



studio del mese

Un confronto  
fra teologia  
e storia

## La storia umana come luogo teologico

La salvezza viene talora presentata ai giovani come evento senza storia. L'assenza della storia non si configura come pericolosa solo per l'auto-comprensione delle società, ma anche per la Chiesa. Senza le tradizioni della fede cristiana il senso della Chiesa diviene non più percettibile. Il confronto tra storia e teologia, il significato reciproco della loro co-appartenenza divengono essenziali. Oltre lo «storicismo» e il «relativismo» è forse percorribile la via di una relatività come luogo di relazione aperta in questo reciproco confronto. I due saggi che presentiamo, quello dello storico Paolo Prodi e quello del teologo Peter Walter, sono stati presentati a Bologna il 3 dicembre scorso, durante il terzo convegno della Facoltà teologica dell'Emilia Romagna.

verità divine: la Bibbia e la natura. Qui il discorso è ancora complesso, il peso delle «*auctoritates*» è ancora enorme, le scienze umane sono viste come inferiori, ma l'inversione del cammino è sorprendente. Come ha scritto Luigi Firpo, un grande della storia del pensiero politico della generazione che ci ha preceduto, di formazione laica e crociana, nella Prefazione alla traduzione italiana del volume XI dell'opera del Cano, quello destinato alla storia:<sup>1</sup> «Cano si accontenta di sottolineare la subordinazione della ragione alla fede e il suo carattere subalterno e accessorio nel discorso teologico: ma ciò non intacca la sostanza novatrice dell'ammissione. Per umili che siano e collaterali gli apporti probanti che lo storico può deporre ai piedi del teologo, resta il fatto che si accetta la storia umana come ultima testimone della realtà divina e che in tal guisa il magistero inappellabile dell'autorità sacra si incrina di fronte all'istanza tutta umana del "giudizio" razionale».

Non possiamo qui analizzare i sette capitoli *De humanae historiae auctoritate* del libro XI di Cano – operazione più adatta a un lavoro seminariale che non a un'occasione come questa –, ma è opportuno enuclearne alcuni principi fondamentali come base per il nostro ragionamento. Contro l'opinione dominante egli afferma anzitutto «*quam sit teologo humana historia utilis et necessaria*» («quanto sia utile e necessaria al teologo la storia umana»; c. 2); «*Multa enim nobis e thesaurus suis historia suppeditat, quibus si careamus, et in Theologia et in quaecumque ferme alia facultate inopes saepe numero et indocti reperiemur*» («Infatti la storia ci procura dai suoi tesori molte cose, se manchiamo delle quali, sia in teologia sia in quasi qualunque altra disciplina saremo trovati spesso volte sprovvisti e incolti»). Questa si rivela subito un'affermazione non astratta. Cano polemizza con Ginés de Sepúlveda, il grande antagonista di Bartolomé de Las Casas, per contestare l'affermazione che la sottomissione dei popoli barbari delle terre nuovamente scoperte potesse essere titolo legittimo per una guerra giusta disconoscendo l'autonomia delle civiltà pagane. La storia non è solamente «*magistrae vitae*» come ha detto Cicerone, ma anche «*lux veritatis*».

Condizione indispensabile è conoscere bene le narrazioni storiche e distinguere gli storici menzogneri dai veraci usando la critica (c. 3); i casi di falsificazione della realtà sono infiniti e Cano riporta numerosi esempi, dalla storia d'Israele a quella dell'impero romano: anche nella storia della Chiesa troviamo molte invenzioni che il teologo deve saper distinguere, ma da questo il teologo non può dedurre che non si può credere nella verità storica, bensì deve alimentare il senso critico. L'autorità della storia umana è talvolta probabile, talvolta sicura (c. 4), ma è necessario che l'uomo creda nell'uomo se non si vuole ritornare alla vita bestiale: «*Necessarium esse homines hominibus credere, nisi vita pecudum more degenuda sit*».

I capitoli seguenti sono finalizzati a discutere con molti esempi tutte le obiezioni che possono essere mosse contro queste affermazioni sulla base delle testimonianze, dei loro errori e delle dissonanze cronologiche anche all'interno della storia d'Israele, senza timore di leggere

**I**l domenicano Melchior Cano (1509-1560), successore di Francisco de Vitoria sulla cattedra di Teologia dell'Università di Salamanca, di ritorno dalla partecipazione come esperto alla seconda fase del concilio di Trento (1551-52) dove si era fatto notare nei dibattiti sulla penitenza e sull'eucaristia, si dedica con tutto il suo impegno intellettuale alla progettazione e alla stesura di un'opera che avrebbe dovuto aprire le basi metodologiche di una nuova teologia capace di far fronte alle nuove esigenze apertesi con la modernità e con la Riforma protestante: il *De locis theologicis libri XVII* uscito postumo e incompleto (il progetto comprendeva 14 volumi) a Salamanca nel 1563. Non si può qui parlare di questa poderosa costruzione in generale. Basta dire che Cano, rovesciando il modo di procedere deduttivo della scolastica classica, identifica dieci «luoghi» o sedi da cui sviluppare il discorso teologico, luoghi che egli dispone in ordine decrescente di importanza e di autorità o autorevolezza: 1) la sacra Scrittura; 2) la Tradizione di Cristo e degli apostoli; 3) la Chiesa universale; 4) i concili, specie quelli generali; 5) la Chiesa romana; 6) gli antichi santi; 7) la teologia e il diritto canonico; 8) la ragione naturale; 9) la filosofia; 10) la storia umana.

### Melchior Cano e la storia come luogo teologico

Si trattava invero di una rivoluzione copernicana del pensiero teologico: partire dalla terra costruendo il discorso teologico sui testi, usando tutte le nuove acquisizioni del metodo filologico storico che si era sviluppato da Lorenzo Valla ed Erasmo in poi per ricostruire, contro le eresie dei riformatori, una teologia speculativa capace di assorbire la modernità: ogni operazione di conoscenza è basata sulle autorità e sulla ragione. Un'operazione non diversa da quella che cinquant'anni dopo Galilei tenterà di aprire sul piano della scienza con la presentazione dei due libri da cui l'uomo può attingere le



i testi secondo la critica filologica, perché gli stessi testi sacri possono essere stati corrotti nella loro trasmissione: *«Primum autem non existimo aut fidei aut religionis questionem esse, numerus 480, iste annorum numerus, qui in codicibus evulgatis reperitur, librorum vitium scriptus sit: an potius idem ab autore sacro in suo exemplari positus. Ostendimus enim errorem in numeris promptissimum esse atque facillimum. Ostendimus numeros quosdam in libris sacris exscribentium errore vitiatos. Ostendimus denique multas esse causas cur hic, de quo agimus 480 annorum numerus corrupte esse inductus videatur»* («Anzitutto, non ritengo che sia questione di fede o di religione se il numero 480, questo numero di anni, che si trova nei codici pubblicati, sia stato scritto per errore dei copisti: o se piuttosto il medesimo sia stato inserito dall'autore sacro nel suo originale. Infatti dimostriamo che un errore nei numeri è possibilissimo e facilissimo. Dimostriamo che alcuni numeri nei libri sacri sono sbagliati per errore degli scriventi. Dimostriamo infine che vi sono molte cause per cui questo numero di 480 anni di cui trattiamo sembra essere stato introdotto per corruzione»).

Quanto alla donazione di Costantino egli scrive di non voler entrare in polemica con Lorenzo Valla sulla sua falsità. Ne discutano coloro che intendono attaccare la Chiesa di Roma: che importanza ha se è stata fatta da altri principi qualche secolo dopo? Nella realtà il pontefice ha posseduto per secoli Roma e anche soltanto per prescrizione non sarebbe possibile tornare indietro.

