: 1964 AC: Michel; AKK: Schauf; CivCatt: Dejaifve; ME: Staffa; Sem: Stickler; Testimonianze: Camaiani; 1965 Aevum: M.da Bergamo; ATG: Olivares; Critica Storica: Jedin; Gr.: Bertrams; HerdCorr; ZSchK: Quadri; EThL: Thils; RThAM: H.B.; REB: Kloppenburg; RHE: Aubert; RSPHTh: B.-D.Dupuy; Schol: Beumer; RSLR: Lanne; TTh: Pauwels; SMSR: Pincherle; TThZ: Jedin; ATG: Olivares; DigCat: Marranzini; Mulino; Ciencia y Fe; 1966 Sap: Miele; Vitasoc: Agresti; RSR: Lecler; RSCI: Stella; BG: Fransen; CHR: Peter; REDC: Barberena; 1967 EE: Iturrioz; Irén: D.H.M.
25. *Note di storia e teologia conciliare*, EThL, 40 (1964), pp. 81-103
26. *L'ecclesiologia del Concilio di Trento*, RSCI, 18 (1964), pp. 227-242

1965

27. *Le potestà episcopali nei dibattiti tridentini*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, II, Roma 1965, pp. 1-53
28. *La collegialité épiscopale selon quelques théologiens de la papauté*, in *La Collégialité épiscopale (Unam Sanctam, 52)*, Paris 1965, pp. 183-221
29. *La vocazione ecumenica del Popolo di Dio*, Hum(B), 20 (1965), pp. 1426-1440
30. *Vues nouvelles sur le Concile de Trente, à l'occasion du centenaire*, Conc(F), 7 (1965), pp. 65-79
Prospettive nuove sul concilio di Trento, Critica Storica 2 (1966) pp. 267-282
31. *Le origini della dottrina sullo Ius Divinum del Cardinalato (1053-1087)*, in *Reformata reformanda*, Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965, I, Münster 1965, pp. 39-58
32. *Albergati V., Aleandro G., Aleotti S., Alepus S., Aligeri M., Altoviti A., Amiani N. e S., Andreasi M., Aragona G., Aragona M., Archinto F., Arcimboldi G. A., Badia T., Baldovini B., Bandini Piccolomini Fr., Barba G., Barbaro D., Beccadelli L.*, DBI, I (1960)-VII (1965)
33. *Falconetti E. e Farnese A.*, in *DHGE*, 16 (1965)

1966

34. *Papa Giovanni, problema di cultura*, StCatt, 10 (1966), fasc. 63, pp. 19-22
35. *La Costituzione (Gaudium et Spes) in rapporto al magistero globale del Concilio*, in *La Chiesa nel mondo di oggi*, Firenze 1966, pp. 1-24

1967

36. *Ricerche storiche sul cardinalato*, Firenze 1967, pp. VIII+139
37. *Il Sinodo dei Vescovi e la struttura del governo centrale della Chiesa*, IDOC Doss., 7 (1967), pp. 10;
ri pubbl. in *Questitalia*, Venezia 1967, pp. 7-18
38. *Caterina da Bologna dall'agiografia alla storia religiosa*, Atti e memorie della Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna, n.s., 15-16 (1963-1965) [Bologna 1967], pp. 1-19
39. *Il cardinalato in una Decretale di Innocenzo III*, in *Studi in onore di A. Pincherle*, SMSR, 1 (1967), pp. 38-52
40. *Prospettive dell'ecclesiologia cattolica dopo il Vaticano II*, RSLR, 3 (1967), pp. 81-98
41. *Carlo Borromeo come modello di vescovo nella Chiesa post-tridentina*, RSI, 79 (1967), pp. 1031-1052
42. *Delio Cantimori*, RSCI, 21 (1967), pp. 289-292
43. *Il Concilio Vaticano II: la preparazione e la prima sessione. Brevi note in margine alla cronaca I*, CuSc, 22 (1967), pp. 90-98

1968

44. *Katholische Reform und Gegenreformation*, in SM, II, Freiburg 1968, pp. 1078-1107 (in collab. con P.G. Camaiani)
Riforma cattolica e controriforma, in SM, Brescia 1977, pp. 38-69
45. *Il Concilio Vaticano II. Brevi note in margine alla cronaca II*, CuSc, 25 (1968), pp. 117-127
46. *Il Concilio Vaticano II: III e IV sessione. Brevi note in margine alla cronaca III*, CuSc, 28 (1968), pp. 99-117
47. *Popolo di Dio e Chiesa locale*, Testimonianze, 11 (1968), pp. 400-423
48. *Flagellants*, in DHGE, 17 (1968), Coll. 327-337

1969

49. *Cardinalato e collegialità. Studi sull'Ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo*, Firenze 1969, pp. VIII+220
Recensioni: 1969 Irén.: T.S.; JC: Tejero; 1970 RSPHTh: Congar; Studium: Chiocchetta; EThL: Philips; DT: Molinari; DA: Stürner; AHP: Fois; CivCatt: Marranzini; StMon: Pifarré; 1971 REJ PrOrCh: P.T.; TS: Gratsch; Anton: Spätling; ZRGG: Müller; QFIAB:H.E.; RET: Capánaga; RSR: Lecler; Salm: Domínguez del Val; Jurist: Peter; AHR: Hilligarth; 1972 RH: Pacaut; Spec: Tierney; RQ: Spätling; RTP: Auw; ZSRG.K: Ganzer; ZKG: Gessel; ALW: S.A.; EstLul: G.P.; EHR: Zacour; 1973 NRTh: Chantraine; REDC: Rodriguez; HJ: Kölmel; HZ: Landau
50. *Piramide di potere o forma collegiale di governo*, in *Crisi del potere nella Chiesa e risveglio comunitario*, Milano 1969, pp. 135-157

51. *Il Vaticano II dieci anni dopo*, Servitium, 3 (1969), pp. 811-826
 52. *Rappresentatività e partecipazione nella Chiesa locale*, Studi Pastoral, 2 (1969), pp. 173-199

1970

53. *Il popolo di Dio e la pace*, Hum(B), 25 (1970), pp. 295-326
 54. *Una cum patribus. La formula conclusiva delle decisioni del Vaticano II*, in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr G.Philips*, Gembloux 1970, pp. 291-319
 55. *Nuove frontiere della storia della Chiesa?*, Conc(I), 7 (1970), pp. 82-102
Neue Grenzen der Kirchengeschichte?, Conc(D)
Nieuwe grenzen voor de kerkgeschiedenis?, Conc(N), pp. 62-81
 56. *La Chiesa come mistero e come popolo di Dio*, Rimini 1970
 57. *Il Congresso di Bruxelles sull'avvenire della Chiesa*, Lettere, 70, nov.-dic. 1970, pp. 1-14

1971

58. *Una costituzione per la Chiesa?*, Hum(B), 26 (1971), pp. 1-21
Une constitution pour l'Église?, Esprit, 39 (1971), pp. 195-206
Ein Grundgesetz der Kirche?, Orien., 35 (1971), pp. 85-90
Una constitució per a l'Església?, Documents d'Esglesia, 6 (1971), pp. 927-939
Una costituzione per la Chiesa?, IDOC.I(R), 2 (1971), pp. 40-44
 59. *Una chiesa dello spirito o una chiesa della legge?*, in *Il popolo di Dio al Sinodo*, Milano 1971, pp. 269-286
 60. *È in gioco l'essere stesso della Chiesa*, Lettere, magg.-giugno 1971, pp. 1-5
 61. *Una legge costituzionale per la Chiesa: garanzia di restaurazione*, Conc(I), 6 (1971), pp. 179-197
Une loi constitutionnelle pour l'Église: garantie de la restauration, Conc(F), pp. 135-147
Das Grundgesetz für die Kirche als Werkzeug zur Restauration, Conc(D), pp. 449-457
Een grondwet voor de kerk: waarborg voor de restauratie, Conc(N), pp. 135-151
Una ley constitucional para la Iglesia: garantía de la restauración, Conc(E), pp. 450-461

1972

62. *Problemi e indirizzi di storia religiosa lombarda (secoli XV-XVII)*, in *Problemi di Storia Religiosa Lombarda*, Como 1972, pp. 111-127
 63. *Fede nella Chiesa e fede nella storia*, intr. a H. Jedin, Chiesa della fede - Chiesa della storia, Brescia 1972 pp. VII-XV
 64. *Fede, istituzione e Lex fundamentalis nella tradizione cristiana*, in *Legge e*

- Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa, Brescia 1972, pp. 15-42
65. *Elezione - consenso - ricezione nell'esperienza cristiana*, Conc(I), 7 (1972), pp. 17-30
Élection - consensus - reception dans l'expérience chrétienne, Conc(F), pp. 7-17
Wahl - Konsens - Rezeption im christlichen Leben, Conc(D)
Keuze-instemming (consensus)-aanvaarding in de christelijke ervaring, Conc(N), pp. 5-16
Elección, consentimiento y recepción en la experiencia cristiana, Conc(E), pp. 5-17

