

Chiesa e Stato
tra «Separazione, Distinzione e Confusione»
nei secoli



SOMMARIO

I.

Roma pagana contro la Chiesa

II.

Nell'alto Medioevo

III.

L'influenza della Chiesa nella società feudale

IV.

L'affermazione dello Stato nel tardo Medioevo

V.

La crisi della Pseudo-Riforma

VI.

L'iniziativa delle monarchie illuminate

VII.

La Chiesa nel mondo liberale

VIII.

Lo Stato totalitario

IX.

Chiesa e Stato dopo la Seconda Guerra Mondiale

PREFAZIONE

Diciamo subito la tesi che soggiace a questo excursus storico: quando la Chiesa Cattolica e lo Stato collaborano, ciascuno nel suo ambito distinto (**Distinzione**), si realizzano epoche di grande felicità per gli uomini. Quando invece si i due poteri tendono a convivere in uno solo (**Confusione**) come nel caso delle teocrazie islamiche, ma non solo, si verifica una situazione di vita insopportabile. Infine, quando come ai nostri giorni, i due poteri drammaticamente si separano (**Separazione**), la società perde il senso della propria vita e si diffondono fenomeni quali ad esempio il suicidio, mentre la Chiesa perde in realismo e dedica molto tempo ad attività amministrativo-burocratiche, filantropiche o intimistiche rendendo meno efficace la propria missione.

Numerosi problemi riguardanti i rapporti fra la Chiesa e lo Stato hanno subito, nel nostro tempo, profonde trasformazioni. Con il tramonto delle monarchie assolute, cessano infatti di influire sulle relazioni fra i due poteri tutti quegli elementi che dipendevano esclusivamente dalla volontà del sovrano. Più recentemente, il cristianesimo e la democrazia, alleandosi momentaneamente in un fronte comune contro i vari totalitarismi, hanno fatto registrare un'altra variazione, ponendo fine alle grandi controversie del secolo scorso, allorché socialismo e liberalismo conducevano contro la Chiesa violente campagne ideologiche. Notevoli effetti su tutto il mondo cristiano ha prodotto, infine, l'offensiva comunista contro la cristianità. Sotto questo impulso, diverse comunità cristiane, tuttavia separate da divergenze dottrinali e d'altra natura, sono state indotte ad unirsi, come mai prima d'ora, nella difesa comune contro il socialismo.

Ne è risultata ai nostri giorni un'atmosfera di persecuzione strisciante, quasi inavvertita, fatta attraverso nuove forme di ostilità culturale ed esistenziale dei cristiani. Di tutto ciò fanno stato i recenti rapporti sulla libertà religiosa pubblicati dall' Aiuto alla Chiesa che soffre.

Il clima di costante persecuzione, unito alla secolare drammatica debolezza e imprudenza del personale ecclesiastico costituiscono tuttavia occasione per una meditata visione retrospettiva dei rapporti fra Chiesa e Stato, che gli storici sono da sempre inclini a studiare secondo i rispettivi preconcetti.

Da queste brevi note contro corrente l'auspicio di un duplice progresso, e nella storiografia, e nell'insegnamento della storia stessa, nonché la possibilità di accostarsi al problema con maggiore obiettività; di discuterne con l'imparzialità richiesta per la ricerca storica.

Infine un aneddoto e una considerazione per chi non crede.

Il governo piemontese mandò dal beato Pio IX un emissario, al fine di convincerlo dell'ineludibilità di lasciar rapinare la civile sovranità, pena la fine della Chiesa Cattolica. Al beato pontefice viene attribuita questa risposta: «*Se non siamo riusciti noi preti a distruggere la Chiesa in duemila anni, come pensate di riuscirvi voi massoni?*».

Considerazione: leggendo queste pagine di storia traiamo dalla debolezza - e a volte stupidità - degli uomini che hanno rappresentato la Chiesa occasione per credere alla sua istituzione divina: come è potuta sopravvivere duemila anni? ▲

* * *

Capitolo primo:
ROMA PAGANA CONTRO LA CHIESA

Non crediamo di fare una rivelazione affermando che il cristianesimo nacque in un mondo politicamente romano e culturalmente ellenico. Tuttavia, entrambe queste caratteristiche della civiltà del I secolo vogliono essere attentamente considerate da chiunque si accinga a studiare le relazioni del cristianesimo primitivo con lo Stato romano. Mentre però l'aspetto politico del problema era destinato a produrre effetti immediati sui rapporti in questione (giacché lo Stato non poteva non prendere posizione nei confronti del nuovo culto), le conseguenze della cultura ellenistica si manifestano più tardi, dopo che il cristianesimo fu assunto a religione ufficiale dell'impero. Nello stesso tempo, esse furono causa di una graduale differenziazione nell'ambito della Chiesa stessa, dacché la cristianità orientale, profondamente ellenizzata, cominciò a distinguersi dalla latino-occidentale. Come apparirà chiaro nel capitolo seguente, tale processo fu ricco di conseguenze per i rapporti tra Chiesa e Stato soprattutto nell'impero bizantino.

Nell'atteggiamento dello Stato romano verso la Chiesa primitiva si possono distinguere tre momenti. Dapprima, esso ignora la nuova religione; successivamente la perseguita; infine l'accetta.

La fase iniziale fu di breve durata: essa termina con la vasta persecuzione neroniana del 60 d. C. Durante questo periodo le cognizioni dei Romani sulla nuova religione erano piuttosto limitate. Infatti, finché non la conobbero completamente, essa apparì loro come una delle tante sette sorte nel grande crogiuolo religioso del Medio Oriente. Né la sua origine palestinese poteva guadagnare al cristianesimo le simpatie dei Romani, che consideravano la Giudea come un focolaio di piccole, quanto fanatiche sette religiose, perpetuamente in lotta fra loro.