In conclusione si giustifica per essersi diffuso più a lungo sulla storia umana che su altri luoghi teologici: *«In historiae humane auctoritate explicanda fateor magna mihi longitudo orationis fuit. Sed nullus e locis Theologiae erat, ubi aut latior occurreret differendi (dissertendi) materia, aut me opportheret magis cura, diligentia, industria elaborare. Quod etsi minus praestitit quam rei magnitudo desiderabat, non tamen frustra elaboravi. Admonere enim reliquos potui, ut accuratius scribant: et res vel meliores addant, vel supervacuas detrahant, vel disperse, et diffuse dictas, angustius et contractius astringant, breviter, si quid norunt rectius istis, candidi impertiant»* («Riconosco che nello spiegare l'autorità della storia umana il mio discorso è stato molto lungo. Ma non vi era alcun punto della teologia, dove o fosse necessario trattare più diffusamente la materia, o dovessi lavorare con più cura, diligenza e zelo. Poiché anche se mi ci soffermai meno di quanto richiedesse la grandezza della cosa, tuttavia non ho lavorato invano. Infatti ho potuto esortare gli altri a scrivere più accuratamente: e ad aggiungere cose migliori, o a eliminare quelle superflue e sintetizzare con più stringatezza e concisione quelle dette in modo sparpagliato e prolisso; in breve, se conoscessero qualcosa di meglio di ciò, a parteciparlo schiettamente»).

Si può affermare che la proposta di Melchior Cano di una teologia «dal basso», a partire dalla Scrittura e dall'uomo, non fu recepita dal pensiero teologico della Controriforma che preferì rinserrare ancor più la maglia teorica dei trattati ereditati dalla scolastica medievale: *De Deo, De sanctissima Trinitate* ecc. Qualche traccia profonda è però rimasta, anche più vicina di quanto non si pensi.

## L'esperienza bolognese:

### il card. Gabriele Paleotti e Carlo Sigonio

Il secondo atto di questo confronto intellettuale tra teologia e storia si apre a Bologna dopo poco più di dieci anni dalla pubblicazione dell'opera del Cano. Il card. Gabriele Paleotti, nominato nel 1565 vescovo di Bologna dopo essere stato consigliere dei legati papali nella terza fase del concilio di Trento, dopo aver dedicato i primi anni alle visite pastorali e alle riforme fondamentali della diocesi, decide di affrontare di petto il problema della cultura: di sviluppare l'insegnamento della «dottrina cristiana» per il popolo, la formazione professionale, culturale e spirituale del clero, la presenza cristiana all'interno dell'università. Ricordo soltanto che era stato, quando non aveva ancora iniziato la carriera ecclesiastica, professore di Diritto nella stessa università e che aveva pubblicato ancora nel 1550 un'opera già famosa di taglio storico-giuridico per la difesa dei diritti dei figli illegittimi.<sup>2</sup> Sono forzatamente costretto a non parlare del tema molto vasto della riforma tridentina a Bologna rinviando a quanto già scritto. Qui si può accennare che era ricorso anche al parere del Cano per affrontare il problema delle verità di fede che un cristiano doveva conoscere per la propria salvezza e del modo di apprendimento.<sup>3</sup>

In ogni caso egli si appoggia per la sua azione pastorale in campo culturale a due docenti dell'Università di Bologna, Carlo Sigonio, storico, e Ulisse Aldrovandi, naturalista. Anche di questi ho parlato diffusamente in altre sedi e sono costretto a rinviare a saggi già editi in cui ho esplorato il significato di questo approccio storico-scritturistico nel pensiero e nelle arti.<sup>4</sup> Qui intendo richiamare soltanto due principi che ritengo fondamentali per il nostro discorso attuale: a) Carlo Sigonio tenta di costruire una storia sacra come storia della salvezza; b) il vescovo Gabriele Paleotti tenta di fare di questo la base della riforma culturale della diocesi e della formazione del clero.

Non è sufficiente, per definire il pensiero del Sigonio come indagatore della storia sacra, riprendere soltanto la tradizionale definizione ciceroniana della storia come ricerca della verità, ma occorre comprendere che per lui tutta la storia è umana. Anche la narrazione che riguarda le vicende del popolo ebraico o del cristianesimo, è soggetta alla corruzione propria di ogni realtà umana: contro coloro *«qui coelum terra miscere malunt»* («che preferiscono mescolare cielo e terra») lo storico afferma la sua vocazione specifica a uno studio della realtà umana, profana o sacra che sia, soltanto in quanto dimostrata, senza confondere il piano della fede con quello terreno. Non mi sembra di aver mai letto un'espressione che meglio di questa preannunci un approccio parallelo a quello galileiano nello studio della storia: non si può affermare nulla che non sia dimostrabile con la lettura critica delle testimonianze che sono l'unico strumento per la conoscenza del passato.<sup>5</sup> Al card. Guglielmo Sirleto, che lo rimproverava di aver scritto semplicemente nella *Historia bononiensis* a proposito della morte di san Francesco *«Assisi est mortuus»* e non, in modo più pio, *«migravit in coelum, aut quid simile»* («migrò in cielo, o qualcosa di simile»), Sigonio rispondeva: *«Dico homines vidisse Franciscum mortentem, ignorasse vero an migravit in coelum; nosse autem po-*

*stquam Ecclesiae accedente auctoritate post aliquos annos in numero Sanctorum est relatus*» («Dico che gli uomini hanno visto Francesco morire, senza sapere se fosse migrato in cielo; che invero lo si seppe dopo che, con l'assenso dell'autorità della Chiesa, dopo alcuni anni fu annoverato tra i santi»).<sup>6</sup> Questa distinzione tra cielo e terra è ciò che permette al Sigonio di concepire una storia sacra ancora come storia della salvezza e non come opera controversistica o apologetica.

Il secondo punto interessante è che la collaborazione tra il Sigonio e il vescovo superò certamente i limiti di una consulenza amicale per assumere l'aspetto di un vero e proprio gruppo di lavoro – come diremmo nel linguaggio odierno –, un gruppo che volle superare lo schema dell'accademia da cui aveva preso le mosse per strutturarsi nel 1572 anche in una società tipografica, al cui capitale parteciparono intellettuali e patrizi con moderna sensibilità culturale e imprenditoriale. In questo quadro Sigonio ricoprì con molta consapevolezza un ruolo centrale assumendo il compito di costruire, accanto ai panorami della storia europea e di quella cittadina, una storia della Chiesa innestata nella Chiesa locale e una storia della salvezza capace di ricuperare anche l'Antico Testamento e l'esperienza del popolo ebraico: una storia sacra che servisse come base storico-teologica alla riscoperta del valore della Tradizione o, per meglio dire, delle tradizioni «*quasi per manus traditae*» («ramandate quasi di mano in mano») secondo la definizione tridentina di generazione in generazione nel corpo vivente delle Chiese locali.

Non ripeto qui le singole tappe di questo cammino che parte dalla stesura di un «ufficio liturgico proprio» e di una vita di san Petronio (inserita poi nella collana del Surio delle *Vitae sanctorum* edita a Colonia), per approdare al progetto, iniziato nel 1572 (anche se uscito postumo soltanto nel 1586), del *De episcopis bononiensibus libri V*. Si tratta di un'impostazione chiaramente orientata – come si evince dalla corrispondenza del Paleotti con Carlo Borromeo (che nello stesso tempo si batteva per salvaguardare il rito ambrosiano contro le pretese romane) – all'esaltazione della centralità del vescovo e della Chiesa locale: tale proposta conseguì un successo almeno parziale a Milano, che riuscì a conservare il rito ambrosiano, ma fu repressa duramente a Bologna in quanto opposta al processo di uniformizzazione dei libri liturgici e della disciplina ecclesiastica.<sup>7</sup> Vi fu un momento in cui sembrò che questo progetto potesse raggiungere un significato per la Chiesa universale quando fu affidato al Sigonio il compito di redigere e pubblicare una storia ecclesiastica, ma esso naufragò per le opposizioni e le censure che a Roma formarono un blocco insuperabile: il card. Guglielmo Sirleto tenne per anni presso di sé la prima redazione inviata in esame e l'opera rimase inedita per un secolo e mezzo, sino alla sua pubblicazione nel vol. III dell'*Opera omnia* dopo un difficile e contrastato recupero da parte degli editori milanesi (*Historiae ecclesiasticae libri XIV*).