1973

66. *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Edidit Istituto per le Scienze Religiose - Bologna, Curantibus J. Alberigo, J. A. Dossetti, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Bologna 1973³ pp. XXIV+1135+169
Recensionis: 1973 CTom: Hernandez; RHPHR: Maraval; RHE: R.A.; RDHF: Gaudemet; 1974 HZ: Bämer; ThZ: Bo Reicke; NRTh: Roisel; HS: Vives; KA: K.W.N.
 -*Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, ed. it. G. Alberigo, Bologna 1991
 -*The Decrees of the Ecumenical Councils*, ed. ingl. N.Tanner, 2 vv. London 1990
Recensionis: 1991 Gr: Dupuis; ThSt: Komonchak; Month: Kelly; 1992 NRT: Toubeau
 -*Les Conciles Oecuméniques*, ed. fr. B.Lauret, 2 vv. Paris 1994
Recensionis: 1993 ACan: Imbert; 1994 DocEp: Martelet; Irénikon: L.V.; RHD: Imbert; RevSR: Vannier; VS: Jossua; NRTh: Evrard; Etudes: Fédou; ASSR: de Andia; 1995 AnB: B.J.; EThR: Bost; IC: Le Tourneau; UnChr: P.M.; REDC: Garcia y Garcia; 1996 RHE: Simon
 -*Dekrete der ökumenischen Konzilien*, ed. ted. J.Wohlmuth 3 vv. Paderborn 1998-2002
Recensionis: 1999 SZ: Seibel; 2000 EE: Madrigal
67. *Nuove frontiere della storia della chiesa*, in Introduzione alla storia della chiesa, Brescia 1973, pp. 7-30
68. rec. Y. Congar, *L'église de S. Augustin à l'époque moderne*, RHE, 68 (1973), pp. 845-851

1974

69. *Profession de foi et doxologie dans le catholicisme des XV^e et XVI^e siècles*, Irén., 47 (1974), pp. 5-26
70. *Forma ecclesiae, nell'umanesimo cristiano, soprattutto secondo Nicolò da Cusa*, in Chiesa per il mondo. I. Saggi storico-biblici. Miscellanea teologico-pastorale nel LXX del card. Michele Pellegrino, Bologna 1974 pp. 351-375
Forma ecclesiae dans l'humanisme chrétien, en particulier chez Nicolas de Cusa, Ist. (1974) pp. 111-129

- Die forma ecclesiae im christlichen Humanismus unter besonderer Berücksichtigung des Nikolaus Cusanus*, FrZPhTh, 21 (1974), pp. 209-235
71. *Regime sinodale e Chiesa romana tra XI e XII secolo*, Critica Storica, 1 (1974), pp. 12-46
in *Le istituzioni ecclesiastiche della societas christiana dei secoli XI e XII. Papato, cardinalato ed episcopato*, Milano 1974, pp. 229-263
72. *Vie active et vie contemplative dans une expérience chrétienne du XVI^e siècle*, in *Théologie. Le service théologique dans l'église. Mélanges Y.Congar*, Paris 1974, pp. 287-321
Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo, StVen, 16 (1974), pp. 177-225

1975

73. *Constitutionis dogmaticae Lumen Gentium Synopsis historica*, a cura di G. Alberigo - F. Magistretti, Bologna 1975, pp. XXXVII+698
Recensioni: 1976 RSPHTh: Jossua; EThL: Coppens; RThL: Delhay; NThT: Broukhorst; AHP: Sullivan; TeoyVid: A.M.; AThG: I.Florez); 1977 NRT: Renard; ScTh: Rodriguez; JEH: Smith; EphMa: Sanchez; JTS: Yarnold
74. *Rinnovamento ecclesiale e servizio papale alla fine del XX secolo*, a cura di G. Alberigo - Fascicolo speciale di Conc(I), 8 (1975), pp. 183
75. *Per un papato rinnovato a servizio della chiesa*, Conc(I), 8 (1975), pp. 15-40
Pour une papauté rénovée au service de l'Église, Conc(F), pp. 7-27
Für ein zum Dienst an der Kirche erneuertes Papsttum, Conc(D), pp. 513-524
Para una renovación del papado al servicio de la Iglesia, Conc(E), pp. 141-164
Voor een vernieuwd pausschap in dienst van de kerk ten geleide, Conc(D), pp. 3-22
Para um papado renovado a serviço da Igreja, Conc(P), pp. 3-23
76. *La condanna della collaborazione dei cattolici con i partiti comunisti (1949)*, Conc(I), 11 (1975), pp. 145-158
La condamnation de communistes en 1949, Conc(F), pp. 113-123
Die Verurteilung der Kommunisten vom Jahre 1949, Conc(D), pp. 502-507
La condenación de los comunistas en 1949, Conc(E), pp. 114-122
De veroordeling van de communisten in 1949, Conc(N), pp. 96-105
A condenação dos comunistas em 1949, Conc(P), pp. 97-106
77. *La riforma del matrimonio dopo il Concilio (dibattito sui cann. 242-361 dello Schema canonum de sacramentis)* (in coll. con L. Della Torre, R. La Valle, F. Zanchini), EIC, 31 (1975), pp. 3-46

1976

78. *La Riforma Protestante. Origini e cause*, Brescia 1977, pp. 194
79. *Ermeneutica delle decisioni conciliari*, Il Regno-Doc., 5 (1976), pp. 133-135
80. *Fede, mutamenti culturali, storicità del magistero ecclesiastico*, in *Matrice cristiana. Un'alternativa*, Firenze 1976, pp. 65-86
81. *La Jurisdiction. Remarques sur un terme ambigu*, Irén., 49 (1976), pp. 167-180

234

82. *Ecumenismo cristiano nel XIII secolo?*, NRS, 60 (1976), pp. 25-44
L'oecumenisme au Moyen Âge, RHE, 71 (1976), pp. 365-391
83. *Per una storia di Lercaro*, Il Regno-att., 20 (1976), pp. 444-448

1977

84. *La pace religiosa nell'evoluzione dei tempi e nello sviluppo della vita democratica*, Il Regno-Doc., 22 (1977), pp. 117-123
 in *La revisione del Concordato alla prova*, Bologna 1977, pp. 25-42
85. *Influence de la situation italienne sur le comportement du Saint-Siège*, LV(L), 133 (1977), pp. 5-17
Influenza della situazione italiana sugli atteggiamenti della S. Sede, Il Regno-att., 22 (1977), pp. 514-517
86. *L'oecumenisme au Moyen Age*, in 1274 année charnière. Mutations et continuités, Paris 1977, pp. 319-339
87. *Autorità e potere e Papa. Sviluppo storico*, in NDT, Alba 1977, pp. 51-67 e 1096-1114

1978

88. *Decisioni dei concili ecumenici*, a cura di G. Alberigo, Torino 1978, pp.1240
Recensioni: 1981 Critica Storica: Capizzi; BeO: G.R.; 1986 AHC: Brandmüller
89. *Introduzione a Decisioni dei concili ecumenici*, Torino 1978, pp. 9-99
90. *Giovanni XXIII, Profezia nella fedeltà*, Brescia 1978, pp. 530
Recensioni: 1979 CivCatt: Caprile; Irén.: a.d.; Hum(B): Martina; 1980 SP: Sartori; Regno-att.: Guasco
91. *Una chiesa in cammino*, in Chiesa in Italia 1975-1978, Brescia 1978, pp. 46-58
92. *L'unité de l'Église dans le service de l'Église romaine et de la papauté (XIX-XX^e siècle)*, Irén., 51 (1978), pp. 46-72
93. *Römische Kirche und Papsttum im Dienst der Einheit der Kirche (11. bis 20. Jahrhundert)*, in Dienst an der Einheit, Düsseldorf 1978, pp. 46-65
94. *Notes sur un nouveau projet de Loi Fondamentale de l'Église*, RSPHT, 62 (1978), pp. 505-522
95. *For a Christian Ecumenical Council*, in Toward Vatican III. The Work That Needs to Be Done, New York 1978, pp. 57-66
Un concilio ecumenico cristiano, Conc(I), 138bis (1978), pp. 197-207
96. *Una costituzione per la restaurazione*, Conc(I), 14 (1978), pp. 185-192
Une constitution pour la restauration, Conc(F), pp. 157-162
Ein Statut im Dienste der Restauration, Conc(D), pp. 492-495
Een restauratieve grondwet, Conc(N), pp. 129-135
Uma constituição para a restauração, Conc(P), pp. 138-143
97. *Prefazione a S. Knecht*, La visione del Papa, Brescia 1978 pp. 7-10
98. *Il movimento conciliare (XIV-XV sec.) nella ricerca storica recente*, StM, 3^as. 19 (1978), pp. 913-950

1979

99. *Appunti sulla Lex ecclesiae fundamentalis*, Il Regno-Doc., 24 (1979), pp. 82-88
100. *Cristiani nella Storia*, in *La Chiesa italiana nell'oggi della fede*, Torino 1979, pp. 13-40
101. *Die Ekklesiologie des Konzils von Trient*, in *Concilium Tridentinum*, Darmstadt 1979, pp. 278-300
102. *La riforma dei Principi*, in *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea*, Bologna 1979, pp. 161-177
103. *Servire la Comunione delle chiese*, Conc(I) 15, (1979), pp. 39-68
Servir la comunión des Églises, Conc(F), pp. 27-48
Im Dienst an der Gemeinschaft der Kirchen, Conc(D), pp. 432-444
In dienst van de gemeenschap van de kerken, Conc(N), pp. 20-43
La Curia y la comunión de las Iglesias, Conc(E), pp. 27-53
104. *Premessa a La Chiesa verso il Duemila*, Brescia 1979, pp. 7-11
105. *Per un Concilio ecumenico cristiano nella prospettiva dell'unità della chiesa*, ibidem, pp. 39-74

1980

106. *Storia ecumenica della Chiesa*, a cura di R. Kottje e B. Moeller. Ed. it. a cura di G. Alberigo, 3 vv., Brescia 1980-1981
107. *Premessa a Cristianesimo nella Storia*, 1 (1980), pp. 5-7
108. *La fede cammina nella storia. Note sulla Cristianità*, in *Chiese nelle Società. Verso un superamento della cristianità*, Torino 1980, pp. 7-16
109. *Hubert Jedin (1900-1980)*, CrSt, 1(1980), pp. 273-278
110. *La riforma come criterio della storia della chiesa*, AISIG, 6 (1980), pp. 25-33
111. *L'Église devrait remettre son droit au service de sa vie*, ICI, 553 (1980), pp. 37-39