Un curioso racconto di Anatole France ci aiuta a capire l'indifferenza dei Romani del I secolo verso i cristiani. Ne *Le procureur de Judée*, Ponzio Pilato è dipinto come un vecchio che, ritiratesi dalla vita pubblica, cerca sollievo ai propri affanni in una stazione climatica ai piedi del Vesuvio. Colà egli incontra un vecchio amico che fu in Palestina con lui, e, rievocando insieme il passato, Ponzio Pilato deplora il carattere indomito degli Ebrei, tanto difficili da governare, ed intolleranti in materia di fede.

Quante volte lo avevano sollecitato a pronunciare condanne a morte contro loro compatrioti per motivi religiosi! A questo punto, l'amico menziona una di quelle vittime: quel Gesù di Nazareth di cui aveva inteso

parlare, vagamente, quando viveva in Gerusalemme, sotto l'amministrazione di Pilato. Ma il vecchio governatore, dopo essersi sforzato di ricordare, risponde: Gesù di Nazareth?

No, non rammento....

Per quanto possa apparire paradossale ad un cristiano, il racconto non è certo inverosimile. L'importanza che gli ambienti governativi romani annettevano alla morte di Nostro Signore e alla nascita della Chiesa era indubbiamente molto scarsa. Ne' mostrarono maggiore interesse allorché, verso la metà del I secolo, le prime comunità cristiane cominciarono a sorgere nella stessa Roma. Tuttavia, qualcosa, in esse, finì per attrarre l'attenzione delle autorità. I primi cristiani furono per lo più Ebrei convertitisi alla nuova fede, e così dovette essere anche a Roma. Ma la maggior parte dei numerosi Ebrei residenti nell'Urbe rimasero nell'ortodossia, e non rinunciarono ai loro odi. In particolare, presero a detestare gli Ebrei cristiani, e, come già i loro correligionari di Palestina, non persero occasione alcuna di denunciarli alle autorità. I cristiani, da parte loro, preferivano celebrare in segreto i propri riti, il che offrì ai delatori facili pretesti onde attribuire loro pratiche oscene e criminali. In tal modo, i cristiani vennero ben presto in fama di immorali e sovversivi tanto che fu facile a Nerone accusarli di misfatti verosimilmente perpetrati da lui stesso, come, ad esempio, l'incendio di Roma. Ebbe così inizio, nel 64, la prima persecuzione dei cristiani da parte dello Stato romano, che si protrasse fino al 68, quando Nerone fu costretto dall'indignazione popolare a porre fine alla propria vita col suicidio.

Ma la sua morte non migliorò la sorte dei cristiani, che continuarono ad essere considerati sospetti; sicché anche quando Nerone non fu più alla direzione dello Stato, la diffidenza nei loro confronti non venne mai meno. Basti un esempio: verso la fine del suo regno Nerone aveva dato tali segni di follia, che il primo atto del suo successore fu di abrogare tutte le leggi sue degli ultimi anni, ad eccezione del decreto di persecuzione dei cristiani. Purtroppo la curiosità dei posteri a proposito di tale editto è destinata a rimanere insoddisfatta, giacché esso non ci è stato conservato. Tuttavia, ripetiamo, esso fu omologato dai successori di Nerone, e dopo che la religione cristiana si fu ulteriormente diffusa, non solo non venne abrogato, ma le autorità si irrigidirono nel loro atteggiamento di intransigenza verso i cristiani. Astrazione fatta dal sospetto generico di immoralità - fondato sulle note calunnie -, la ragione principale di tale ostilità era che i Romani in primo luogo non capivano, secondariamente non potevano ammettere il cristianesimo.

Il primo fatto nuovo era costituito dal proselitismo cristiano. I Romani tolleravano le numerose religioni dell'impero, ma pretendevano, come contropartita, la devozione leale dei seguaci di queste, i quali erano tenuti a rispettare i confini delle rispettive comunità nazionali, giusta la norma tradizionale che ogni città, ogni popolo, avevano una religione limitata ai membri della comunità stessa. A questo principio i Romani non si opposero mai, e spesso, anzi, fecero concessioni politiche considerevoli al sentimento religioso dei popoli soggetti. Ma nel caso del cristianesimo il problema si presentava diversamente: i Romani si trovarono di fronte ad una religione che non solo rifiutava una precisa definizione etnica, nazionale, o geografica, ma tendeva a diffondersi su tutto il territorio dell'impero, ad assorbirne tutti i popoli. Tendenza inammissibile per i Romani, che l'avversarono guidati da una sorta di istinto politico ispirato ad una plurisecolare pratica di governo. Nulla infatti era più incompatibile con quel principio del *divide et impera* sul quale essi avevano edificato ed amministrato un impero, nel quale un ruolo non secondario era svolto appunto dalle differenze religiose dei popoli soggetti. In ogni caso, la coscienza di questo pericolo entrò come componente essenziale nell'avversione dei Romani per il cristianesimo.

Più grave era tuttavia la seconda ragione che impediva allo Stato romano di accettare il cristianesimo. A questo punto è necessario correggere la precedente affermazione, che i Romani non interferivano nelle credenze religiose dei popoli assoggettati: in cambio della tolleranza accordata, le autorità esigevano, infatti, e da tutti i popoli dell'impero, anche un *minimum* di ossequio verso la religione ufficiale. Si tratta evidentemente di una condizione di notevole importanza politica, implicando il riconoscimento della divinità dell'imperatore da parte di tutti i sudditi dell'impero. In ciò essi vedevano un importante strumento onde conservare e promuovere la coesione politica dello Stato; il vincolo capace di unire saldamente l'autocrate a tutti i suoi sudditi. Perciò nessun compromesso poteva essere tollerato su questo punto. E da qui trae origine il dissidio fondamentale fra il cristianesimo e lo Stato romano, in tutta la sua drammatica inconciliabilità; è questa, insomma, la ragione per cui il cristianesimo non poteva essere accettato dallo Stato romano pagano. La fede che professavano impediva ai cristiani di credere in un Dio che non fosse il Padre celeste, di offrire a un uomo l'amore e l'adorazione dovuti a Dio. Umili, ubbidienti, pronti a sacrificarsi per lo Stato, quando veniva imposto loro il culto dell'imperatore rispondevano semplicemente: *Non possumus*. D'altra parte, stanti l'importanza politica e l'obbligo giuridico di quel culto, le autorità

interpretavano il rifiuto dei cristiani come un atto di ribellione contro la persona dell'imperatore, e contro lo Stato medesimo.