Il punto più interessante (non soltanto per me ma, ahimè, anche per i censori) fu certamente il tentativo di recuperare la storia della Chiesa primitiva e il rapporto con l'esperienza storica del popolo ebreo, la «*respublica hebraeorum*» definita come «*insignis forma religionis chri-*

*stianae*» («forma insigne della religione cristiana») nella prefazione del Paleotti all'edizione commentata delle *Sacrae historiae* di Sulpicio Severo (1581), operazione culturale sviluppata nell'anno successivo con la pubblicazione del *De republica hebraeorum* (1582). Come ho già notato nel presentare la prima di queste opere, nella lettera dedicatoria al card. Gabriele Paleotti, Sigonio scrive chiaramente che si trattava di un progetto comune che egli aveva elaborato su mandato del vescovo: essa doveva servire soprattutto per la formazione dei giovani e del clero anche come testo per l'esame di ammissione agli ordini sacri (cosa che scandalizzò e preoccupò in modo acuto i censori, che forse avrebbero tollerato maggiormente un lavoro filologico rivolto alla ristretta schiera degli eruditi): «*Quamobrem recte prudentia vestra, breviarium eius aliud ex immenso illo utriusque Testamenti corpore conquistit, quo studiosa iuventus omnia ab Adam usque ad Christum, idest a peccato ad salutem in ipsius populi gesta quasi in unam tabulam conlata conspiceret*» («Per la qual cosa giustamente, grazie alla vostra saggezza, il suo breviario ha raccolto qualcosa da quell'immenso corpus di entrambi i Testamenti, affinché la gioventù studiosa vedesse tutto, da Adamo fino a Cristo, cioè dal peccato alla salvezza, come radunato in un'unica tavola nelle gesta del popolo stesso»).<sup>8</sup>

Lasciando da parte episodi interessanti riguardanti la comunità ebraica di Bologna mi limito a notare che questo tentativo si inserisce nello sforzo di rivalutare la cultura ebraica e biblica all'interno della storia della salvezza come base della formazione teologica: non soltanto come strumento per la formazione dei preti (ricordiamo che a Bologna il primo tra tutti i libri che ogni curato doveva possedere era la Bibbia), ma anche con l'inserimento nell'Università di Bologna dell'insegnamento della Lingua ebraica e dell'Esegesi biblica. L'esplicita richiesta del vescovo («saria bisogno di uno che insegnasse la lingua ebraica») si scontra con Roma che riteneva pericolosa l'istituzione di una scuola storico-esegetica centrata sullo studio dell'Antico Testamento e sulla storia del popolo ebraico.<sup>10</sup> In generale mi sembra di dover ricordare che, accanto al fenomeno dell'esclusione del comune cristiano dalla lettura della Bibbia volgare,<sup>11</sup> andrebbe studiata l'esclusione dello studio della Bibbia dalla cultura teologica e universitaria in generale e in particolare l'espulsione di fatto della Legge, dell'Antico Testamento, dalla teologia morale come scienza del comportamento.

### Dalla «storia umana» alla separazione tra storia profana e storia ecclesiastica

La lettera di un anonimo consultore della Congregazione dell'Indice dei libri proibiti, del giugno 1578 (che si riferisce quindi alle opere del Sigonio allora in composizione riguardanti la tarda antichità e il Medioevo), dopo averne denunciato gli errori a proposito della donazione di Costantino, del primato papale e di tanti altri punti così concludeva: «(...) Vorrei che in questi miseri tempi s'osservasse questo in esaminare bene li libri, et trattati, et levare tutte quelle parole che possono corrompere le anime et etiam Dio gl'orecchie di giovani e puttii». <sup>12</sup> Quest'espressione mi sembra ben riassumere il senso di tutti gli

ostacoli opposti e di tutte le censure rivolte agli scritti dello storico modenese. Non sto qui a riprendere i singoli temi che ho già esemplificato nello studio precedente a proposito del commento a Sulpicio Severo: i censori insistono su osservazioni generali, sulla mancanza di un linguaggio «cattolico», contrapposto al linguaggio «storico» del Sigonio; nei suoi scritti manca la «*ratio temporum et personarum*» e qualsiasi preoccupazione controversistica in difesa dei nuovi dogmi tridentini, anzi egli afferma che è meglio essere eretici che accusare un eretico «*non homo animo*».

Il nucleo delle obiezioni verte certamente sull'ecclesiologia e sul papato: non bisogna dare agli eretici moderni alcun arma che possa mettere in cattiva luce la Chiesa romana e indebolire il potere temporale e spirituale del papa o l'immunità ecclesiastica. Ciò che rende particolarmente interessanti queste censure è il fatto che non si tratta di una difesa contro attacchi provenienti dall'esterno, ma di un'opera di prevenzione e di controllo occulto non rivolto tanto a eresie da combattere quanto a impedire all'interno del mondo cattolico la maturazione di tesi ritenute storicistiche ed episcopaliste: al Sigonio si rimprovera infatti, da una parte, di non leggere la storia e la Scrittura con gli occhiali della *professio fidei tridentina* senza tener conto delle necessità controversistiche del momento e, dall'altra, di dare dello stesso concilio di Trento una lettura basata sulla Chiesa locale ben diversa da quella data da Roma. Per questo un fatto altrettanto importante delle censure e troppo trascurato dagli storici più recenti è il sequestro per ordine esplicito di papa Gregorio XIII di tutte le scritture lasciate dal Sigonio all'atto della sua morte improvvisa e abbastanza prematura, a qualsiasi stadio di redazione fossero pervenute.<sup>13</sup>

Il pericolo combattuto è dunque quello della formazione all'interno del mondo cattolico di un'ecclesiologia e di una cultura alternativa che poteva essere tanto più pericolosa in quanto aveva alle spalle figure rappresentative come il card. Gabriele Paleotti. Non per nulla questi negli stessi anni aveva ripreso in mano il suo diario del concilio di Trento per rielaborarlo: come ho già raccontato in altra sede l'eredità letteraria del Paleotti, così come era capitata a quella del Sigonio, fu alla sua morte requisita da Roma e «secretata» per secoli sino all'edizione dei suoi diari conciliari da parte di Sebastianus Merkle nel 1931 nel III volume del *Concilium Tridentinum*. Né il Sigonio, né tanto meno il Paleotti figurano tra gli autori formalmente condannati o sottoposti all'esame della Congregazione dell'Indice dei libri proibiti: si provvide soltanto a ostacolare ufficiosamente la stampa e poi, con interventi diretti dei pontefici, a mettere sotto chiave tutta la produzione manoscritta. Proprio con questi sequestri e non soltanto con le condanne della Congregazione dell'Indice, si cercò di soffocare all'interno del mondo cattolico ogni interpretazione alternativa al Tridentino: quando alcuni decenni dopo Paolo Sarpi pubblicò la sua *Istoria* questa assunse la forma di un attacco esterno al quale il card. Sforza Pallavicino poté opporsi sul piano apologetico come a un avversario della cattolicità considerata come un blocco omogeneo: le alternative interne al mondo cattolico erano state non soltanto perseguite, ma fatte scomparire, almeno in superficie.

Per quanto riguarda concretamente il nostro Sigonio l'edizione settecentesca delle sue opere e delle censure allegate, con la partecipazione appassionata di Ludovico Antonio Muratori, ci sembra una cartina di tornasole molto importante per individuare anche all'interno del mondo italiano le radici di un'esperienza culturale che ha fertilizzato l'intera Europa. Nella Prefazione al primo volume dell'*Opera omnia* Filippo Argelati, ricordando le allora recenti edizioni del *De republica hebraeorum* a cura di Johannes Nicolai (a Helmstedt 1686, e a Leiden 1701) scriveva: «*Neque ignoraveram hoc sibi operae dudum assumisse Johannem Nicolai: sed ab homine factionis acatholicae spurcatam atque infectam orthodoxi Sigonii industriam nemo est qui negare possit*» («Né potrei ignorare che recentemente Johannes Nicolai ha fatto propria quest'opera: ma non v'è chi possa negare che l'ingegno dell'ortodosso Sigonio è stato sporcato e infettato dall'uomo della setta acattolica»).