1981

112. *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia 1981, pp. 368
Recensioni: 1982 Irén.: Lanne; RSPHT: Congar; RSR: C.M.; MFCG: Haubst; RHDFE: Gaudemet; JThS: Ullmann; ThS: Morrissey; RSI: Tabacco; ST: Gaztambide; ThR: Bäumer; 1983 HJ: Black; RHE: Ourliac; AK: Müller; BThAM: J.W.; AHC: Sieben; ChH: Weakland; AHR: Kay; HZ: Meuthen; RSR: Vallin; 1984 CHR: Izbicki; EHR: Cowdrey; HJ: Kölmel; RThPh: Fraenkel; REA: Avril; Prot.: Moda; RBPhH: Pacaut; 1985 EThR: Moda; Communio: Lobato
113. *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, a cura di G. Alberigo, Bologna 1981, pp. 324
Les églises après Vatican II. Dynamisme et prospective, Actes du colloque international de Bologne 1980, Paris 1981
Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Hrsg. Y. Congar u. H. J. Pottmeyer, Düsseldorf 1982

114. *Istituzioni per la comunione tra l'episcopato universale e il vescovo di Roma*, CrSt, 2 (1981), pp. 235-266
Institutions exprimant la communion entre l'épiscopat universel et l'évêque de Rome, in *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective*, Paris 1981, pp. 259-295
Institutionen für die Gemeinschaft zwischen dem Gesamtepiskopat und dem Bischof von Rom, in *Kirchen im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, pp. 241-274
115. *I mutamenti nella struttura della chiesa*, Critica Marxista, 19 (1981), pp. 21-29
116. *Editoriale a Dov'è la Chiesa?*, Conc(I), 17 (1981), pp. 851-854 (insieme a G. Gutierrez)
Éditorial. Où en est l'Église?, Conc(F), pp. 7-9
Inleiding. Hoe staat het met de kerk?, Conc(N), pp. 5-7
Vorwort. Wo steht die Kirche heute?, Conc(D), pp. 441-442
117. *4 voci sul Concordato*, Libro aperto, 2 (1981), pp. 9-11
118. *Du Concile de Trente au tridentinisme*, Irén., 54 (1981), pp. 192-210
119. *Réforme en tant que critère de l'Histoire de l'Église*, RHE, 76 (1981), pp. 72-81
120. *Lucca e la società cristiana*, Hum(B), 36 (1981), pp. 236-238
121. *Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980)*, CrSt, 2 (1981), pp. 487-521
Del palo a la misericordia. El Magisterio en el catolicismo contemporaneo (1830-1980), Selecciones de Teologia, 22 (1983), pp. 201-216
Du bâton à la miséricorde. Le magistère catholique de 1830 à 1980, LV(L), 35 (1986), pp. 17-36
122. *Borromeo Carlo (1538-1584)*, TRE, 6 (1981), pp. 83-88
123. rec. J. W. Stieber, *Pope Eugenius IV the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire*, Leiden 1978, CrSt, 2 (1981), pp. 542-546

1982

124. *Cattolicità e Ecumenicità nel Settecento*, in *Cultura, Religione e Politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Brescia 1982, pp. 9-21
125. *The Authority of the Church in the Documents of Vatican I and Vatican II*, JES, 19 (1982), pp. 119-145
126. *Dalla uniformità liturgica del Concilio di Trento al pluralismo del Vaticano II*, RivLi, 69 (1982), pp. 604-619
127. *La Chiesa tridentina*, Religione e Scuola, 10 (1982), pp. 319-322
128. *Conferenza in occasione dell'8° centenario della nascita di San Francesco d'Assisi*, Bologna 1982, pp. 10
129. *Cristianesimo come storia e teologia confessante*, Introduzione a M. D. Chenu, Le Saulchoir. Una scuola di Teologia, Casale Monferrato 1982, pp. IX-XXX
Christianisme en tant qu'histoire et théologie confessante, in (M.-D. Chenu) *Une école de théologie le Saulchoir*, Paris 1985, pp. 9-35

130. *Sulle vie del concilio*, Lievito nel mondo, 4 (1982), pp. 6-7
 131. *Lercaro Giacomo*, in Dizionario del Movimento cattolico, II, Torino 1982, pp. 305-311
 132. rec. P. Granfield, *The papacy in Transition*, New York 1980 e J.M.R. Tillard, *L'Évêque de Rome*, Paris 1982, CrSt, 3 (1982), pp. 478-479

1983

133. *La profezia di papa Giovanni*, Bose 1983, pp. 62
 134. Cura e introduzione a L. Basso, *Scritti sul Cristianesimo*, Casale Monferrato 1983, pp. XV+277
 135. *Tempi e modi di attuazione dei concili*, Servizio della Parola, 152 (1983), pp. 28-32
 136. *Il papato nel concilio ecumenico*, Conc(I), 19 (1983), pp. 119-130
Le Pape au concile oecuménique, Conc(F), pp. 109-118
Die Rolle de Papstes auf dem ökumenischen Konzil, Conc(D), pp. 551-557
Het pausschap en het oecumenisch concilie, Conc(N), pp. 73-80
El Papado en el Concilio ecumenico, Conc(E), pp. 105-116
The Papacy in the Ecumenical Council, Conc(GB), pp. 69-75
 137. *La pace come testimonianza evangelica* [di G. Lercaro], CrSt, 4 (1983), pp. 461-470
 138. *Storia e teologia: una sfida aperta*, Concilium, 19 (1983), pp. 128-138
Histoire et théologie. Un défi ouvert, ibidem, pp. 113-122
Geschichte und Theologie: Eine offene Herausforderung, ibidem, pp. 801-807
Geschiedenis en theologie: een open uitdaging, ibidem, pp. 90-97
Historia y teologia: la persistencia de un reto, ibidem, pp. 577-588
History and Theology: An Open, ibidem, pp. 66-72
 139. *Cosa rappresenta Lutero nella coscienza cattolica contemporanea*, in Lutero nel suo e nel nostro tempo, Torino 1983, pp. 29-38
 in *In necessariis unitas*. Mélanges J. L. Leuba, Paris 1984, pp. 15-23
 140. *Lutero al di là della controversia*, CuSc, 88 (1983), pp. 80-89
Lutero, para além da controversia, Grande Sinal, 37 (1983), pp. 695-714
Lutero, para além da controversia, REB, 43 (1983), pp. 737-751
 141. rec. G. Gutierrez, *Trento: un concilio para la unión (1550-1552)*, Madrid 1981, CrSt, 4 (1983), pp. 259-260

1984

142. *Teologia fra tradizione e rinnovamento nel magistero del patriarca Roncalli*, in A. G. Roncalli. Dal Patriarcato di Venezia alla cattedra di S. Pietro, a cura di V. Branca - S. Rosso-Mazzinghi, Firenze 1984, pp. 15-28
 143. *In cammino dalla cristianità alla testimonianza di fede*, in A vent'anni dal Concilio. Prospettive teologiche e giuridiche, Palermo 1984, pp. 33-49
 144. *Il Vaticano II e la riforma della chiesa*, in Ecumenismo anni '80, Verona 1984, pp. 93-103

145. *Insegnamento della storia e libertà religiosa*, in *Quale storia insegnare, come e perché*, a cura di S. Spreafico, Bologna 1984, pp. 219-228
146. *Credo la chiesa che vive nella storia*, *Lievito nel Mondo*, 6 (1984), pp. 19-23
147. *La Chiesa Cattolica*, in *Le relazioni centro-periferia*, I, Milano 1984, pp. 195-212
148. *La storiografia confraternale e le confraternite romane*, *RSRR*, 5 (1984), pp. 30-34
149. *Bilancio e prospettive sul movimento dei Flagellanti*, in *VII centenario della morte di Raniero Fasani. Atti del convegno storico*. Perugia, 7 e 8 dicembre 1981, Perugia 1984, pp. 133-140
150. *Martin Lutero nella coscienza cattolica dopo il Vaticano II*, in *Martin Luther e il protestantesimo in Italia. Bilancio storiografico*, Milano 1984, pp. 210-222
151. *La cristianità forma necessaria del cristianesimo?*, *CrSt*, 5 (1984), pp. 29-32
152. *Egemonia istituzionale nella cristianità?*, *CrSt*, 5 (1984), pp. 48-68
Hégémonie institutionnelle dans la chrétienté?, in *La chrétienté en débat. Histoire, formes et problèmes actuels*, Paris 1984, pp. 27-44
153. *Christentum und Geschichte in II. Vatikanum*, in *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Freiburg 1984, pp. 143-158
Cristianesimo e storia nel Vaticano II, *CrSt*, 5 (1984), pp. 577-592
Christentum und Geschichte in II. Vatikanum, in *Theologische Jahrbuch*, Leipzig 1987, pp. 79-91
154. *... i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano. 1. Il punto di vista dello storico*, *Religione e Scuola*, 13 (1984), pp. 146-149
155. *Il popolo di Dio nell'esperienza di fede*, *Conc(I)*, 20 (1984), pp. 52-70
Le peuple de Dieu dans l'expérience de foi, *Conc(F)*, pp. 43-59
Das Volk Gottes in der Glaubenserfahrung, *Conc(D)*, pp. 458-468
Het wolk Gods in de gelovige ervaring, *Conc(N)*, pp. 31-43
El pueblo de Dios en la experiencia de la fe, *Conc(E)*, pp. 353-370
The People of God (le popolo di Dio) in the Experience of Faith, *Conc(GB)*, pp. 24-34
156. *L'allocuzione Gaudet Mater Ecclesia di Giovanni XXIII (11 ottobre 1962). Formazione, contenuto e fortuna della allocuzione*, in *Fede Tradizione e Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, pp. 187-222
Recensioni: 1985 CHR: O'Malley; ASSR: Fouilloux
157. *L'esperienza conciliare di un vescovo*, in *Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro. Per la forza dello Spirito*, Bologna 1984, pp. 7-62
158. *Carlo Borromeo in prospettiva storica*, *CuSc*, 92 (1984), pp. 99-107
159. *Giberti Gian Matteo*, *TRE*, 13 (1984), pp. 257-261