Tale, dunque, la posizione del cristianesimo di fronte allo Stato durante la seconda fase della sua esistenza: il periodo delle persecuzioni, che si protrasse per oltre duecentocinquanta anni, dalla prima persecuzione neroniana fino all'editto di Milano del 313, immediatamente successivo alla più terribile fra tutte, quella di Diocleziano. Durante tutto questo periodo, il cristianesimo fu *religio illicita*, religione fuori legge. Le persecuzioni conobbero fasi più o meno violente; la diffusione e la sopravvivenza stessa del cristianesimo dipesero indubbiamente dal prevalere dei periodi di relativa distensione. Tra una persecuzione e l'altra, si situano infatti lunghi intervalli di relativa tranquillità, durante i quali fra i cristiani e lo Stato si stabiliva una sorta di tacito *modus vivendi*, i cui termini si possono reperire in un documento abbastanza noto del 113. Si tratta di una lettera di istruzioni di Traiano a Plinio il Giovane, allora governatore della Bitunia (Asia Minore). Data la grande diffusione dei cristiani nella provincia, i pagani avevano chiesto al governatore di procedere spietatamente contro di loro. Plinio, tuttavia, poco convinto dai rapporti dei suoi consiglieri che gli dipingevano il cristianesimo come una religione che induceva al delitto i suoi seguaci, volle approfondire personalmente la questione, e nella relazione che inviò poi all'imperatore riconosce che l'unica colpa imputabile ai cristiani consiste nel rifiuto da essi sistematicamente opposto al culto imperiale. Le istruzioni di Traiano, che sono la risposta alla relazione di Plinio, possono essere così riassunte: i cristiani siano ignorati, che se la loro religione è illegale, essi non sono cattivi sudditi; se denunciati, siano invitati a sacrificare alla statua dell'imperatore, e rilasciati se accettano, puniti con la morte se si rifiutano. Le denunce anonime non devono essere prese in considerazione.

L'importante documento definisce sinteticamente l'atteggiamento tenuto dallo Stato romano nei decenni precedenti il 113 e nel secolo successivo. Questa la politica seguita nelle fasi di distensione. L'ultima persecuzione fu invece la più spietata: i magistrati ricevettero l'ordine di perseguire i cristiani senza attendere che fossero denunciati, e di valersi dei più efferati mezzi inquisitori. Ed incalcolabile fu il numero delle vittime.

Ma nei periodi stessi di relativa tolleranza, l'atteggiamento dello Stato costituisce un autentico paradosso giuridico: la religione cristiana è *illicita, ex lege*, e il professarla è reato passibile della pena di morte. Tuttavia, lo Stato lascia l'applicazione della legge all'iniziativa dei delatori. In altre parole: il cristiano può vivere indisturbato finché non venga denunciato, e

anche in questo caso, può bloccare in qualsiasi momento la macchina della giustizia rinnegando Cristo ed acconsentendo ad adorare l'imperatore. A tale scopo, appunto, erano dirette le pressioni del magistrato, onde la procedura non aveva di mira tanto l'accertamento della colpevolezza e l'irrogazione della pena, quanto l'abiura e il conseguente proscioglimento dell'imputato.

Per quanto ciò possa apparire illogico, e nonostante le persecuzioni e gli stermini periodici, il cristianesimo pervenne a grande diffusione. Nel III secolo lo sviluppo delle comunità cristiane era tale, ormai, da costituire uno dei più grandi problemi di politica interna dell'impero. Alcuni imperatori si mostrarono piuttosto favorevoli ai cristiani, altri violentemente avversi; ogni tentativo di riconoscimento *de facto* fu seguito da feroci repressioni, finché giunse, nel 313, il famoso editto di Milano, col quale la controversia era risolta e sancita la legalità della religione cristiana.

Ebbe così termine il secondo periodo della storia dei rapporti fra la Chiesa e lo Stato romano. Dopo averla inizialmente ignorata, quindi perseguitata per duecentocinquanta anni, nel 313 l'impero accetta la Chiesa. Come s'è detto, l'editto di Milano non faceva che riconoscere la legalità della Chiesa; ciò nondimeno, esso favorì notevolmente il progresso della nuova fede, quantunque il paganesimo restasse la religione professata dalla maggioranza dei sudditi dell'impero. Per questo i successori di Costantino, per lo più cristiani e desiderosi di favorire la Chiesa, non osarono offrirle che il diritto a competere liberamente con i culti tradizionali. Altri settant'anni dovevano trascorrere prima che il proselitismo cristiano, ormai libero da ogni ostacolo, avesse completamente ragione del paganesimo e la religione cristiana diventasse la religione ufficiale dell'impero. Ciò accadde nel 380, in occasione dell'editto emanato da Teodosio I e dai suoi due colleghi Graziano e Valentiniano.

Giova tuttavia precisare che con tale decreto, elevato alla dignità di religione ufficiale dell'impero non è tanto il cristianesimo, genericamente inteso, quanto l'ortodossia cattolica, definita dal vescovo di Roma e dall'imperatore stesso. La legge offriva inoltre la possibilità di soffocare un certo numero di eresie che, nel frattempo, si erano diffuse tra i cristiani d'Oriente. Era questo un problema di grande importanza, se si pensa che proprio l'eresia ariana apriva l'elenco delle sette eterodosse. Degno di nota è altresì il fatto che l'editto non fu seguito da alcuna persecuzione ai danni dei pagani: quantunque i loro sacerdoti avessero perduta l'antica dignità, e il loro culto fosse stato vietato, nessuno fu costretto ad abbracciare il cristianesimo; i membri di entrambe le religioni continuarono ad essere uguali di fronte alla legge. I cristiani, insomma, non vollero vendicarsi delle

sanguinose persecuzioni dei secoli precedenti, ma lasciarono al magistero della Chiesa il compito di persuadere, di convertire pacificamente e stabilmente. Da questo momento, fino alla caduta dell'impero romano d'Occidente (476 d.C.), i pagani andarono progressivamente diminuendo di numero e ritirandosi all'estrema periferia dell'impero.