Gli editori milanesi furono costretti a rinunciare alla dedica dell'*Opera omnia* al pontefice Benedetto XIII perché il Sigonio era ritenuto ancora pericoloso «per le cose che quest'autore dice contro la Santa Sede», ma non rinunciarono a rivendicare la sua ortodossia: per essi non si trattava certo di una rivalse apologetica, ma di affermare che certe radici della modernità affondavano nel mondo cattolico anche se erano state oscurate. Grazie al loro progetto il pensiero del Sigonio continuò a produrre frutto nell'età dell'Illuminismo o, per meglio dire, degli Illuminismi.<sup>14</sup> Forse l'uso di questo plurale può aiutarci a una visione più elastica e composita: del resto una recente raccolta di saggi usa provocatoriamente nello stesso titolo il termine di «cattolicesimi» a proposito della realtà sci-settecentesca.<sup>15</sup> Ancora Cesare Balbo richiamava un secolo dopo l'importanza del «metodo vecchio italiano» di Carlo Sigonio, Gianvincenzo Gravina e del Muratori nel recupero delle tradizioni antiche, dell'esperienza giuridico-istituzionale, pattizia e repubblicana, in funzione delle progettazioni costituzionali moderne, in opposizione a uno storicismo onnivoro costruito sulle nuove ideologie centrate sul corpo politico e l'anima collettiva: altri esempi potrebbero essere portati come l'abate Celestino Galliani e Gaetano Filangieri.<sup>16</sup>

Ritornando alla fine del Cinquecento – per concludere il discorso sul Sigonio – il compito di scrivere una «storia ecclesiastica» fu affidato al più docile e sottomesso Cesare Baronio, che seppe interpretare la nuova spinta apologetica del papato controriformista per confutare la storiografia luterana, Mattia Flacio e i centurieri di Magdeburgo, con i suoi *Annales ecclesiastici* (che non per nulla avrebbero dovuto chiamarsi all'inizio *Historia ecclesiastica controversa*).

Al di là delle analisi, ancora in gran parte da farsi, sullo sviluppo della storiografia ecclesiastica nei secoli dell'età moderna, penso si possano qui avanzare alcune considerazioni sintetiche per poter poi arrivare a ragionare sui nostri tempi. In termini generali si può affermare che il concilio di Trento poteva avere diversi esiti, di cui uno fu privilegiato sotto la pressione delle controversie confessionali. Questa scelta romana portò all'espulsione per più secoli della storia come «duogo teologico» dalla ricerca e



P. VERONESE, *Convito in casa di Levi*, Venezia, Pinacoteca di Brera, Milano, Pinacoteca di Brera.

o (L'orazione della Verone (art.),

dalle facoltà di teologia tradizionali. Nella *ratio studiorum* dei gesuiti e nell'insegnamento dei seminari non vi è alcun posto per la storia tra le discipline fondamentali della cultura teologica: essa fu emarginata nell'ambito della controversia – per conflutare gli attacchi dei protestanti contro la Chiesa romana – e usata soltanto per la costruzione di *exempla* di vita devota, come raccolta di modelli di vita utili per il disciplinamento della gioventù. Ciò non toglie che siano stati fatti passi in avanti enormi sul piano dell'erudizione e della critica dei testi (basta pensare ai bollandisti e alla grandiosa impresa degli *Acta sanctorum*), ma questo viene pagato con la strumentalizzazione, con l'uso della storia al servizio del potere.

Quanto tutto questo abbia pesato nelle controversie che si aprono alla fine del Cinquecento sul tema della grazia e si susseguono poi nel Seicento come malattie endemiche alla teologia cattolica, tra filopelagiani e giansenisti, tra rigoristi e lassisti, deve essere studiato, abbandonando gli schieramenti delle antiche scuole nel quadro di quello slittamento che Michel de Certeau ha mirabilmente indicato come passaggio «*du système religieux à l'éthique des lumières*»: le trasformazioni che si manifestano nel XVII secolo, prima della secolarizzazione e della nascita di un'etica politica, implicano nella società cristiana europea una rottura tra il piano religioso e il piano della morale, dei comportamenti; da una parte la casistica e la pratica devozionale, dall'altra il misticismo e il radicalismo profetico come espressione dell'individualità, dell'eccezione.<sup>17</sup> In mezzo viene meno la storia della salvezza come vissuto comunitario: la polemica alla fine del Seicento tra Jac-

ques-Bénigne Bossuet (che identifica ancora la città di Dio con la storia della cristianità) e Fénelon può essere vista come l'epilogo di questa spaccatura, interna al mondo cattolico.

Una spia molto interessante di questa metamorfosi che ha le sue radici nell'epoca illuministica e che arriva sino a noi con un interessante slittamento semiologico è il titolo dato alla recente traduzione in italiano del libro di Melchior Cano a cui abbiamo accennato all'inizio: il titolo latino originale del Cano *Dell'autorità della storia umana (De humanae historiae auctoritate)* viene tradotto *Dell'autorità della storia profana*.<sup>18</sup> La conseguenza più importante di questo percorso è la separazione della storia «sacra» dalla storia «profana»: la riflessione sulla storia dell'uomo come storia della salvezza viene definitivamente scissa in storia profana da una parte e storia sacra dall'altra.

### La storia come filosofia e come teologia

In ogni caso è sbagliato vedere l'evoluzione del pensiero storico tra Seicento e Settecento soltanto come un aspetto del più generale processo di modernizzazione e secolarizzazione, come la riflessione cattolica sembra spesso aver fatto (basta pensare ad Augusto Del Noce): in realtà anche su questo piano – e non soltanto su quello del pensiero politico – abbiamo un travaso della riflessione teologica sul piano storico con la nascita della filosofia della storia come tentativo di costruire una «storia della salvezza» dell'umanità laica, non legata al regno di Dio, una salvezza che si costruisce con lo sviluppo della scienza e



Studio del mese

della tecnica, dell'organizzazione dello stato, della felicità pubblica. La storia non è più soltanto documentazione del passato e memoria, ma indica il cammino che l'umanità potrà percorrere in futuro per redimersi dai suoi mali e approdare alla felicità: l'uomo può cambiare se stesso e redimersi senza il ricorso a una meta-storia.

Non possiamo nemmeno accennare a questo percorso che porta allo storicismo contemporaneo e al mito del progresso: dall'Illuminismo, con le sue variegato riflessioni sul futuro dell'umanità, da Voltaire a Jean-Jacques Rousseau, al protoromanticismo, alle varie formulazioni della redenzione dell'uomo nello stato di Georg Wilhelm Friedrich Hegel o nella rivoluzione proletaria di Karl Marx, sino alla demistificazione di Friedrich Nietzsche. Nello storicismo dell'Ottocento la storia diventa filosofia e rivelazione. Sono le laceranti intuizioni di Walter Benjamin sull'«angelo della storia», alla vigilia della catastrofe della seconda guerra mondiale che ci danno la più tragica consapevolezza delle radici teologiche del nuovo messianismo storicistico che esplose insieme al mito del progresso: «Il mio pensiero si rapporta alla teologia come la carta assorbente all'inchiostro. Ne è del tutto imbevuto. Se andasse, però, come vuole la carta assorbente, di ciò che vien scritto non rimarrebbe nulla».<sup>19</sup>

Questi accenni non sviluppati mi permettono soltanto di sostenere l'ipotesi che quando la riflessione sulla storia rinasce all'interno del mondo cattolico tra Ottocento e Novecento essa non si presenta come «duogo teologico» (ormai vi è un solo grande luogo teologico, che è costituito dopo il Vaticano I dal magistero papale), ma a sua volta, in dipendenza dal pensiero laico dominante, come «teologia della storia», cioè con un percorso che non tende più a percorrere i concreti e umani cammini della salvezza, ma a indicare dall'alto un cammino. La teologia della storia ha ereditato dalla filosofia della storia la ricerca di un «senso» della storia come punto di partenza ed è rimasta sempre legata come punto di riferimento a Hegel e allo storicismo degli ultimi due secoli.<sup>20</sup> Questa tesi esige ancora un approfondimento adeguato e io qui mi limito a dire soltanto un paio di cose. Da Bossuet in poi sembra prevalere (con le eccezioni di Newman, Rosmini e pochi altri, i quali però non sono catalogabili come storici) una logica providenzialistica come anello di congiunzione tra il piano divino della redenzione e il piano umano della storia. Si è sviluppata una notevole diffidenza verso l'uso degli strumenti sempre più raffinati della critica storica e filologica ormai indispensabili per il moderno metodo di ricerca. Tutto ciò si è acuito nella crisi del modernismo tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento con una certa confusione dei piani: per rifiutare giustamente uno storicismo improntato alla cultura dominante si sono rifiutate e condannate, nonostante la lungimirante apertura degli Archivi vaticani da parte di Leone XIII, ricerche che nulla avevano di eversivo, ma che semplicemente cercavano di riprendere in termini aggiornati il cammino intrapreso alcuni secoli prima. Soprattutto l'attenzione rimane concentrata sulla storia della Chiesa, non sulla storia umana; si fanno grandi passi in avanti nell'approfondimento metodologico sulla natura della storia della Chiesa, come disciplina storica e come disciplina teolo-

gica, ma in qualche modo come un settore di studi all'interno delle scienze storiche.<sup>21</sup>