1985

160. *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, [con H. Jedin] Brescia 1985, pp. 99-189
161. *Giovanni XXIII. Il concilio della speranza*, Intr. e note con A. Alberigo, Padova 1985, pp. 338

162. *Il Vaticano II e la Chiesa*, a cura di G. Alberigo e J.-P. Jossua, Brescia 1985, pp. 472
Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Hrsg. von G. Alberigo, H. J. Pottmeyer u. J.-P. Jossua, Düsseldorf 1986
La recepción del Vaticano II, ed. G. Alberigo, J.-P. Jossua, Madrid 1987, pp. 413
La réception de Vatican II, ed. G. Alberigo et J.-P. Jossua, Paris 1985, pp. 465
The reception of Vatican II, ed. G. Alberigo, J.-P. Jossua and J. A. Komonchak, Washington DC 1987, pp. X+363
163. *La condizione cristiana dopo il Vaticano II*, ibidem, pp. 9-40
164. *Nodi storici della riforma luterana*, in *Lutero nel suo e nel nostro tempo*, Quaderni della Fondazione S. Carlo, n.s., 8/9 (1985), pp. 5-18
165. *L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino*, CrSt, 6 (1985), pp. 71-91
166. *Una nuova pace costantiniana?*, in *Religione e politica negli anni '80*, Casale Monferrato 1985, pp. 205-208
167. *Dinamiche religiose del Cinquecento italiano tra Riforma, Riforma cattolica, Controriforma*, CrSt, 6 (1985), pp. 543-560
168. *Die Rezeption der großen christlichen Überlieferung durch das Zweite Vatikanische Konzil*, in *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Hrsg. W. Löser, K. Lehmann, M. Lutz-Bachmann, Würzburg 1985, pp. 303-320
169. *La réception du Concile de Trente par l'Église catholique romaine*, Irén., 58 (1985), pp. 311-337
170. *Il Vaticano II nella storia della chiesa*, CrSt, 6 (1985), pp. 441-444
171. *Conoscenza storica e teologia*, RQ, 80 (1985), pp. 207-222
172. *Vatican II: premier bilan*, Notre Histoire, 18 (1985), pp. 42-45
173. *Les signes du temps sont difficiles à lire*, ARMo, nov. 1985, pp. 17-20
174. *La chiesa italiana tra Vaticano II e nuovo millennio*, in *Il Vaticano II nella chiesa italiana: memoria e profezia*, Assisi 1985, pp. 43-67

1986

175. G. Dossetti, *Con Dio e con la storia. Una vicenda di cristiano e di uomo*, a cura di A. e G. Alberigo, Genova, 1986, pp. 180
176. *La chiesa locale nell'età moderna*, CrSt, 7 (1986), pp. 63-86
The Local Church in the West (1500-1945), HeyJ, 28 (1987), pp. 125-143
L'Église locale du seizième siècle à Vatican II, MD, 165 (1986), pp. 49-71
La iglesia local en la Edad Moderna, SelTeol, 26 (1987), pp. 195-203
177. *La città e il suo pastore. A dieci anni dalla scomparsa di Giacomo Lercaro*, Bologna, nov.-dic. (1986), pp. 12-13
178. *L'impotenza della teologia moderna*, Provincia [di Bologna], ott.-nov.-dic. (1986), pp. 45-46
179. *Carlo Borromeo il suo modello di Vescovo*, in *San Carlo e il suo tempo*, Roma 1986, pp. 181-208
180. *Santa Sede e vescovi nello Stato unitario. Verso un episcopato italiano (1958-1985)*, in *La Chiesa e il potere politico*, (*Storia d'Italia*, Annali, 9), Torino 1986, pp. 857-879

181. *Sinodo 1985: una valutazione*, Conc(I), 22 (1986/6), pp. 11-14
Le Synode de 1985. Évaluation, Conc(F), pp. 7-10
Synode 1985 - eine Auswertung, Conc(D), pp. 409-411
De synode van 1985 - een evaluatie, Conc(N), pp.4-6
Editorial, Conc(E), pp. XI-XIII
182. *Nuovi equilibri ecclesiali oltre il Sinodo*, ibidem, pp. 183-194
Nouveaux équilibres ecclésiaux au-delà du Synode, ibidem, pp. 167-176
Neue Formen de Gleichgewichts in der Kirche über die Synode hinaus, ibidem
Nieuwe vormen van evenwicht in de kerk na de synode, ibidem, pp. 121-128
Nuevas perspectivas eclesiales a raíz del Sinodo, ibidem, pp. 481-491
New Balances in the Church since the Synod, ibidem, pp. 138-146
183. *Metodologia para uma História da Igreja na Europa*, in *Para uma História da Igreja na América Latina*. Marcos teóricos, Petropolis 1986, pp. 28-43
Méthodologie de l'Histoire de l'Église en Europe, RHE, 81 (1986), pp. 401-420
184. *Indices verborum et locutionum Decretorum Concilii Vaticani II*, edd G. Alberigo-F. Magistretti, 11 vv., Bologna 1968-1986

1987

185. *Papa Giovanni*, a cura di G. Alberigo, Roma-Bari 1987, pp. 282
Recensioni: 1987 RHE: Aubert; CivCatt: Martina; RtHL: Aubert; RSLR: Scoppola; AHP: Martina; CrSt: Menozzi; Irén.: E.L.; HS: C.R.M.; RSPHT: Congar; JEH: Moormann; ASSR: Durand; 1988 Hum(B): Vecchio.
186. *Premessa*, ibidem, pp. V-VIII
187. *Giovanni XXIII e il Vaticano II*, ibidem, pp. 211-243
188. *Il cattolicesimo contemporaneo: Giovanni XXIII*, in *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, Bologna 1987, pp. 127-145
189. *L'Episcopato al Vaticano II. A proposito della Nota esplicativa praevia e di mgr Philips*, CrSt, 8 (1987), pp. 147-163
190. *La riforma conciliare nel cammino storico del movimento liturgico e nella vita della Chiesa*, in *Il movimento liturgico tra riforma conciliare e attese del popolo di Dio*, Assisi 1987, pp. 75-93
191. *Istituzioni ecclesiali per la salvaguardia dell'ortodossia*, Conc(I), 23 (1987/4), pp. 650-662
Institutions ecclésiales pour la sauvegarde de l'orthodoxie, Conc(F), pp. 101-112
Die kirchlichen Institutionen zum Schutz und zur Aufrechterhaltung der Orthodoxie, Conc(D), pp. 319-326
Kerkeijike instellingen ter bescherming van de orthodoxie, Conc(N), pp. 72-80
Instituciones eclesiales para la salvaguardia de la ortodoxia, Conc(E), pp. 105-117
Institutional Defence of Orthodoxy, Conc(GB), pp. 84-93
192. *Le dottrine conciliari*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino 1987, pp. 157-252

193. *Droits et libertés dans l'Église de Vatican II vers l'an 2000*, ARMo, dic. 1987, pp. 34-37
194. *L'istituzione e i poteri nella Chiesa. L'episcopato nel cattolicesimo riformato (XVI-XVII sec.)*, in MiHiEc, VIII, Bruxelles 1987, pp. 268-286
195. *Ricerca scientifica e biblioteca. Un'esperienza a Bologna nel campo delle scienze religiose*, Biblioteche oggi, 5 (1987), pp. 53-63
196. *Italien*, TRE, 16 (1987), pp. 393-421
197. *Johannes XXIII*, TRE, 17 (1987), pp. 113-118

1988

198. *La Chiesa nella storia*, Brescia 1988, pp. 335
A Igreja na História, Trad. portoghese, Sao Paulo 1999, pp.380
Recensioni: 1988 RHE: Aubert; RSPHTh: Congar; 1989 Apoll + RSCI: Marchetto; NRTh: A.T.; 1990 RH: Pacaut; ThPh: Sieben; Gr.: Chappin; JEH: Black; 1991 Irén.: L.V.; 1995 CHR: Montanari
199. *La Riforma protestante. Origini e cause*, Brescia 1988², pp. 218
Recensioni: 1989 CivCatt: Wicks; EstTrin: M.M.; 1991 EE: Alemany.
200. *Giovanni XXIII, transizione del papato e della chiesa*, a cura di G. Alberigo, Roma 1988, pp. 180
201. *Giovanni XXIII: esperienze e rapporti*, ibidem, pp. 5-7
202. *Chiese italiane e concilio. Esperienze pastorali nella chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*, a cura di G. Alberigo, Genova 1988, pp. 321
203. *La chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*, ibidem, pp. 15-34
204. *Laici in una chiesa di battezzati. Bilancio e prospettiva dell'evoluzione teologica*, in Laici, laicità, popolo di Dio. L'ecumenismo in questione, Napoli 1988, pp. 47-62
205. *Jean-Paul II. Dix ans de pontificat*, Etudes, 368 (1988), pp. 669-681
Joan-Pau II, deu anys de pontificat, Qüestions de vida cristiana, 144 (1988), pp. 107-119
206. *Rechte und Freiheiten in der Kirche*, in Biotope der Hoffnung. Zu Christentum und Kirche heute, Olten-Freiburg 1988, pp. 61-77
207. *La problematica ecclesiologica tra XIV e XV secolo*, in Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita, Firenze 1988, pp. 3-25
208. *La questione politico-religiosa dei libri Carolini. Oriente e Occidente a confronto sulle icone*, in La legittimità del culto delle icone. Oriente e Occidente riaffermano insieme la fede cristiana, Nicolaus, 15 (1988), pp. 243-264
209. *I movimenti cristiani e la teologia della secolarizzazione nell'Europa occidentale*, Il pensiero politico, 21 (1988), pp. 149-185
210. *L'itinerario spirituale di papa Giovanni*, Servitium, 22 (1988), n. 59/60, pp. 35-57
Jean XXIII: itinéraire spirituel, VSp, 69 (1989), pp. 391-413
211. *Prefazione*, a Gasparo Contarini e il suo tempo, Venezia 1988, pp. 13-16
212. *The Council of Trent*, in Catholicism in Early Modern History, St. Louis 1988, pp. 211-226
213. *Carlo Borromeo between two Models of Bishop*, in San Carlo Borromeo and