A questo sensibile processo di depaganizzazione, un altro tuttavia fa riscontro, triste ed oscuro, che, a coronamento della decadenza romana, provoca gli avvenimenti del 476: mi riferisco a quel fenomeno che gli storici latini ed anglosassoni chiamano delle invasioni barbariche, laddove i Tedeschi e gli Slavi parlano, con eufemismo interessato, di migrazioni di popoli. Sotto l'urto che dovette sostenere, l'impero romano d'Occidente vacillò per un centinaio d'anni, e infine crollò. Scomparve con esso, nel 476, tutto un mondo, e l'Europa, caduta in balia di nuove genti, entrava nell'età che fu detta delle tenebre.

Tutti i lumi della cultura greco-romana le erano infatti venuti meno ; tutti meno uno: la religione cristiana. Ed a questa sola luce, ancorché affievolita, i barbari teutonici si inchinarono, si convertirono. Cominciava così una nuova era per i rapporti tra Chiesa e Stato. ▲

Capitolo secondo

NELL'ALTO MEDIOEVO

Dal punto di vista dei rapporti fra Chiesa e Stato, la storia del cristianesimo nei primi secoli del Medioevo è caratterizzata da due fenomeni: la crescente differenziazione fra cristianesimo occidentale ed orientale (che si concluderà con lo scisma), e l'affermarsi, nell'ambito del cristianesimo occidentale, del primato dei vescovi di Roma.

Per comprendere il significato di entrambi i fenomeni nel loro contesto storico, dobbiamo riportarci all'ultimo periodo dell'impero romano. Questo, com'è noto, era stato diviso da Diocleziano in due parti, orientale ed occidentale (fine III secolo). Ora, sul piano religioso, i due membri dell'impero differivano notevolmente: i cristiani d'Oriente erano più numerosi e turbolenti, memori della tradizione culturale ellenica. Le eresie testimoniano appunto del profondo turbamento in cui versava il cristianesimo orientale, dove di generazione in generazione l'intelletto speculativo dei Greci cercava nuove spiegazioni razionali ai grandi misteri della fede. Donde gli scismi endemici che dividevano il cristianesimo bizantino in fazioni perpetuamente in guerra fra loro.

Da ciò derivarono importanti conseguenze per i rapporti fra Chiesa e impero in Oriente. I vescovi greci avevano bisogno di un'autorità laica al cui giudizio imparziale sottoporre le innumerevoli controversie dogmatiche. Quale arbitro più adatto dell'imperatore d'Oriente, il potente autocrate assunto dal 476 alla suprema dignità politica della cristianità, e investito, di conseguenza, della pienezza del potere esecutivo, necessaria a rendere operanti le decisioni che egli stesso avrebbe prese in veste di arbitro? Così, dopo la grande eresia ariana del IV secolo, il ricorso alla suprema autorità dell'imperatore per la soluzione di controversie religiose fu una prassi tacitamente ed universalmente accettata. Dai vescovi, per le ragioni dette più sopra; dall'imperatore stesso, che vi scorgeva un mezzo onde accrescere la propria autorità e il proprio prestigio. Da qui trasse soprattutto origine il sistema detto del cesaropapismo, favorito dalle condizioni di stabilità e di accentramento politico proprie dell'impero d'Oriente. Costantinopoli assurse così a capitale politico-religiosa: vi risiedevano l'imperatore e il patriarca, il capo dell'episcopato orientale. E l'imperatore, esercitando uno stretto controllo sul patriarca e sull'episcopato bizantino tutto, riusciva ad influire in maniera decisiva pure sulla loro elezione e deposizione. La Chiesa tutta era dunque sotto la tutela dello Stato, sia per quanto ne concerneva l'insegnamento dottrinale, sia sul piano dell'organizzazione gerarchica. Era

la supremazia del potere temporale sul potere spirituale.

In Occidente le condizioni erano sostanzialmente diverse. Infatti i cristiani erano di gran lunga più numerosi nella regione che aveva visto nascere il cristianesimo - il Medio Oriente ellenizzato, - mentre nelle province occidentali la nuova religione si diffondeva con maggior lentezza. D'altra parte, in Occidente si verificarono pochi scismi, e le eresie greche, ad eccezione dell'ariana, vi trovarono scarsa risonanza. La Chiesa occidentale era dunque assai più unita; a ciò s'aggiunga la considerazione della debolezza del potere politico centrale in Occidente, e la mancanza di una vera e propria capitale. Quantunque l'impero continuasse a chiamarsi romano, Roma era decaduta dal rango di capitale molto prima che Costantino trasferisse la sede del governo nella sua nuova città sul Bosforo. Fin dalla divisione diocleziana dell'impero, l'imperatore d'Occidente risiedeva in Milano, in Ravenna, o negli accampamenti del nord, eretti a difesa dei confini contro la minaccia dei barbari. Stando così le cose, è facile comprendere come l'episcopato occidentale fosse indotto ad assumere nei confronti dello Stato un atteggiamento diverso da quello dei vescovi orientali. Provocando le questioni dogmatiche minori dissensi, e godendo i vescovi di una più larga autonomia, acquistarono essi tanta fiducia nel proprio potere da non esitare a schierarsi apertamente contro il potere temporale. Due esempi, gravi entrambi di conseguenze per l'avvenire, stanno a dimostrarlo.