Per quanto riguarda la riflessione teologica sulla storia possiamo dire quindi che essa si pone su un altro piano che ha come interlocutore sempre la filosofia e lo storicismo contemporaneo; essa si sviluppa, sia nella teologia critica evangelica sia nel pensiero cattolico, come storia della salvezza, come *Mysterium salutis*, e ha il grande merito di rifiutare l'identificazione con gli storicismi totalitari trionfanti rivendicando il tema del mistero sino a divenire il tema dominante della teologia del Novecento. Non è nelle mie competenze ripercorrere questo cammino che va da Gustave Thils a Hans Urs von Balthasar, a Jean Danielou, a Karl Rahner (per fare soltanto alcuni grandi nomi) sino al post-Concilio, percorso che del resto è stato studiato anche in poderose ricerche accademiche.<sup>22</sup> Qui intendo soltanto dire che essa è nata all'interno del discorso teologico della redenzione senza affrontare il problema della storia umana come luogo teologico, come oggetto del discorso teologico. Per spiegarci cito soltanto la nota introduttiva all'opera di teologia della storia forse più sistematica e influente nel secolo scorso, *Il tutto nel frammento* di von Balthasar, da cui è stato ispirato anche il titolo del nostro convegno «Il tutto nei frammenti» (anche se si può chiedere a chi l'ha progettato cosa c'è dietro il passaggio dal singolare «Das Ganze in Fragment» al plurale «nei frammenti»):<sup>23</sup> «Il nostro campo tematico è la teologia della storia: quante delle affermazioni che si possono fare in questo campo, sulla scorta della rivelazione biblica, evitano sconfinamenti nel campo della filosofia della storia? Molto poche e probabilmente anch'esse con riserva (...). Per i filosofi e per i teologi in realtà la storia è data soltanto come frammento. Ora, quando non si conosce se un frammento di un brano sinfonico è un quinto o un ventesimo del tutto, è impossibile ricostruire il tutto. Nemmeno Hegel, che sa tutto, ha ricostruito il futuro; noi, che sappiamo meno di lui, dobbiamo rinunciare alla pretesa di raggiungere, attraverso i fenomeni della storia mondana, la totalità dello Spirito assoluto, soprannaturale».

Il problema è che i frammenti sono esplosi, insieme al pensiero di Hegel, con la tragedia della seconda guerra mondiale: il grande spartiacque è costituito dalla *Shoah*, da Auschwitz, dalla bomba atomica. Il senso della storia come progresso si spezza: la teologia della storia diventa nel secondo dopoguerra una specie di rifugio dai fallimenti della filosofia della storia. A mio avviso le indicazioni più innovative e ancora attuali sono nate allora negli squarci di Romano Guardini e di molti altri grandi teologi sul potere e sulla fine dell'età moderna, sull'abisso che si apre davanti all'umanità: è in queste riflessioni che si riapre davvero drammaticamente il problema della storia umana come luogo teologico al di fuori degli schemi filosofici o scolastici.

### Aggiornamento e tradizione: intorno al Vaticano II

Arrivando ai nostri tempi il mio intervento cambia forzatamente di stile perché ritengo più utile seguire un cammino più autobiografico e meno accademico. Noi giovani interessati al fenomeno religioso, nei primi anni

del secondo dopoguerra, eravamo coscienti di poter accedere allo studio della storia del cristianesimo e della Chiesa con grande libertà senza soffrire più della confusione dei piani e dei complessi dai quali ci parevano invischiati le generazioni degli storici che ci avevano preceduto, sia di coloro che erano rimasti chiusi in preoccupazioni apologetiche e confessionali sia anche di coloro che erano stati coinvolti nel modernismo e perseguitati per le loro aperture al metodo critico.

Per farmi capire può essere utile cominciare con la citazione del discorso tenuto da Pio XII al X Congresso internazionale di scienze storiche il 7 settembre 1955, perché quando lo ascoltai (non avevo ancora compiuto 23 anni) stavo proprio incominciando sotto la guida di Hubert Jedin i primi passi nella ricerca. Dopo aver dichiarato che la Chiesa non è legata per sua natura ad alcuna cultura (punto che allora mi entusiasmò molto come editore) il papa faceva anche un accenno specifico all'età moderna: «*Ce qu'on appelle Occident ou monde occidental a subi de profondes modifications depuis le Moyen-âge: la scission religieuse du XVI siècle, le rationalisme et le libéralisme conduisant à l'Etat du XIX siècle, à sa politique de force et à sa civilisation sécularisée. Il devenait donc inévitable que les relations de l'Eglise catholique avec l'Occident subissent un déplacement. Mais la culture du Moyen-âge elle-même, on ne peut pas la caractériser comme la culture catholique; elle aussi, bien qu'étroitement liée à l'Eglise, a puisé ses éléments à des sources différentes... L'Eglise catholique ne s'identifie avec aucune culture; son essence le lui interdit...*» («*Quel che si chiama Occidente o mondo occidentale ha subito profonde modifiche dopo il Medioevo: la scissione religiosa del XVI secolo, il razionalismo e il liberalismo che aprono allo stato del XIX secolo, alla sua politica di forza e alla sua civiltà secolarizzata. Diveniva dunque inevitabile che le relazioni della Chiesa cattolica con l'Occidente subissero uno spostamento. Ma la cultura stessa del Medioevo non può essere caratterizzata come la cultura cattolica; anch'essa, benché strettamente legata alla Chiesa, ha attinto i suoi elementi a delle sorgenti differenti... La Chiesa cattolica non s'identifica con nessuna cultura; la sua essenza glielo impedisce...*»).

Questa non identificazione della Chiesa con alcuna cultura ha permesso, a mio avviso, un approccio più libero allo studio della storia della Chiesa con una partecipazione paritaria alla ricerca storica contemporanea, ma anche l'inizio del recupero di una riflessione teologica sulla storia umana nel senso più generale.

Lasciamo da parte oggi i temi più specifici di ricerca, l'apertura di una nuova visione, soprattutto per merito del mio maestro Hubert Jedin (la prima apparizione di *Riforma cattolica o Controriforma?* nell'originale tedesco è del 1946) su grandi temi della crisi religiosa del XVI secolo, sulla Riforma protestante e sulla Riforma cattolica, sul concilio di Trento: non più una storia moderna della Chiesa che parta dalla frattura religiosa, dalla Riforma e dalla Controriforma, ma un lungo arco cronologico che parte dal grande scisma d'Occidente, dalla crisi della «*respublica Christiana*» medievale e dalla rinascita del papato a partire dalla metà del XV secolo. Non più la visione di una Chiesa medievale consunta dagli abusi, ma la di-

namica di una cristianità che, impastata con la civiltà medievale nelle istituzioni e nella spiritualità, si deve misurare con lo sviluppo della modernità sul piano culturale e politico; non un punto di partenza, ma il culmine, se non il punto d'arrivo, di un processo di trasformazione sia nel nuovo rapporto dell'individuo con Dio, sia nel rapporto pubblico tra il sacro e il potere, tra le Chiese e lo stato. Ciò non ha fatto venir meno la considerazione delle differenze e delle lotte tra protestanti, evangelici, riformati e cattolici, ma ha certamente contribuito a comprenderle come diverse risposte a un'unica domanda storica posta dalla modernità.