242

- Ecclesiastical Politics in the Second Half of the XVI Century, edd J.M. Headley - J.B. Tomaro, Washington 1988, pp. 250-263
214. *Chrétienté et cultures dans l'histoire de l'Église*, in *Église et histoire de l'Église en Afrique*, ed G. Ruggieri, Paris 1988, pp. IX-XXV
215. *Katharina von Siena*, TRE, 18 (1988), pp. 30-34

1989

216. *Nostalgie di unità. Saggi di storia dell'ecumenismo*, Genova 1989, pp. 175
Recensioni: 1989 NRT: A.T.; SP: Belletti; RTL: De Halleux; Sal.: Stella; 1990 ThPh: Schatz; 1991 Irén.: LV.; ASI: Del Nero; Asp: Pacelli
217. *Il cristianesimo in Italia*, Roma-Bari 1989, pp. 155
Recensioni: 1989 RHE: Aubert; RSCI: Marchetto; 1990 NRTh: Plumet; Gr: Chapin; 1991 Irén.: L.V.; HJ: Lill; RevSR: Mt.; 1992 RET: Gesteira: Sal: Semeraro.
218. *Jean XXIII devant l'histoire*, dir. G. Alberigo, Paris 1989, pp. 321
Recensioni: 1990 Catholica: C.B.; DC: Ackermann; FoiVie: Leyon; ARM: B.C.
219. *Pròleg* a E. Vilanova, *Historia de la teologia cristiana. III: Segles XVIII, XIX i XX*, Barcelona 1989, pp. VII-IX
220. *Diritti e libertà nelle chiese*, *Dialoghi di riflessione cristiana*, 22 (1989), pp. 13-18
221. *L'ispirazione di un concilio ecumenico: le esperienze del Cardinale Roncalli*, in *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*, Roma 1989, pp. 81-99

1990

222. *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo*, a cura di G. Alberigo e A. Riccardi, Roma-Bari 1990, pp. VIII+540
223. *Le concezioni della Chiesa e i mutamenti istituzionali*, ibidem, pp. 65-121
224. *Storia dei Concili ecumenici*, ed. G. Alberigo, Brescia 1990, pp.479
Recensioni: 1992 CivCatt: Cremascoli; Apoll.: Marchetto; 1993 ETrin: J.M.M.; CTom: Hernandez; QuVida Cris: E.V.; 1994 RAug: Gonzalez Marcos; RET: Gesteira; 1995 REspir: G.T.
225. *Concilio Vaticano I - Concilio Vaticano II*, ibidem, pp. 369-396 e 397-448
226. *Vatican II et la réflexion théologique*, LV(L), 29 (1990), pp. 7-15
227. *Fondo documentario Vaticano II dell'Istituto per le Scienze Religiose di Bologna*, in *Sources locales de Vatican II*, Leuven 1990, pp. 59-66
228. *Sviluppo e caratteri della teologia come scienza*, CrSt, 11 (1990), pp. 257-274
229. *La svolta pastorale del Vaticano II*, in *Per una nuova pastorale ecumenica*, Roma 1990, pp. 71-76
230. *Ecclesiologia in divenire. A proposito di concilio pastorale e di Osservatori cattolici al Vaticano II*, Lezione tenuta a Monaco di Baviera il 20.06.1990 per il conferimento della laurea h.c. in teologia ecumenica da parte della Facoltà Evangelica di Teologia, Bologna, 1990 pp. 39
Ekklesiologie im Werden. Bemerkungen zum Pastorkonzil und zu den Beobachtern des II. Vatikanums, ÖkRun, 40 (1991), pp. 109-128

231. *El proyecto teológico del Vaticano II. Del documento a la profecía*, Vida religiosa, 68 (1990), pp. 24-34
232. *Unità e divisione nel cristianesimo*, Servitium, 24 (1990), pp. 123-132
233. *Marie-Dominique Chenu o.p. (1895-1990)*, CrSt, 11 (1990), pp. 1-3
234. *L'unità dei cristiani alla luce del concilio di Ferrara-Firenze. Fallimenti e speranze*, CrSt, 11 (1990), pp. 61-82

1991

235. *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence, 1438/39* 1989, Ed. by G. Alberigo, Leuven 1991, pp. 680
Recensioni: 1991 DEcl: Zanchini; 1992 NRT: Renard; Gr: Vercruysse; ScC: Cereti; Irén.: E.L.; REDC: Garcia y Garcia; 1993 CHR: Crhistianson; StPat: Sartori; CFN:Vadakkelarai; RHPPhR: Lienhar; JES: Burrows; ThS: Davis; 1994 ThRv: Bämer; RSR: Vallin;>RTh: de Halleux; 1995 ZKG: Bäumer; MThZ: Prügl
236. *The Unity of Christians*, ibidem, pp. 1-19
237. *Il popolo di Dio e la pace*, in La pace: dono e profezia, Comunità di Bose 1991, pp. 135-167
238. *I sinodi post-conciliari nelle chiese emiliano-romagnole*, in I sinodi diocesani di Bobbio, Reggio Emilia e Guastalla, Fidenza, Milano 1991, pp. 15-25
239. *Per una mentalità ecumenica*, in L'ecumenismo tra unità e diversità, Bari 1991, pp. 55-56
240. *Els fruit del Vaticà II i les prospectives per a l'Església*, Qüestions de vida crist., 156 (1991), pp. 103-115
241. *Cristianesimo, storia, teologia*, in Teologia e istanze del sapere oggi in Italia, Padova 1991, pp. 103-127
242. *Angelo Giuseppe Roncalli patriarca di Venezia*, in I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958), Milano 1991, pp. 237-254
243. *Introduzione*, in Conciliorum Oecumenicorum Decreta, ed. it., Bologna 1991, pp. IX-XVI

1992

244. *Ein Blick zurück-nach vorn: Joannes XXIII. Spiritualität - Theologie - Wirken*, Hrsg. G. Alberigo/K. Wittstadt, Würzburg 1992, pp. 209
245. *Giacomo Lercaro*, Palazzo d'Accursio 2 dicembre 1991, Bologna 1992, pp. 30
246. *Verso il Sinodo africano*, fascicolo speciale di Conc(I) a cura di G. Alberigo, 28 (1992/1), pp. 218
247. *Editoriale e Occasione storica o burocratizzazione?*, ibidem, pp. 19-21 e 208-218
Auf dem Weg zur Afrikanischen Synode und Schlußüberlegung: Historische Chance oder Bürokratisierung?, Conc(D)
Éditorial et Chance historique ou bureaucratisation?, Conc(F), pp. 7-9, 195-204
Tel geleide - Historische kans of bureaucratisering?, Conc(N), pp. 9-10, 129-135

- Editorial and Conclusion: A Historic Occasion or Bureaucratization?*, Conc(GB), pp. XII-XIV, 147-155
Editorial y Conclusion: Ocasión histórica o burocratización?, Conc(E), pp. 12-14, 190-199
248. *La fidelitat al Vaticà II en la recerca teològica e Els fruits del Vaticà II i les perspectives per a l'Església*, in *Què en queda del Concili Vaticà II? En el vint-i-cinquè aniversari de la seva cloenda*, Barcelona 1992, pp.7-39
249. *L'Atto di supremazia del 1534 nel contesto della ecclesiologia del tempo*, in *L'Anglicanesimo. Dalla Chiesa d'Inghilterra alla Comunione Anglicana*, Genova 1992, pp. 53-69
250. *Dinamiche e procedure nel Vaticano II. Verso la revisione del Regolamento del Concilio (1962-1963)*, CrSt, 13 (1992), pp. 115-164
251. *1962-1992. A trenta anni dal Vaticano II*, Conc(I), 28 (1992/2), pp. 11-14
1962-1992: Dreißig Jahre Beginn de Zweiten Vatikanischen Konzils, Conc(D), pp. 113-115
1962-1992: A trente ans de Vatican II, Conc(F), pp. I-V
1962-1992: 30 jaar na Vaticanum II, Conc(N), pp. 5-7
1962-1992. Vatican II - Thirty Years After, Conc(GB), pp. XIII-XVI
1962-1992. A treinta años del Vaticano II, Conc(E), pp. 207-211
252. *La misericorde chez Jean XXIII*, VSp 72 (1992), pp. 201-215
253. *Vite parallele?*, CrSt, 13 (1992), pp. 415-420
254. *Caterina da Bologna. La ricerca della santità nell'umanesimo cristiano*, in *La cupola fra le torri*, Bologna 1992, pp. 37-50
255. *Critères herméneutiques pour une histoire de Vatican II*, in *À la Veille du Concile Vatican II. Vota et Réactions en Europe et dans le Catholicisme oriental*, Leuven 1992, pp. 12-23
Critères herméneutiques pour une histoire de Vatican II, in *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Paris 1992, pp. 261-275
Criterios hermeneuticos para una historia del Vaticano II, in *Cristianesimo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*, ed. J.O. Beozzo, San José Costa Rica 1992, pp. 19-31
Critérios Hermeneuticos, in *A Igreja latino-americana às vésperas do concílio. História do Concílio Ecumenico Vaticano II*, ed. J.O. Beozzo, São Paulo 1993, pp. 13-24
Criteri ermeneutici per una storia del Vaticano II, in *Il Vaticano II tra attese e celebrazione*, Bologna 1995, pp. 9-26
256. *Ecclesiologia e Democrazia. Convergenze e divergenze*, Conc(I), 28 (1992/5), pp. 735-750
Ecclesiology and Democracy: Convergences and Divergences, Conc(GB), pp. 14-26
257. *Cristianesimo, Storia, Teologia*, in *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamental theologie*, Hrsg. M. Kessler, W. Pannenberg, H.J. Pottmeyer, Tübingen 1992, pp. 193-209
258. *Riflessioni sul significato storico della Chiesa locale nella vicenda cristiana*, in *Una città e la sua Cattedrale: il Duomo di Perugia*, Perugia 1992, pp. 569-575