Nella seconda metà del IV secolo, la corte dell'imperatore d'Occidente risiedeva abitualmente in Milano, sede episcopale di sant'Ambrogio, sicché il vescovo poteva mantenere contatti regolari col supremo potere secolare. In occasione degli scontri che ebbero inevitabilmente a verificarsi, Ambrogio difese con tanta fermezza lo *jus sacerdotale* che ci sembra giusto riconoscere in lui il primo campione della Chiesa che sia riuscito a tracciare, in sede teorica e pratica, una netta linea di demarcazione tra le giurisdizioni secolare e spirituale.

Gli ariani avevano fatto molti proseliti a Milano fino al regno di Teodosio I che, con l'editto del 380, aveva inflitto loro un colpo mortale in tutto il mondo romano. Durante il periodo di maggiore influenza ariana, il governo imperiale, cedendo alle pressioni degli scismatici, aveva ordinato a sant'Ambrogio di cedere loro la sua basilica episcopale. Egli rifiutò motivando il rifiuto con la teoria che i palazzi, e non le chiese, sono sotto la giurisdizione dell'autorità secolare, e che le cose divine sono al di sopra del potere imperiale. Ebbe partita vinta e si tenne la basilica.

Un'altra vittoria, ancor più clamorosa, sant'Ambrogio la riportò nel 390,

essendo imperatore Teodosio I, che, da buon cattolico, aveva elevato la propria religione a religione ufficiale dello Stato con l'editto del 380. Ora, si erano verificati in Tessalonica dei disordini, nel corso dei quali un alto ufficiale della provincia aveva perduto la vita. L'imperatore ordinò una severa rappresaglia, che costò la vita ad alcune migliaia di cittadini evidentemente innocenti. E quantunque non si trattasse di un caso isolato negli annali dell'impero, il fatto commosse profondamente l'opinione pubblica. Il vescovo di Milano ne valutò tutta la gravità, e movendo dal principio che anche l'imperatore è nella Chiesa, non al disopra della Chiesa, impose a Teodosio di espiare pubblicamente l'ingiusto massacro. Grande fu la meraviglia dell'imperatore all'inaudita pretesa del presule, ma infine, minacciato di scomunica, si arrese e, deposte le insegne imperiali, si sottopose pubblicamente al rito espiatorio nella basilica milanese. Tutto ciò accadeva nel IV secolo: solo pochi decenni dacché la Chiesa era uscita dalle catacombe alla luce della legalità.

Il secondo esempio ci porta alla fine del V secolo, cioè sul limitare del Medioevo, allorché un altro vescovo italiano osò difendere la Chiesa contro il supremo potere civile. Si tratta di san Gelasio - primo pontefice di questo nome - che resse la Chiesa in circostanze particolarmente avverse. Nel 493, all'inizio del suo pontificato, l'Italia e Roma erano percorse dagli Ostrogoti, barbari cristianizzati e successivamente convertiti all'arianesimo. Onde il papa era diventato suddito di un regime non solo barbarico, ma eretico. Contemporaneamente, un'altra eresia si stava affermando nell'impero d'Oriente: il monofisismo, il che complicava ulteriormente le relazioni fra Roma e Costantinopoli, che i Romani avrebbero preferito migliori onde ricevere dall'imperatore aiuti contro i barbari. Fu allora che Gelasio rivolse all'imperatore un efficace appello, ponendosi come il maggior teorico, dopo sant'Ambrogio, dei rapporti fra Chiesa e Stato.

I suoi principi sono contenuti nell'epistola che egli inviò nel 494 all'imperatore Anastasio I per deplorare l'aiuto offerto da questi ai monofisiti. *«Due sono i poteri, con cui questo mondo è principalmente retto, afferma san Gelasio, la sacra autorità dei pontefici e la potestà regale. Tra i due, l'importanza dei sacerdoti è tanto più grande, in quanto essi dovranno rendere ragione al tribunale divino anche degli stessi reggitori d'uomini. Tu sai certo, o clementissimo figlio, che, pur essendo per la tua dignità al di sopra degli uomini, tuttavia devi piegare devotamente il capo dinanzi a coloro che sono preposti alle cose divine, da loro aspettare le condizioni della salvezza; e nel ricevere i santissimi Sacramenti e nell'amministrarli come compete, tu sai che ti devi sottoporre*

agli ordini della religione, e non avere funzioni di capo, e che pertanto in queste questioni tu devi essere sottomesso al giudizio degli ecclesiastici e non volere che essi siano obbligati alla tua volontà».

In queste parole non v'è alcuna indulgenza verso il cesaropapismo; al contrario, viene ricordata all'imperatore la sua qualità di membro della Chiesa, di laico fra i laici, e, pertanto, tenuto ad ubbidire ai sacerdoti in materia di fede. Nel corso della medesima lettera Gelasio garantisce l'ossequio della Chiesa alle leggi civili negli affari materiali, ma esige, come contropartita, l'ubbidienza dell'imperatore e del suo governo alle leggi divine di cui essa è depositaria.

È qui esposta per la prima volta quella che sarà la dottrina della Chiesa cattolica nelle sue relazioni con lo Stato. Elaborata diciotto anni dopo la caduta dell'impero romano d'Occidente, la sua forma attuale può essere espressa nel modo seguente: **esistono due società perfette ma distinte, la Chiesa e lo Stato, ciascuna delle quali si è data una gerarchia ed un diritto. Allo Stato è affidato il compito di provvedere all'uomo sul piano naturale per facilitarlo in quello soprannaturale, alla Chiesa sul piano spirituale. Alla Chiesa e allo Stato si chiede di cooperare, ma se entrano in conflitto, la prima curerà il rispetto della fede e i costumi, mentre la seconda sarà comunque tenuta ad osservare la dottrina sociale cattolica o, nei casi di popolazioni a maggioranza acattolica, il diritto naturale custodito dalla Chiesa.**

È facile riconoscere in questa moderna versione i tratti fondamentali della dottrina gelasiana, cui millequattrocento anni di vita nulla tolgono del rispetto dovuto al coraggio con cui fu enunciata per la prima volta, essendo la Chiesa minacciata da tre gravissimi pericoli: gli Ostrogoti, gli scismatici e il cesaropapismo bizantino, sotto l'impulso congiurato dei quali vieppiù si accentuavano le differenze fra il cristianesimo orientale ed occidentale, mentre il vescovo di Roma appariva come l'intrepido condottiero dell'episcopato occidentale in uno dei momenti cruciali del suo sviluppo.