Qui interessa soprattutto fare emergere come allora si era aperta una nuova riflessione sul rapporto tra la teologia e la storia, sull'intreccio tra la Parola e le civiltà che sono state da essa attraversate e fecondate. Una grande innovazione ha caratterizzato la svolta degli studi a metà dello scorso secolo, con l'introduzione di un approccio che faceva saltare i vecchi schemi della storiografia «ecclesiastica» per aprire davvero un ripensamento della storia come «luogo teologico». Quando fu fondato da Giuseppe Dossetti qui a Bologna, nel 1953, il Centro di documentazione (che soltanto dopo molti anni prese il nome di Istituto per le scienze religiose, mutando profondamente la propria finalità), il nucleo centrale era costituito dalla riflessione sulla storia umana nella convinzione che ci si trovasse davanti a un tornante che coinvolgeva il cristianesimo e la civiltà occidentale nel suo insieme: la categoria della «catastrofe», centrale nei primi progetti di ricerca, richiamava in modo drammatico il nucleo unitario della storia della salvezza.<sup>21</sup>

Allora, all'atto del mio inserimento nel Centro di documentazione, fui indirizzato sia alle letture fondamentali della storiografia contemporanea (sui grandi temi degli scontri di civiltà) sia a letture totalmente innovative sul piano religioso delle quali è opportuno dare qui un breve elenco a titolo esemplificativo, in base all'impatto prodotto in me, senza pretendere di fornire un quadro esaustivo. Etienne Gilson con il recupero della centralità di sant'Agostino, dalla dialettica tra la città di Dio e la città dell'uomo alla rivoluzione intellettuale del Medioevo. Jean Leclercq, con il suo volume *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, sulla dialettica tra l'escatologia e la grammatica come anima del monachesimo occidentale: opera che Benedetto XVI ha ricordato nel suo discorso a Parigi presso il Collège des Bernardins nel settembre scorso come ancora fondamentale per il dialogo con la cultura contemporanea.<sup>22</sup> Gli studi di Marie-Dominique Chenu sul Rinascimento intellettuale del XIII secolo e il *Jalon pour une théologie du laïc* di Yves Congar con il recupero di una storia del «popolo cristiano». Gli studi di Gabriel Le Bras e la sua collana *Histoire du droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*: la saldatura tra le nuove scienze della società e la storia del diritto canonico ha fatto compiere negli anni Cinquanta e Sessanta un salto in avanti straordinario alla storia del cristianesimo.

Poi il rapporto con don Giuseppe De Luca: la sua *Introduzione alla storia della pietà* e nella concreta opera di scavo continuata nell'impresa dell'*Archivio per la storia della pietà*. Si è trattato di una vera rivoluzione metodolo-





gica: «Riceve qui il nome di pietà non la teoria sola o il solo sentimento dell'una e dell'altra religione in genere, non la sola religiosità vaga, non il solo vertice supremo ed esatto dell'unione mistica, bensì quello stato, e quello solo, della vita dell'uomo quando egli ha presente in sé, per consuetudine di amore, Iddio...». Non si tratta di un discorso chiuso e settoriale: in questa proposta rimane centrale il problema dell'uomo storico nel concreto della sua esistenza individuale e sociale, non per cogliere il mistero della relazione d'amore tra Dio e l'uomo (e del suo contrario, l'empietà), ma per coglierne i riflessi, i frammenti e anche le deformazioni nell'umanità in cammino, dalle espressioni artistico-letterarie alle strutture delle società e delle Chiese, dalle manifestazioni devozionali ai modelli di comportamento: preghiera e bestemmia, amore e timore, carità e paura, innocenza e colpa, anche nelle loro declinazioni sociali, nella sacralità del potere e della libertà.

Dal punto di vista della ricerca penso si possa affermare che negli anni Cinquanta erano già affrontati tutti i temi che saranno poi al centro dell'attenzione del concilio Vaticano II. Non si tratta di anticipazioni (mi sembra che tutte le odierne discussioni tra i sostenitori del Vaticano II come continuità o come rottura siano poco produttive), ma dell'elaborazione di un *humus* culturale che ha permesso certamente un rinnovamento della riflessione teologica e la formulazione dei grandi temi conciliari.

### Nelle prospettive della globalizzazione

Per affrontare le prospettive dell'oggi è necessario porre l'interrogativo più generale sulla funzione della storiografia dopo il tramonto delle ideologie, nell'età del multiculturalismo, della società «aperta» affrescata da Karl Popper, oppure, se vogliamo usare altre categorie derivate dalla tecnica, della società telematica. Senza entrare in analisi approfondite mi sembra si possa affermare che essa è ritornata a due funzioni fondamentali, come memoria e come delegittimazione. Come memoria nel senso di indagine di quanto del passato è presente nella nostra identità attuale; di delegittimazione nel senso di fornire alla coscienza pubblica gli elementi necessari per demistificare e svelare i meccanismi del potere che si celano in una società che tende a cancellare il passato per una visione totalmente appiattita sul presente.

Noi storici, o artigiani della ricerca storica, siamo stati negli ultimi tempi marginalizzati e nello stesso tempo siamo più deboli e strumentalizzabili rispetto al potere politico ed economico mentre avanzano ogni giorno le discipline «senza tempo», da quelle psicologiche e sociologiche a quelle della comunicazione. Da questa diagnosi credo che dobbiamo partire se non vogliamo auto-ingannarci o auto-consolarci. Queste sono le condizioni in cui gli storici si trovano a lavorare in tutto il mondo, come tutti noi sperimentiamo.

In senso opposto, positivo, sperimentiamo intorno a noi una fame diffusa di «storia» come fondamento del nostro patrimonio culturale e delle nostre stesse identità collettive e forse non siamo mai stati consapevoli come oggi della validità del nostro mestiere e dei suoi metodi. Il bisogno o la fame di storia che traspare nella pubblica opinione si traduce però molto spesso o in una *fiction*, una

reinvenzione del passato analoga a quella delle nostre fiere turistiche di paese, o in un revisionismo a uso strumentale. Nella prima direzione abbiamo avuto anche prodotti di altissimo livello e di grande raffinatezza intellettuale, *best seller* che tutti abbiamo letto con grande interesse, ma proprio questo ha contribuito a far perdere il senso della differenza non tra un impossibile reale storico e i prodotti di fantasia, ma tra il mestiere dello storico e l'invenzione intellettuale. Nella seconda direzione, del revisionismo strumentale, la consapevolezza del peso che ha avuto nella storiografia passata, particolarmente nel periodo degli stati-nazione, la costruzione di identità storiche finalizzate alla conquista e al consolidamento del potere, non ci deve certo chiudere gli occhi di fronte a tentativi nuovi di «invenzione della tradizione» più sfacciati ancora al servizio del potere politico o economico. Su queste tentazioni ci ha messo recentemente in guardia Wolfgang Reinhard con le sue riflessioni sulla storia come delegittimazione (*Geschichte als Deligimiation*): lo storico come il buffone di corte (*Hofnar*) può dire le verità non gradite ai potenti di turno.<sup>26</sup>

Attualmente non soltanto lo storico è un *Hofnar*, ma è la storia stessa come scienza della società a essere marginalizzata: in altri termini si può dire che il potere non ha più bisogno degli storici per legittimarsi come al tempo degli stati nazionali. Allora tutta la storia, dalla ricerca ai manuali per le scuole elementari, era costruita in vista della formazione del cittadino-patriota: la storia forniva la vera formazione e l'identità collettiva della nazione. Possiamo umanamente essere rattristati per la perdita d'influenza della nostra corporazione nel nostro tempo, ma dobbiamo essere coscienti che stiamo conquistando una libertà critica che i nostri maestri non hanno mai posseduto.

In questo quadro penso vada inserita la nostra riflessione sulla storia come luogo teologico, sul tutto e i frammenti. Da una parte il recupero della memoria della dialettica tra la Parola e la storia nel corso dell'esperienza cristiana, in tutte le sue dimensioni. Dall'altra parte l'affermazione dell'alterità radicale della Parola rispetto alle strutture di potere che caratterizzano i percorsi delle civiltà. Non sembra però che in queste direzioni la ricerca teologica degli ultimi decenni abbia portato a risultati avvincenti. Si potrebbe ragionare a lungo sulle cause di questa afasia della teologia. Ho parlato in altra sede del silenzio «assordante» dei teologi e cercato di cogliere qualche causa di questo fenomeno nella frantumazione della stessa teologia in tante teologie delle realtà antropologiche e nella perdita della distinzione tra la ricerca teologica da una parte e il magistero e l'insegnamento catechetico dall'altra.<sup>27</sup> Qui mi limito per brevità e chiarezza a citare una recentissima riflessione di mons. Gianfranco Ravasi:<sup>28</sup> «Si ha così una teologia sempre più coinvolta con le agende sociali per cui - come è stato scritto - "l'ortoprassi diventa il prezzo dell'ortodossia". E, come spesso accade nella storia, per una sorte di legge dei contrappesi, si produce una reazione necessaria, quella del ritorno verso le radici ideali. Un ripiegamento che, però, può essere meccanico e apologetico, come nel caso del fondamentalismo, ma che può anche essere benefico quando impedisce la lenta,

ma inesorabile estenuazione della teologia in mera antropologia spirituale».