259. *Per la storicizzazione del Vaticano II*, CrSt, 13 (1992), pp. 473-474
 260. *Il Vaticano II nella tradizione conciliare*, CrSt, 13 (1992), pp. 593-612

1993

261. *Con tutte le tue forze. I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a Giuseppe Dossetti*, a cura di A. e G. Alberigo, Genova 1993, pp. 399
 262. *L'amore alla Chiesa: dalla riforma all'aggiornamento*, ibidem, pp. 169-194
 263. *Herança espiritual de João XXIII. Olhar posto no amanhã*, J.O. Beozzo-G. Alberigo (orgs), São Paulo 1993, pp. 175
 264. *Storia dei concili ecumenici*, a cura di G. Alberigo, Brescia 1993², pp. 479
 -*Historia de los concilios ecumenicos*, Salamanca 1993, pp. 397
Recensioni: 1994 Teres: Sanchez; ITER: Moracho; 1995 RBB: A.G.
 -*Geschichte der Konzilien. Von Nicaenum bis zum Vatikanum II*, Düsseldorf 1993, pp. 482
 -*Les conciles oecuméniques. I L'Histoire*, Paris 1994, pp. 430
 -*História dos Concilios ecumênicos*, São Paulo 1995, pp. 470
 265. *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, a cura di G. Alberigo e A. Melloni, Genova 1993, pp. 563
 266. *Passaggi cruciali della fase antepreparatoria (1959-1960)*, ibidem, pp. 15-42
 267. *La preparazione del Regolamento del concilio Vaticano II*, in *Vatican II commence... Approches Francophones*, a cura di É. Fouilloux, Leuven 1993, pp. 54-72
 268. *L'Europa e gli altri Continenti. Tensioni, confronti, legami*, Hum(B), 48 (1993), pp. 22-41
Europa und die anderen Kontinente - Spannungen, Begegnungen un Beziehungen, in *Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie*, Hrsg P. Hünnermann, Freiburg 1993, pp. 63-81
L'Europe et les autres continents. Tensions, confrontations et relations, in *La nouvelle Europe*, Paris 1994, pp. 69-87
 269. *Contro ogni guerra*, in *Costruire la pace sulla terra*, a cura di S. Tanzarella, Molfetta 1993, pp. 127-137
 270. *Una scuola di teologia: P. M.-D. Chenu e la sua proposta*, in *Leggere S. Tommaso oggi*, Firenze 1994, pp. 5-17
 271. rec. M. Manzo, *Papa Giovanni vescovo a Roma*, Cinisello Balsamo 1991, CrSt, 14 (1993), pp. 192-193

1994

272. *La Koinonia, voie et âme de l'Église une*, RevSR, 68 (1994), pp. 47-71
 273. *La misericordia in Giovanni XXIII*, PSV, 29 (1994), pp. 261-278
 274. *Synodalität in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum*, in *Kirche sein. Für H.J. Pottmeyer*, Freiburg-Basel-Wien 1994, pp. 333-347
 275. *Il pontificato di Giovanni XXIII*, in *Storia dei Papi*, a cura di M. Greschat e E. Guerriero, Milano 1994, pp. 858-897

246

276. *Come S. Carlo organizza le strutture della diocesi. Problematiche delle visite pastorali e apostoliche*, Studia Borromaica, 8 (1994), pp. 291-302
277. *Jean XXIII*, in Dictionnaire historique de la Papauté, ed. Ph. Levillain, Paris 1994, pp. 949-953
278. *Aggiornamento*; Alfrink B.; Bevilacqua G.; Bolgeni V.; Browne M.; Butler C.B., in LThK, 1-2 (1994), pp. 231, 391, 346, 558-559, 707-708, 859
279. rec. K.A. Frech, *Reform an Haupt und Gliedern. Untersuchungen zur Entwicklung und Verwendung der Formulierung im Hoch - und Spätmittelalter*, Frankfurt 1992, CrSt, 15 (1994), pp. 452-453

1995

280. *Il Vaticano II fra attese e celebrazione*, a cura di G. Alberigo, Bologna 1995, pp. 250-549
281. *Concilio acefalo? L'evoluzione degli organi direttivi del Vaticano II*, in *Il Vaticano II tra attese e celebrazione*, Bologna 1995, pp. 193-238
282. *Storia del concilio Vaticano II*, I, *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione: genn. 1959-sett. 1962*, Bologna 1995, pp. 549
Recensioni: 1994 RHE: Famerée; 1995 RdT: Aubert; RSCI: Martina; 1996 Apoll.: Marchetto; CivCatt: Martina; RdT: Parente; Rivista di Scienze Rel.: Palese; RTM: Toschi; SapDom: Miele; ThPh: Schatz; 1997 AHI(S): Saranyana; EE: Alemany; Lat.: Sanna; RHE: Louchez; StZ: Seibel; StStor: Ferrari; Teol(M): Vergottini; RCII: Acerbi 1998 AHC: Tagliaferri; XX Siglos: Laboa -*História do Concilio Vaticano II (1959-1965)*, J.O. Beozzo (coord.) I, Petrópolis 1995, pp. 507
Recensioni: 1995 REB: Hauck
 -*History of Vatican II*, I., ed. by J.A. Komonchak, Maryknoll - Leuven, 1995, pp. XVIII+527
Recensioni: 1996 America: Sullivan; Choice: Pitts Jr; Ccen: Gros; Church: G.G.H.; ChH: Hughes; Col: M; CrossCur: Doyle; Irén.; Louvain Studies: Boudens; Notebook: Halland; TS: Tavad; ThD; Trajecta: Winkeler; 1997 ER: Vischer; EeTh: Laberge; JEH: Hastings; Jurist: Fogarty; NRT: Leclair; RSR: Vallin; RStR: Tavad; RHPhR: Goichot; Tth: Kenis; Worship: Seasoltz; 1998 CHR: Trisco; EHR: Chadwick; Josephinum: Lynn; MSM: Kobler; NAKG: Jacobs; NTR: Ross; 1999 Bijdr: Huysmans; Cath. Press Ass. of US and Can.: 1997 Book Award, *First Place History*.
 -*Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959-1965*, I. *Die Katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter*, hrsg. K. Wittstadt, Mainz 1997, pp. XXIX - 587
Recensioni: 1997 ChrG; Orient.: Klein; StZ: Seibel; TTh: Jacobs; 1998 ThGl: Beinert; ThPrQ: Zinnhobler; 1999 ThLZ: Pesch; 2000 ZKG: Schwaiger
 -*Histoire du Concile Vatican II 1959-1965*, I. *Le catholicisme vers une nouvelle époque - L'annonce et la préparation*, ed. É. Fouilloux, Paris 1997, pp. 575

- Recensioni:** 1997 Études: Vallin; 1998 ASSR: Durand; Cath(P): Barthe; Égl-Can: Naud; Irénikon: Lanne; Ist.: C. G.; RHE: Durand; 1999 LV: Malvaux; NRTh: Joassart; RH: Chenaux; RTL: Famerée
-*Historia del Concilio Vaticano II I. El catolicismo hacia una nueva era - El anuncio y la preparación*, ed. E. Vilanova, Salamanca 1999, pp. 493
- Recensioni:** 2000 Carthaginensia: Chavero Blanco; Communio: Sánchez; DiEc: Madrigal; QuVCr: Busch; Vida Nueva: Floristán; 2001 RevAg: González; REsp: Fernández; XX Siglos: Laboa
283. *L'annuncio del Concilio. Dalle sicurezze dell'arroccamento al fascino della ricerca*, ibidem, pp. 9-70 e 519-526
284. *Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement*, Münster 1995, pp. 83
Recensioni: 1995 Th-PrQ: Puchberger; 1996 ZBKG: Mai; ZBLG: Heim; 1997 ZSKG: Schenker; ZKG: Eder; MIÖG: Winkelbauer; AHC: Rivinius; 1998 ZSKG: Steiner
285. *Il pontificato di Giovanni XXIII*, in *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, (Storia della Chiesa, XXV/1), Milano 1995, pp. 15-51
286. *La koinonia, voie et âme de l'Église*, in *Perspectives actuelles sur l'oecuménisme*, ed. J.-J. Leuba, Louvain-la-Neuve 1995, pp. 17-43
287. *Introduzione*, a *La documentazione bolognese per la storia del Concilio Vaticano II. Inventario dei Fondi G. Lercaro e G. Dossetti*, Bologna 1995, pp. XII-150
287. *Idea e prassi di comunione nella storia della chiesa*, in *Il mistero e il ministero della koinonia*, PSV, 31 (1995), pp. 245-263
289. *Comunione e verità*, in *L'Alterità. Concezione ed esperienza nel Cristianesimo contemporaneo*, a cura di A. Melloni e G. La Bella, Bologna 1995, pp. 235-254
290. *L'eredità del Vaticano II*, *Il Regno - Doc.*, 40 (1995), pp. 573-581
291. *Istanze di comunione per una ecclesiologia cristiana*, *CrSt*, 16 (1995), pp. 407-430
292. *Sviluppo e caratteri della teologia come scienza*, in *Lo studio Bolognese*, a cura di L. Giannuzzi Jaworski, *Forum Italicum - Suppl.* 1994, pp. 197-216
293. *Réforme ou Aggiornamento de l'Église*, in *Communio et Réunion. Mélanges Jean-Marie Tillard*, edd. G.R. Evans - M. Gourgues, Leuven 1995 pp. 323-332
294. *Biografia documentata*, in *Beatificationis et canonizationis servi Dei Ioannis papae XXIII summi pontificis (1881-1963)*, Roma 1995, pp. 3459