Ma egli era anche qualcosa di più.

Gli inizi del suo primato nella Chiesa di Cristo erano assai più modesti. Al momento in cui il cristianesimo vede riconosciuto il proprio diritto a vivere nell'impero, Roma conta il minor numero di cristiani di tutto l'impero: si calcola che solo il dieci per cento della popolazione delle province occidentali fosse cristiano. Ne abbiamo la prova in ciò: che quasi tutti i primi concili ecumenici si tennero nell'Oriente greco. Eppure, ad onta di queste difficoltà iniziali, proprio in quella Roma che i Cesari avevano abbandonata per altre capitali, in quell'Occidente di cui gli orientali poco si

curavano, doveva maturare il destino glorioso della Santa Sede. Le parole con cui il Fondatore stesso della Chiesa concesse il primato a Pietro, dicendogli: *Tu sei Pietro e su questa pietra io fonderò la mia Chiesa*, - a cui, provvidenzialmente, si aggiunse il prestigio che il nome di Roma godeva nel mondo, - fecero sì che la supremazia del vescovo dell'Urbe fosse riconosciuta fin dai primi secoli. Il secondo concilio ecumenico riunitosi a Costantinopoli nel 381 (e composto quasi esclusivamente di vescovi greci) non fece che prendere atto di questa realtà quando sancì, in uno dei suoi canoni, che il primo posto nella gerarchia ecclesiastica spettava al vescovo di Roma, immediatamente seguito dal vescovo di Costantinopoli.

Nei quattro secoli successivi l'Urbe non subì che umiliazioni: saccheggiata dai Vandali, sottomessa dagli Ostrogoti, nel VI secolo trovavasi sotto la sovranità dei Bizantini: dominio periferico abbandonato al proprio destino pur quando, nei secoli VI e VIII, si profilò la minaccia longobarda. Ma alla progressiva decadenza di Roma sul piano politico, faceva riscontro un altrettanto costante incremento dell'autorità dei suoi vescovi. Abbiamo così una lunga serie di papi, alcuni dei quali sono tra le figure eminenti dell'età loro, come Leone I e Gregorio I, proclamati entrambi santi e "magni", altri, semplicemente, *servi servorum Dei*, ma consapevoli tutti dell'alta missione loro affidata. Naturalmente, favorì grandemente la graduale elevazione dei vescovi a posizioni di primo piano il fatto stesso che in Roma non risiedesse più, ormai, alcun sovrano.

Di conseguenza, sia la città, sia i suoi vescovi, venivano a godere della massima autonomia amministrativa. Anche per questo fu possibile insegnare, senza soluzione di continuità, una dottrina ortodossa e perciò stesso più rispettata ; evitare di essere coinvolti nelle dispute teologiche della Chiesa greca; imporre con mezzi spirituali la propria autorità dottrinale e la propria giurisdizione canonica all'episcopato occidentale; fare di Roma un centro di intensa attività missionaria, premessa all'evangelizzazione della Inghilterra, della Germania e dell'Europa centrale; e, finalmente, imporre una nozione di Chiesa veramente cattolica - cioè universale - al di fuori da ogni alleanza politica o cesaropapista, a differenza di quanto avveniva nell'Oriente bizantino.

Nel frattempo, la fisionomia dell'Europa occidentale si era gradualmente trasformata. Il mondo barbarico aveva espresso una grande forza, quella dei Franchi, che tosto, eclissata ogni altra tribù, assursero a grande potenza dominando l'Occidente intero. Solo i Franchi, fra tutti i barbari, si erano convertiti al cattolicesimo già alla fine del V secolo, sotto il pontificato di Gelasio I, allorché tutti gli altri popoli germanici erano ancora

pagani o ariani. E del cattolicesimo avevano fatto la propria forza, e, ben presto, una ragione di superiorità sulle altre genti barbare. Nel giro di poche generazioni, grazie alle loro attitudini militari, i Franchi dettero vita ad un impero vasto e forte, di cui la religione cattolica costituiva il denominatore comune sul piano spirituale e culturale, nonché la forza ideale che doveva determinarne la duplice espansione: verso l'Oriente pagano e verso il Meridione minacciato dai mussulmani.

Era dunque naturale che quando, nel 752, Roma si vide minacciata dall'espansionismo longobardo, invocasse l'aiuto della nuova grande potenza cattolica occidentale e che nell'Urbe abbandonata dai bizantini il Pontefice assumesse personalmente il governo. Così, nel 754, Stefano III concludeva a Kiersy la celebre alleanza con Pipino il Breve, re dei Franchi, ed acconsentendo ad incoronarlo re riconosceva implicitamente, colla sua autorità spirituale, la decadenza della dinastia merovingia. Conformemente agli impegni assunti, l'esercito franco discese in Italia, sconfisse i Longobardi ed affidò all'amministrazione del papa (sotto il protettorato dei Franchi) il ducato di Roma ed altri territori già bizantini. Nasceva così nel 754, nel cuore del Medioevo barbarico, lo Stato pontificio, destinato a garantire l'indipendenza politica del papato, nella più stretta collaborazione colla massima potenza cattolica del momento.