Particolarmente negli ultimi vent'anni mi sembra divenuta visibile una grossa crisi sia per quanto riguarda la ricerca sia per quanto riguarda la divulgazione dei risultati e l'insegnamento nei seminari e nelle facoltà teologiche. In realtà la crisi è evidente anche a occhio nudo sia in Italia sia negli altri paesi cattolici, ma anche in quelli protestanti e riformati non soltanto sul piano della teologia teoretica o dogmatica, ma anche della teologia biblica, dello studio dei padri della Chiesa e della stessa storia della Chiesa: quello che un tempo era il nucleo centrale della formazione del sacerdote viene ora marginalizzato rispetto agli insegnamenti pratici di pastorale e delle teologie applicate alle diverse realtà antropologiche: del matrimonio, della sanità, del lavoro ecc.

Certamente sembra che sia in atto non soltanto da noi in Italia, ma in tutti i centri culturali che un tempo erano più vivi nel cattolicesimo come le storiche facoltà teologiche della Germania o i grandi studi degli ordini religiosi - una crisi generale del pensiero teologico. Questo corrisponde, a mio avviso, alla crisi più generale della cultura storica nella nuova età dell'informatica «senza tempo», ma contiene anche alcuni elementi peculiari che non possono non destare preoccupazione specie se consideriamo la formazione professionale del clero e la sua proiezione nella predicazione. Non si può infatti coinvolgere la storia della Chiesa nella crisi dello storicismo con un annuncio «senza tempo» della Parola. Le tradizioni «*quasi per manus traditae*», secondo la definizione tridentina, da generazione a generazione, sono un'altra cosa rispetto allo storicismo: sono uno dei fondamenti, con la Scrittura, della Chiesa stessa.

Il panorama è oggi del tutto diverso rispetto a cinquant'anni or sono, all'età del Vaticano II: abbiamo di fronte altri problemi: la globalizzazione, la bioetica e la manipolazione del genoma umano, la scarsità delle risorse del pianeta, la degenerazione dell'ambiente e anche la fine dello stato moderno come sovrano, come monopolio del potere (legittimo o no: vedi il problema degli stati «cannaglia»). Di fronte a questi problemi il compito del pensiero teologico non è certo quello di difendere una modernità che scompare, ma di cercare di comprendere cosa della modernità possiamo portare nei nuovi tempi, nei nuovi territori ancora inesplorati in cui ci addentriamo. La posizione della Chiesa nel mondo secolarizzato ora è di una minoranza assoluta nonostante le folle che hanno caratterizzato e caratterizzano alcune manifestazioni papali o in cui sono presenti fattori politici o di religione civica di grande evidenza. In ogni caso sembra terminato il ciclo delle Chiese «confessionali» che hanno caratterizzato i secoli dell'età moderna, sia del cattolicesimo basato sui rapporti di tipo concordatario con gli stati, sia delle Chiese territoriali nate dalla Riforma.

Per quanto riguarda specificamente la conoscenza della storia della salvezza come storia dell'umanità, essa sembra essenziale per evitare che il patrimonio spirituale in cui ancora noi viviamo, dalle chiese cattedrali ai conventi, alla spiritualità ecc. non diventi un peso che ci schiacci, ma un *humus* in cui fare crescere nuove realtà. Si ha l'im-

pressione che il pensiero teologico sia rimasto come schiacciato tra coloro che ritengono l'esperienza religiosa come un fatto disincarnato dalla storia e che conti solo l'oggi (in qualche modo una teologia della liberazione che vuole liberarsi anche del passato) e i conservatori che non desiderano misurarsi con esso per evitare di vedere ciò che ha fatto il suo tempo insieme all'epoca moderna e che deve essere superato.

Questa presa di coscienza sembra necessaria per affrontare il problema della divisione delle Chiese, frutto della modernità, e che oggi rappresenta uno scandalo intollerabile: senza affrontare questo problema il pensiero teologico sembra destinato alla sterilità. Non possiamo pensare a un pensiero teologico di tipo accademico staccato dalla vita cristiana: siamo di fronte a uno squilibrio che non può essere sottaciuto o sottovalutato, ma che deve investire la spiritualità, la devozione, l'arte, la musica.

Non si può quindi pensare di prendere come punto di partenza isolato il problema del pensiero teologico come riflessione accademica o razionale anche se è necessario porre i teologi professionali di fronte alle loro responsabilità specifiche. Assistiamo a due fenomeni abbastanza strani e nuovi per l'Occidente: i politici si sono fatti teologi e parlano, parlano, dei supremi principi, della vita e della morte; la teologia in senso proprio, come discorso su Dio e sulle cose ultime, non parla più e non se ne sente la voce (o si sente una voce molto flebile che commenta in modo catechistico o pastorale applicativo la voce del magistero romano).

È la politica tutta che, di fronte alle grandi tematiche emergenti dalla globalizzazione e dalle nuove tecnologie che permettono una manipolazione mai prima sperimentata dell'uomo e della natura, tende a proporsi, particolarmente nei campi della bioetica, come una specie di nuova teologia o ideologia relativa agli ultimi «perché» circa la vita e la morte. Abbiamo non soltanto l'emergere dei nuovi fondamentalismi a difesa dei grandi valori dell'Occidente, ma anche l'emergere, dopo la crisi delle grandi ideologie, di numerose religioni politiche o sette secolarizzate, ciascuna con un credo, un culto, una liturgia particolare: oltre ai nostalgici delle vecchie ideologie abbiamo pacifisti, riformisti, ambientalisti, devoti delle nuove biotecnologie, neo-liberisti ecc. Nel campo religioso assistiamo a un fenomeno parallelo vero e proprio con la crisi delle grandi Chiese tradizionali e il moltiplicarsi dei movimenti settari e spiritualisti basati su pseudoprofeti o capi carismatici. Questi fenomeni sembrano una vendetta postuma rispetto al processo di laicizzazione che ha caratterizzato il pensiero moderno, che è avvenuto per le scienze dell'uomo e della natura nel corso della modernità.

Dopo il concilio Vaticano II la cultura cristiana intesa nel senso più ampio - e con essa quindi la ricerca teologica - è infatti entrata in una crisi dalla quale non sembra essersi ancora ripresa tranne per qualche voce isolata. Se la parte più vivace e radicale della «Chiesa di base» rimase allora attratta dalla cosiddetta «teologia della liberazione» cedendo alla tentazione perenne di costruire un regno di Dio in questo mondo (con questo quindi negando la stessa funzione storica della Chiesa), la gerarchia romana

ha reagito nel suo complesso ai possibili sbandamenti chiudendosi in difesa e riducendo il pensiero religioso a una semplice esposizione catechistica o pastorale del magistero. Abbiamo tante teologie per ogni realtà terrena, ma non abbiamo più un discorso teologico come discorso sulla redenzione, sulla storia della salvezza. Gli stessi difensori a oltranza del Vaticano II si sono chiusi a poco a poco in una difesa passiva dei testi conciliari senza accorgersi che se grande era stato il significato del Vaticano II come superamento dell'età della Controriforma e apertura alla modernità, ciò avveniva proprio nello stesso tempo in cui la modernità stessa finiva e si annunciavano nuovi

tempi e nuovi problemi, imprevedibili anche pochi anni prima, negli anni del Concilio. I pochissimi tentativi, condivisibili o no, di uscire da questa spirale sono ben conosciuti e possono essere sintetizzati anche nei due diversi e divaricanti cammini dei colleghi teologi dell'Università di Münster: Joseph Ratzinger e Hans Küng.

La salvezza viene presentata ai giovani senza storia. Ma se l'assenza della storia è micidiale in generale per la società, essa diventa mortale per la Chiesa perché senza le tradizioni lo stesso senso della Chiesa si spegne.