1996

295. *Storia del concilio Vaticano II, II, La formazione della coscienza conciliare - ott.1962-sett. 1963*, Bologna 1996, pp. 650
Recensioni : 1997 Apoll.: Marchetto; ATG: Camacho; AHP: Martina; CrSt: Jossua-Erba-Miccoli-Vischer-Theobald; Div.: Gherardini; ER: Vischer; EthL; EE: Alemany; Lat.: Sanna; Recollectio: Martinez Cuesta; Il Regno: Turbanti; RSR: Zambarbieri; RCI: Acerbi; RSCI: Giovagnoli; SapDom: Miele; ThPh: Schatz; 1998 AHI(S): Saranyana; AHC: Tagliaferri; RdT: Parente
-*History of Vatican II. II The Formation of the Council's Identity*, ed. engl. J. A. Komonchak, Maryknoll 1997, pp. 603

- Recensioni** : 1998 RTL: Famerée; 1999 America: Gelpi; CLW: Richard; Jurist: Shelley; TS: Hennesey; ThD; Thom.: Kobler; Worship: Seasoltz; 2000 RStR: Thiel; Trajecta: Winkeler
 -*Histoire du Concile Vatican II 1959-1965. II. La formation de la conscience conciliaire*, ed. É. Fouilloux, Paris 1998, pp. 732
- Recensioni**: 1998 Cath(P): Barthe; 1999 LuV: Malvaux; EstTrin; 2000, NRTh: Joassart.
 -*História do Concílio Vaticano II. A formação da consciência conciliar*, ed. J.O. Beozzo, Petrópolis 2000, pp. 544
- Recensioni** : 2001 REB: Fagundes Hauck
 -*Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959-1965. II. Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst*, hrsg. K. Wittstadt, Mainz 2000 XXII - 721
- Recensioni**: 2001 StZ: Seibel; ThPrQ: Zinnhobler
296. "Imparare da sé" *L'esperienza conciliare*, ibidem, pp. 11-13 + 613-631
297. *Criteri ermeneutici per una Storia del Concilio Vaticano II*, in Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil, hrsg. W. Weiss, Würzburg 1996, pp.101-117
298. *Italie*, DHGE 26 (1996), 345-416
299. *El Vaticano II y su Herencia*, SelTeol, 139 (1996), pp. 175-185
300. *Il Vaticano II e la sua eredità*, in Cammino e visione. Universalità e regionalità della teologia nel XX secolo. Scritti in onore di R. Gibellini, Brescia 1996, pp. 13-35
301. *La santa Chiesa russa e il cristianesimo occidentale*, fasc. speciale di Conc(I), 32 (1996/6), pp. 210
302. *Verso un futuro comune?*, ibidem, pp. 191-209
?Hacia un futuro común?, Conc(E), pp. 1109-1126
Rumo a um futuro comun?, Conc(P), pp.164-180
Naar een gezamenlijke toekomst?, Conc(N), pp. 147-162
Vers un avenir commun?, Conc(F), pp. 167-183
Auf dem Weg in eine gemeinsame Zukunft?, Conc(D)
303. *Italien*, LThK, 5(1996), coll. 655-693
304. *Johannes XXIII.*, LThK, 5 (1996), coll. 952-955

1997

305. *Il Cristianesimo in Italia*, Roma-Bari 1997², pp.165
306. *Chiesa santa e peccatrice. Conversione della Chiesa?*, Bose 1997, pp. 104
307. *The History of Vatican II (1958-1965)*, Bulletin of Contextual Theology 4/11 (1997), pp. 3-4
308. *Il rinnovamento liturgico del Vaticano II*, in Liturgia e evangelizzazione nell'epoca dei Padri e nella chiesa del Vaticano II, Bologna 1996, pp. 325-335
309. *Péché et sainteté dans l'Eglise pèlerine*, RSRel, 71 (1997), pp.233-252
310. *À l'aube de l'oecuménisme catholique*, in Homo Religiosus. Autour de Jean Delumeau, Paris 1997, pp.714-720
311. *Un Concile à la dimension du monde: Marie-Dominique Chenu à Vatican II*

- d'après son Journal*, in Marie-Dominique Chenu *Moyen-age et modernité*, Paris 1997, pp.155-172
312. *Concezioni della Chiesa al Concilio di Trento e nell'età moderna*, in *Il Concilio di Trento. Istanze di riforma e aspetti dottrinali*, Milano 1997, pp. 117-153
313. *Le chiese emiliane e romagnole e il Concilio Vaticano II*, in *Storia d'Italia - Le regioni dall'unità a oggi - L'Emilia-Romagna*, a cura di R. Finzi, Torino 1997, pp. 447-461
314. *Vatican II et son héritage*, in *Société Canadienne d'Histoire de l'Eglise Catholique. Etudes d'histoire religieuse*, 63 (1997), pp. 7-24
315. *Giuseppe Dossetti*, *CrSt*, 18 (1997), pp. 249-275
316. *Il significato del concilio di Trento nella storia dei concili*, in *Il concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, Brescia 1997, pp. 35-55
317. *P.-E. Léger, G. Lercaro, A. Liénart*, in *LThK*, 6 (1997), pp. 744, 845, 928
318. *Luci e ombre nel rapporto tra dinamica assembleare e conclusioni conciliari*, in *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, a cura di M.T. Fattori e A. Melloni, Bologna 1997, pp. 502-522
319. *L'impact des recherches actuelles sur notre compréhension de Vatican II*, in *L'Eglise canadienne et Vatican II*, dir. G. Routhier, Québec 1997, pp.433-443
320. *Pecat i santedat de l'Església pelegrina. Metànoia de l'Església?*, in *Fe i teologia en la Historia. Estudis en honor del Prof. Dr. Evangelista Vilanova*, a cura di J. Busquets e M. Martinell, Barcelona 1997, pp. 265-280
321. *La spiritualità del servo di Dio A. G. Roncalli*, pp. 3-20 come "Appendix Informationis" alla *Positio super vita, virtutibus et fama Ioannis Papae XXIII*, Roma 1997
322. *rec. Thesaurus Conciliorum Oecumenicorum et Generalium Ecclesiae Catholicae - Series A - Formae*, Brepols - Turnhout 1996, pp. XXII - 453 + 33 microfiches, *RHE*, 92 (1997), pp. 516-520

1998

323. *Storia del Concilio Vaticano II. III. Il concilio adulto*, Bologna 1998, pp. 590
Recensioni: 1998 RSCI: Martina; RTEv: Tagliaferri; 1999 AHC: Marchetto; AHI(S): Saranyana; Irén.: Lanne; NRS: Derungs; *Rivista di Scienze Religiose*: Palese; *SapDom*: Miele; *StStor*: Ferrari; *StPat*: Sartori; 2000 *Apoll.*: Marchetto; *EE*: Alemany; *RHE*: Aubert; *ThPh*: Schatz
-History of Vatican II. III The Mature Council, ed. J. A. Komonchak, Maryknoll 2000, pp. 522
Recensioni: 2000 *ThD*; 2001 *ETHL*: Vercruyssen; *Missiology*: Hertig; *TS*: Lawler; *Trajecta*: Winkeler; *Worship*: Seasoltz
-Histoire du Concile Vatican II 1959-1965 III. Le Concile adulte, ed. É. Fouilloux, Paris 2000 pp. 605
Recensioni: 2001 *Cath(P)*: Barthe; *LV*: Bacq; *VS*: Raffin; 2002 *NRTh*: Joassart
324. *Premessa e Conclusione. La nuova fisionomia del Concilio*, *ibidem*, pp. 9-11 + 513-534
325. *Giuseppe Dossetti. Prime prospettive e ipotesi di ricerca*, Bologna 1998, pp. 145
Recensioni: 1998 *RHE*: R.A.; 1999 *CH*: Gaffey; 2000 *CHR*: Roy

250

326. *Rinnovamento della chiesa e partecipazione al concilio*, ibidem, pp. 41-117
327. *Laicità e Vaticano II: un balzo innanzi*, *Coscienza*, 50 (1998/2), 4-8
328. *Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Europa* in *Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, Hrsg. P. Hünemann, Paderborn 1998, pp. 139-157
329. *Per l'analisi delle decisioni dei concili ecumenici e generali*, *CrSt*, 19 (1998), pp. 399-403
330. *O sentido do Concílio de Trento na História dos Concílios*, *REB*, 231 (1998), pp. 543-564
331. *La chiesa e l'Europa nel Cinquecento*, in *La storia dei Giubilei. II 1450-1575*, Firenze 1998, pp. 150-179
332. *La problematica ecumenica a trent'anni da "Unitatis redintegratio"*. *Prospettive dopo la Conferenza di Graz*, in *Odegitria - Annali*, 5 (1998), pp. 201-208
333. *28 ottobre 1958: un Conclave di transizione*, *Bergomum*, 93 (1998/3), pp. 7-25

1999

334. *Storia del Concilio Vaticano II. IV. La chiesa come comunione*, Bologna 1999, pp. 706
Recensioni: 2000 AHC: Marchetto; RSCI: Martina; 2001 XX Siglos: Laboa
335. *Premessa e VIII. Grandi risultati - ombre di incertezza*, ibidem, pp. 9-11 + 649-671
336. *Réforme et unité de l'Église*, in *Cardinal Yves Congar 1904-1995*, dir. A. Vauchez, Paris 1999, pp. 9-25
337. A. M. Quirini, G. M. Radini Tedeschi, E. Ruffini, in *LThK*, 8 (1999), pp. 775-776, 797-798, 1348-1349
338. *Agli albori dell'ecumenismo cattolico*, in *In factis mysterium legere. Miscellanea in onore di I. Rogger*, a cura di E. Curzel, Bologna 1999, pp. 209-233
339. *Il concilio Vaticano II e le trasformazioni culturali in Europa*, *CrSt*, 20 (1999), pp. 383-405
340. *Unità e pluralismo nelle chiese cristiane*, in *La cosa più importante per la Chiesa nel 2000*, a cura A. Filippi-F. Strazzari, Bologna 1999, pp. 137-143
341. rec. M. Bocci, *Oltre lo stato liberale. Ipotesi su politica e società nel dibattito cattolico tra fascismo e democrazia*, Roma 1999, *RHE*, 94 (1999), pp. 991-994