Una seconda data fondamentale di questa nuova alleanza tra i due poteri è l'800 - l'anno in cui Carlo, figlio di Pipino, viene incoronato a Roma imperatore d'Occidente da Leone III. Tuttavia, sotto questo grande sovrano, i legami tendevano a farsi troppo stretti: si profilava una specie di supremazia secolare, con il rischio del cesaropapismo, scongiurata dalla rettitudine dell'Imperatore che - a causa della debolezza dell'episcopato verso il clero eterodosso e le istituzioni educative da esso dirette - aveva cominciato a legiferare in materia religiosa, per mezzo di decreti detti *capitularia*. Ci è stata conservata una lettera di Carlo Magno a Leone III, in cui tale tendenza appare manifesta: "*Spetta a noi* - scrive Carlo nella lettera del 796 - *con l'aiuto della divina pietà, all'esterno difendere con le armi dovunque la santa Chiesa di Cristo dalle invasioni pagane e dalle devastazioni degli infedeli, all'interno fortificarla con la maggior conoscenza della fede cattolica. Spetta a voi, santissimo Padre, come Mosè levare le mani a Dio ed aiutare la nostra milizia, sì che per la vostra intercessione il popolo cristiano, sotto la guida e la concessione di Dio, abbia sempre e dovunque vittoria sui nemici del Suo santo nome, e per tutta la terra sia glorificato il nome di Nostro Signor Gesù Cristo*".

Quel "*levare le mani a Dio come Mosè*" - unico compito assegnato al

papa - era indizio di un cuore grande ma poteva comportare qualche rischio. Ignoriamo che cosa rispondesse il papa a questa lettera, ma difficilmente egli poté essere soddisfatto dell'ufficio attribuitogli mentre Carlo si apprestava a fortificare la Chiesa "*con una maggior conoscenza della fede cattolica*".

Orbene, l'intera politica dei primi carolingi nelle relazioni loro con la Chiesa può essere definita come il tentativo di elaborare una legislazione religiosa dello Stato, con a tratti una prevalenza del temporale sullo spirituale; non c'era certamente la tendenza a trasformare la religione in una branca dell'amministrazione dell'impero, ma lo zelo e le lacune del governo episcopale portarono talvolta a sostituirsi ad esso, con il deplorabile eccesso delle nomine del clero stesso, nominato e controllato dal governo.

Non mancavano tuttavia attenuazioni e correttivi a questa tendenza. La grande pietà di Carlo Magno – in alcune regioni europee venerato come santo –, rivelatesi capace sia di divulgare sia di difendere il cattolicesimo, indusse la Chiesa contemporanea a giudicarlo con indulgenza le interferenze in campo religioso. A ciò s'aggiunga che l'impero non raggiunse mai un grado tale di centralizzazione onde l'imperatore e il papa risiedessero nella medesima città, ed il primo potesse tenere il secondo sotto un più stretto controllo. Al contrario, Carlo rispettò scrupolosamente le condizioni già stipulate da Pipino, così da lasciare alla Santa Sede la massima autonomia amministrativa nello Stato romano - detto *Patrimonium Petri* - anche dopo aver conquistato la corona e dello Stato longobardi e di quasi tutta l'Italia. Infine, la brevità stessa della sua durata, rende risibile la tesi del cesaropapismo carolingio; l'influenza che Carlo esercitò sulla Chiesa rimane un fenomeno isolato, che i suoi successori non avranno né la forza né la capacità di seguirne l'esempio. Subito dopo la sua morte comincia per il grande impero quella decadenza che si concluderà in uno stato di anarchia e di disfacimento. La posizione della Chiesa mutò così radicalmente: dopo aver ottenuto sotto Carlo Magno l'aiuto profondo dello Stato, essa si trovò di fronte ad uno Stato esautorato e perciò impotente a garantire l'ordine e la pace. Ne seguì, su tutto il continente, un ritorno di barbarie, dal quale sia lo Stato sia la Chiesa riuscirono a riemergere soltanto dopo un lungo travaglio, e grazie al feudalesimo, impostosi come l'elemento nuovo dell'organizzazione sociale.

Così, il periodo oscuro delle invasioni barbariche produsse tuttavia alcuni risultati importanti e ricchi di promesse per il futuro. Se esso vede la divisione della cristianità in occidentale ed orientale, favorita dalle diverse concezioni dei rapporti fra Chiesa e Stato, favorisce però, in Occidente il

riconoscimento del primato del vescovo di Roma mentre la fase finale segna l'alleanza fra il papato e la monarchia franca, donde nascerà l'Europa moderna. Infatti, ad eccezione di pochi territori periferici, aggiunti successivamente alle regioni centro-settentrionali del continente, l'area della *res publica christiana* medievale coincide con quella dell'influenza politica dei Franchi e dell'obbedienza spirituale al romano pontefice. Entro questi territori, che si erano venuti insensibilmente separando dal mondo cristiano-bizantino, il medioevo barbarico gettò le fondamenta della gloriosa età successiva: l'età della cavalleria e delle crociate, degli Ordini monastici, della filosofia scolastica e delle cattedrali gotiche. ▲

Capitolo terzo:

L'INFLUENZA DELLA CHIESA NELLA SOCIETÀ' FEUDALE

Nel secolo XI, essendo il continente europeo occupato a darsi la nuova organizzazione fondata sul feudalesimo nascente, la Chiesa attraversava un periodo di crisi. In Italia il papato era caduto vittima degli intrighi della corrotta aristocrazia romana, e nell'Europa tutta la Chiesa, priva di una guida e disorganizzata, era esposta alle violenze e alle tentazioni del mondo. Incombeva il pericolo di una sua completa feudalizzazione, in virtù della quale i vescovi sarebbero venuti ad essere semplici signori investiti di titoli episcopali, mentre i sovrani avrebbero abbassato i sacerdoti al rango di funzionari e i titolari delle varie chiese avrebbero venduto i benefici al miglior offerente. Questo, almeno, quanto si stava verificando con preoccupante frequenza. S'aggiunga la tendenza a rendere ereditari i benefici ecclesiastici, dovuta al fatto che alcuni preti erano sposati, con figli.