Paolo Prodi

<sup>1</sup> M. CANO, *L'autorità della storia profana (De humanae historiae auctoritate)* a cura di A. Biondi, Giappichelli, Torino 1973, IV. L'impegnata Introduzione di A. Biondi (un amico che ci ha lasciato troppo presto) è ora stampata anche nella raccolta postuma dei suoi scritti: A. BIONDI, *Umanisti, eretici, streghe. Saggi di storia moderna*, a cura di M. Donatini, Modena 2008, 453-492. *L'editio princeps* del *De locis theologis* a cura di J. Belda Plans è ora reperibile online tramite il sito del Center for Reformation and Renaissance Studies ([www.crrs.ca](http://www.crrs.ca)). Tra gli studi che riguardano in generale l'opera di metodologia teologica del Cano: M.D. CHENU, «Les lieux théologiques chez Melchior Cano», in *Le déplacement de la théologie*, Editions Beauchesne, Paris 1977, 45-50; A. LANG, *Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweiss*, München 1925 (rist. Hildesheim 1974); B. KÖRNER, *Melchior Cano De locis theologis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnistheorie*, Graz 1994. Dello stesso B. KÖRNER un breve saggio «Die Geschichte als locus theologicus bei Melchior Cano», in *Rivista teologica di Lugano* 5(2000), 257-269.

<sup>2</sup> P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, 2 voll., Edizioni di storia e letteratura, Roma 1959 e 1966. In particolare vol. 2°, c. XII, 215-268 («Riforma religiosa e cultura»).

<sup>3</sup> *Ivi*, vol. 2°, 184.

<sup>4</sup> Per le ricerche sulla teoria delle arti figurative nella Riforma cattolica cf. *Archivio italiano per la storia della pietà*, vol. 4°, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1965, 121-212; PRODI, «Storia sacra e Controriforma. Nota sulle censure al commento di Carlo Sigonio e Sulpicio Severo», in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, III (1977), 75-104; ID., «Vecchi appunti e nuove riflessioni su Carlo Sigonio», in *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età posttridentina*, a cura di M. Firpo, Olschki, Firenze 2005, 291-310.

<sup>5</sup> Dal commento a Sulpicio Severo, ed. Bononiae 1581, 168-69; cf. PRODI, «Storia sacra e Controriforma», 91.

<sup>6</sup> CAROLUS SIGONIUS, *Opera omnia*, a cura di F. Argelati, Società Palatina, Milano 1732-1737 (6 voll. in folio), vol. 3°, col. 348.

<sup>7</sup> P. PRODI, «Charles Borromée, archevêque de Milan et la papauté», in *Revue d'Histoire ecclésiastique* 62(1967), 379-411.

<sup>8</sup> Proposizione giudicata formalmente eretica dai censori: «*Ut in centum verba propositio haeretica*», si veda la BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, ms. Vat. Lat. 6207, f. 67.

<sup>9</sup> Cf. PRODI, «Storia sacra e Controriforma», 81.

<sup>10</sup> PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, vol. 2°, 202.

<sup>11</sup> G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i vulgareggiamenti della Scrittura (1471-1605)*, Il Mulino, Bologna 1997.

<sup>12</sup> BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Vat. Lat. 3455, ff. 9-14: si tratta di copia coeva senza indicazione del destinatario (certamente un cardinale) e senza firma dello scrivente, appartenente senza dubbio al circolo della Congregazione dell'Indice, dato l'inciso: «(...) Il maestro del Sacro Palatio m'ha detto che non li piace, che se dichì Episcopo Romano Petri principis Apostolorum vicario, ma che si debbi dire Petri principis Apostolorum successoris».

<sup>13</sup> Abbiamo soltanto il documentato saggio di P. PIRRI, «Gregorio XIII e l'eredità della biblioteca di Carlo Sigonio», in A. PETRUCCI, F. BARBIERI, *Studi di storia dell'arte, bibliologia ed erudizione in onore di Alfredo Petrucci*, Carlo Bestetti - Edizioni d'arte, Milano-Roma 1969, 89-96.

<sup>14</sup> Filippo Argelati a Ludovico Antonio Muratori, dicembre 1732: «Tanti sono stati li mali ufficii de' miei malevoli, e tanti rumori fatti da più cardinali, e precisamente da Orighi e Imperiali, contro le opere del Sigonio, facendo vedere non potersi accettare la dedica del papa per le cose che quest'autore dice contro la Santa Sede, di cui ne hanno formato un foglio, e sua santità ha dovuto ritrattare l'accetta-

zione di quella dedica che con tanto piacere ed impazienza aspettavo; mi fa dunque scrivere che qualunque altra cosa ove non siano cose disgustose per la Santa Sede, sarà da lui ben volentieri accettata», in L.A. MURATORI, *Carteggio con Filippo Argelati*, vol. 3°, a cura di C. Vianello, Olschki, Firenze 1976, 448.

<sup>15</sup> P. VISMARÀ, *Cattolicesimi. Itinerari sei-settecenteschi*, Biblioteca francescana, Milano 2002.

<sup>16</sup> Cf. F. TESSITORE, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1995, vol. 1°, 399 a proposito delle *Meditazioni storiche* di Cesare Balbo, Firenze 1855; V. FERRONE, *La società giusta ed equa. Republicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Laterza, Roma-Bari 2003, 117-18.

<sup>17</sup> M. DE CÉRTEAU, «Du système religieux à l'éthique des lumières (XVII-XVIII siècles): la formalité des pratiques», in *La società religiosa nell'età moderna. Atti del convegno di studi di storia sociale e religiosa. Capaccio-Paestum 18-21.5.1972*, Guida, Napoli 1973, 447-509 (questa tematica è stata poi ripresa nelle raccolte postume di saggi dello stesso autore, da ultimo *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Gallimard-Le Seuil, Paris 2005). Cf. anche P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna 2000, cc. 7 e 8; *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*, Gallimard-Le Seuil, Paris 2006.

<sup>18</sup> Cf. sopra, nota 1.

<sup>19</sup> W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, 121 (Materiali dal Passagen-Werk, n. 7a, 7).

<sup>20</sup> G. ESSEN, «"...les wackelt alles!" Modernes Geschichtsbesusstsein als Krisis Katholischer Theologie im 19. und 20. Jahrhundert», in *Cristianesimo nella storia* 22(2001), 565-604, in trad. it. nel vol. G. RUGGIERI [a cura di], *Le Chiese del Novecento*, EDB, Bologna 2002).

<sup>21</sup> H. JEDIN, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1973.

<sup>22</sup> G. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, EDB, Bologna 2001, tesi di dottorato presso la Pontificia università gregoriana, sotto la direzione di R. Fischella; a questo volume rinviamo anche per tutte le indicazioni bibliografiche.

<sup>23</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 1990, vol. 27 delle *Opere*, XXII-XXIII. Sulla teologia della storia del Balthasar come «testimonianza» di Dio nella mediazione storica di Cristo cf. M. NERI, *La testimonianza in H.U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, EDB, Bologna 2001.

<sup>24</sup> P. PRODI, «Crisi epocale e abbandono dell'impegno politico. Riflessioni di Giuseppe Dossetti nei ricordi dei primi anni '50», in *Rivista di storia del cristianesimo* 1(2004) 2, 441-466. ID., «Diritto e storia in Giuseppe Dossetti», in *Giuseppe Dossetti, la fede e la storia. Studi nel decennale della morte*, a cura di A. Melloni, Il Mulino, Bologna 2007, 343-363.

<sup>25</sup> Apparsa a Parigi nel 1957 è stata tradotta a cura dello stesso Centro di documentazione - Istituto per le scienze religiose di Bologna, con il titolo *Cultura monastica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medioevo*, Sansoni, Firenze 1983.

<sup>26</sup> Discorso tenuto in occasione del conferimento allo stesso W. Reinhard del «Preis des Historischen Kollegs» (Premio per i corsi di Storia) a München il 21 novembre 2001, in *Jahrbuch des Historischen Kollegs*, 2002, 27-37; poi sviluppato in W. REINHARD, *Unsere Lügengesellschaft. (Warum wir nicht bei der Wahrheit bleiben)*, Murmann, Hamburg 2006.

<sup>27</sup> P. PRODI, *Lessico per un'Italia civile*, Diabasis, Reggio Emilia 2008, 277-284.

<sup>28</sup> Dal supplemento culturale de *Il Sole 24 ore*, 16.11.2008, 40.