2000

342. *Papa Giovanni 1881-1963*, Bologna 2000, pp. 221
Angelo José Roncalli - Joao XXIII, São Paulo 2000, pp. 256
Johannes XXIII. Leben und Wirken des Konzilspapstes, Grünewald, Mainz 2000 pp. 255
Recensioni: 2000 NStC: Marchetto; 2001 SapDom: Spera; EfMex: Jaramillo Escutia
343. *Dalla laguna al Tevere. Angelo Giuseppe Roncalli da San Marco a San Pietro*, Bologna 2000, pp. 287

344. *Facteurs de laïcité au Concile Vatican II*, RevSR, 74 (2000), pp. 211-225
345. *Difendere la fede o disciplinarla?*, CrSt, 21 (2000), pp. 231-245
346. *Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in Herausforderung-Aggiornamento zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hrsg. A. Autiero, Altenberge 2000, pp. 13-35
347. *Die Kirche der Armen. Von Johannes XXIII. zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, in Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, hrsg. M. Delgado, O. Noti, H.-J. Venetz, Luzern 2000, pp. 67-88
348. *A Sinodalidade após o Vaticano II*, in Bispos para a Esperança do Mundo. Una leitura crítica sobre caminhos de Igreja, ed. M. Fabri dos Anjos, São Paulo 2000, pp. 129-147
La Sinodalidad después del Vaticano II, in Obispos para la Esperanza del mundo. Una lectura crítica sobre los caminos de la Iglesia, ed. M. Fabri dos Anjos, Bogotá 2000, pp. 139-159
La Sinodalità dopo il Vaticano II, in Vescovi per la speranza del mondo, a cura di M. Fabri dos Anjos, Bologna 2001, pp. 99-113
349. *Fedeltà e creatività nella ricezione del concilio Vaticano II. Criteri ermeneutici*, CrSt, 21 (2000), pp. 383-402
350. *La Iglesia de los pobres según Juan XXIII y el Concilio Vaticano II*, in Teología de la liberación. Cruce de miradas, Lima 2000, pp. 13-47
351. *Chiesa [cattolica]*, in Enciclopedia Italiana Supplemento 2000
352. *Il Vaticano II dalle attese ai risultati; una svolta?*, in Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II, a cura di J. Doré e A. Melloni, Bologna 2000, pp. 395-416
353. *“Église des Pauvres” selon Jean XXIII et le Concile Vatican II*, in Anthropos Laïkos. Mélanges A. Faivre, edd. A.-M. Vannier, O. Wermelinger, G. Wurst, Fribourg 2000, pp. 13-31
354. *Gedda ieri...e anche oggi?*, CrSt, 21 (2000), pp. 687-694
355. *Perspectives d'union dans l'annonce de Vatican ?*, in Agapè. Etudes en l'honneur de Mgr Pierre Duprey, Genève 2000, pp. 49-64

2001

356. *Storia del Concilio Vaticano II. V. Concilio di transizione*, Bologna 2001, pp. 791
Recensioni: 2002 CivCatt: Tucci; Teol(M): Vergottini
357. *Premessa + VII. Conclusione e prime esperienze di ricezione + VIII. Transizione epocale? + Excursus: Le fonti sul concilio Vaticano II*, ibidem, pp. 11-15, 547-575, 577-646, 647-654
358. *Giuseppe Lazzati 1909-1989. Contributi per una biografia*, a cura di G. Alberigo, Bologna 2001
359. *Premessa, Frammenti autobiografici, Ipotesi di periodizzazione della vita di Giuseppe Lazzati 1909-1986*, ibidem, pp. 9-10, 77-95, 237-240
360. *Vatikanum II.*, in LThK, 10 (2001), pp. 561-566
361. *Johannes XXIII.*, in Lexikon der Päpste und des Papsttums, Freiburg 2001, pp. 203-207

252

362. *Vatican II et son héritage*, in Churches in the Century of the Totalitarian Systems, ed. J. Kloczowski, I, Lublin 2001, pp. 23-40
363. *Il ministero petrino come servizio alle chiese "pellegrine"*, Concilium, 37 (2001), pp. 190-203
364. *Attualità del Concilio per l'oggi e per il domani*, Ricerca, 2-3 (2001), pp. 23-25
365. *Fidelidad y creatividad en la recepción del Vaticano II. Criterios herméuticos*, XX Siglos, 12 (2001), pp. 4-15
366. *Hubert Jedin als Geschichtsschreiber 1900-1980. "Ein dürres Blatt, mit dem der Wind der Weltgeschichte spielt" (Lebensbericht 85)*, in Die Erforschung der Kirchengeschichte. Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900-1980), Hrsg H. Smolinsky, Münster 2001, pp. 19-43
367. *Le christianisme un et pluriel - L'Église et les Églises - Les grandes étapes de l'éloignement et du rapprochement*, in Histoire du Christianisme. 14 Anamnèsis, Paris 2001, pp. 203-227
368. *L'expérience de la responsabilité épiscopale faite par les évêques à Vatican II*, in Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis. Hommage à Mgr Guy Herbulot, dir. H. Legrand-Ch. Theobald, Paris 2001, pp. 21-47
369. *Hubert Jedin maestro di ricerca storica (1900-1980)*, CrSt 22 (2001) pp. 303-305
370. *Hubert Jedin storiografo (1900-1980)*, CrSt, 22 (2001), pp. 315-338
371. *Forme storiche di governo nella Chiesa*, in Il Regno-doc., 21 (2001), pp. 719-723
372. rec. R. Morozzo della Rocca, *Maria dell'eremo di Campello*, CrSt, 22 (2001), pp. 275-278

2002

373. Giuseppe Dossetti, *Per una Chiesa eucaristica. Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II*. Lezioni del 1965, a cura di G. Alberigo e G. Ruggieri, Bologna 2002, pp. 254
374. *Giuseppe Dossetti al concilio Vaticano II*, ibidem, pp. 139-247
375. *La Chiesa cattolica dopo il concilio Vaticano II*, in Il Papato e l'Europa, a cura di G. De Rosa-G. Cracco, Soveria M., pp. 429-447
376. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Forschungsüberblick*, in Julius Kardinal Döpfner und das Zweite Vatikanische Konzil, Hrsg. P. Pfister, München 2002, pp. 60-73
377. *Le attese di un'epoca e il Vaticano II*, CrSt, 22 (2001), pp. 775-797
378. *De l'École à l'Université*, in Responsabilité des Théologiens. Mélanges offerts à J. Doré, edd. F. Bousquet-H.-J. Gagey-G. Médevielle-J.-L. Souletie, Paris 2002, pp. 19-35
379. *Le Concile Vatican II. Perspectives de Recherche*, RHE, 97 (2002), pp. 562-573
380. *Concilio*, in I Dizionari San Paolo – Teologia, a cura di G. Barbaglio-G. Bof-S. Dianich, Cinisello B. 2002, coll. 276-291



QUADERNI DEL DIPARTIMENTO DI DISCIPLINE STORICHE

Volumi pubblicati:

1. AA. VV., *Guerra vissuta guerra subita*, pp. 180.
2. Dianella Gagliani - Mariuccia Salvati (a cura di), *La sfera pubblica femminile. Percorsi di storia delle donne in età contemporanea*, pp. 244.
3. Fiorenza Tarozzi - Angelo Varni (a cura di), *Il tempo libero nell'Italia unita*, pp. 184.
4. Mariuccia Salvati (a cura di), *Municipalismo e scienze sociali*, pp. 172.
5. Franco Cazzola (a cura di), *Pastorizia e Transumanza. Percorsi di pecore e di uomini: la pastorizia in Emilia Romagna dal Medioevo all'età contemporanea*, pp. 340.
6. Angela De Benedictis - Ivo Mattozzi (a cura di), *Giustizia, potere e corpo sociale nella prima età moderna. Argomenti nella letteratura giuridico-politica*, pp. 112.
7. Elda Guerra - Ivo Mattozzi (a cura di), *Insegnanti di storia tra istituzioni e soggettività*, pp. 188.
8. Ignazio Masulli (a cura di), *Rapporti tra scienze naturali e sociali nel panorama epistemologico contemporaneo*, pp. 108.
9. Dianella Gagliani - Mariuccia Salvati (a cura di), *Donne e spazio nel processo di modernizzazione*, pp. 204.
10. Alberto Burgio - Luciano Casali (a cura di), *Studi sul razzismo italiano*, pp. 148.
11. Franco Cazzola (a cura di), *Nei cantieri della ricerca. Incontri con Lucio Gambi*, pp. VIII-340.
12. Albano Biondi (a cura di), *Modernità: definizioni ed esercizi*, pp. 272.
13. Dianella Gagliani - Elda Guerra - Laura Mariani - Fiorenza Tarozzi (a cura di), *Donne guerra politica. Esperienze e memorie della resistenza*, pp. 400.
14. Franco Cazzola (a cura di), *Acque di frontiera*, pp. 248.





15. Angela De Benedictis - Valerio Marchetti (a cura di), *Resistenza e diritto di resistenza*, pp. 148.
16. Paolo Prodi - Valerio Marchetti (a cura di), *Problemi di identità tra Medioevo ed Età Moderna*, pp. 320.
17. Paolo Prodi - Wolfgang Reinhard (a cura di), *Identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna*, pp. 352.