Quantunque si fossero manifestati non pochi segni di reazione a tale stato di cose, un mutamento reale e di vaste proporzioni non si annuncia che col costituirsi in Roma di un gruppo di energici riformatori ispirato dal cardinale Ildebrando, che nel 1073 sarà eletto papa col nome di Gregorio VII. Loro principale obiettivo era di restituire alla Chiesa la sua spiritualità.

Onde conseguire questo scopo, puntarono anzitutto sull'eliminazione dei due mali più gravi: la simonia e il concubinato ecclesiastico. La *libertas Ecclesiae* fu il principio in nome del quale i riformatori invocavano la cessazione della tutela e delle ingerenze del potere laico. Il loro sforzo ebbe successo: una serie di misure salutari, che essi riuscirono ad introdurre nella Chiesa, costituì la cosiddetta Riforma gregoriana: uno dei capitoli più gloriosi della storia del cristianesimo. Si ribadì l'obbligo del celibato ecclesiastico; si attuò una riforma monastica; l'elezione del pontefice fu riservata al Sacro Collegio. Ma un'altra, e non meno grave questione, restava aperta: quella dell'intervento della feudalità laica nella attribuzione delle cariche ecclesiastiche. E qui il compito dei riformatori si faceva più arduo, che in alcuni paesi, come la Germania, le due organizzazioni, feudale ed ecclesiastica, erano così interdipendenti che il tentativo di separarle avrebbe compromesso il buon funzionamento dell'intero apparato statale.

Era logico quindi attendersi da parte del potere secolare una resistenza ad oltranza alla politica della *libertas Ecclesiae*. Perciò l'intransigenza dei riformatori fu causa di quel grande conflitto che prese poi il nome di "*lotta delle investiture*".

Ancora una volta lo Stato era rappresentato dal sacro romano impero, di cui gli imperatori germanici avevano rialzato il prestigio in tutta l'Europa occidentale. L'antagonista di Gregorio VII fu Enrico IV di Germania, il quale, peraltro, non riuscì ad ottenere la corona imperiale. Infatti - e giova sottolineare qui un altro aspetto significativo della funzione assolta dal papato nel Medioevo - mentre Carlo, dopo aver restaurato l'impero, era stato incoronato in Roma dal papa, e così Ottone il Grande, dopo che ebbe restaurato l'impero di Carlo (dando vita a due precedenti che costituiranno una norma per tutto il Medioevo, con grande vantaggio della Santa Sede), Enrico IV non riuscì mai ad essere incoronato da un papa legittimo.

Egli tentò bensì di farsi incoronare in Roma, ma da un antipapa che egli stesso aveva suscitato contro Gregorio a tal fine. Il titolo di imperatore gli è perciò attribuito impropriamente. Ciò non è senza importanza discutendosi di un conflitto che era, essenzialmente, conflitto tra due istituzioni: il papato e l'impero, *sacerdotium et imperium*; ma anche noi, uniformandoci all'uso dei manuali, chiameremo imperatore Enrico IV.

Le grandi fasi della lotta delle investiture sono indubbiamente note: tutti sanno che il papa poteva contare su sostenitori sia italiani sia tedeschi, che scomunicò l'imperatore, che Enrico IV si umiliò a Canossa, e che, in seguito, il conflitto si riaccese con maggior violenza trasferendosi sul piano militare.

Meno noto è invece, certamente, il sostrato ideologico del conflitto, per comprendere il quale sarà opportuno richiamare, anzi tutto, la dottrina di Gelasio I, e, di questa, i due punti capitali: come qualsiasi altro membro della Chiesa, l'imperatore è passibile di sanzioni ecclesiastiche *circa la sua persona "privata"*; in secondo luogo, i due poteri sono distinti, ma non uguali, che *nelle cose di Dio* il potere spirituale è naturalmente superiore al temporale, essendo disposto al fine di guidare gli uomini alla salvezza.

Gregorio VII applicò largamente questa dottrina nella lotta delle investiture, e fu il primo papa ad infliggere ad un imperatore la massima sanzione ecclesiastica: la scomunica, cosa che, nel regime cesaropapista dell'impero bizantino sarebbe stata semplicemente impensabile. Così, mentre sant'Ambrogio s'era limitato a minacciare la scomunica, Gregorio la inflisse, col risultato che Enrico fu abbandonato dalla maggior parte dei suoi sostenitori.

Quanto al secondo punto della dottrina gelasiana, Gregorio lo perfezionò ulteriormente, precisando che i due poteri sono, sì, separati, ma che la superiorità riconosciuta allo spirituale implica la facoltà di giudicare, di condannare e di punire, *benchè sempre e solo sul piano spirituale*. Tali

tesi il pontefice immediatamente mise in pratica nella sua controversia con Enrico IV, e da quell'uomo energico che era, riconosciuta la gravità delle colpe dell'imperatore, purtroppo pronunciò contro di lui una sentenza impropria: la deposizione.

Questo atto, molto diverso dalla scomunica, che è una pura sanzione ecclesiastica, costituiva un fatto nuovo nel campo del diritto pubblico europeo. Con questa esagerazione, se Gregorio non ottenne ne' che Enrico IV lasciasse il trono, ne' la sua sincera conversione, anzi: riuscì solo a suscitargli contro una forte opposizione in Italia come in Germania, con relativi disordini e sofferenze.

Di più, l'esito del conflitto rimase incerto: Gregorio morì in esilio; Enrico scomunicato: soltanto nel 1122, col concordato di Worms, fu raggiunto un compromesso.

Tuttavia, il significato dell'atto compiuto dal papa risiede in ciò: che alcuni ecclesiastici, vedendo purificata e ringiovanita dalla riforma gregoriana, riterranno lecito anche il precedente stabilito da Gregorio e, trasformatolo in principio, tenteranno di introdurlo, nel volgere di due generazioni, nel contesto del diritto pubblico europeo.

Fu così che la lotta per le investiture dette vita alla cosiddetta "giurisdizione ierocratica" [*Si tratta del potere extra canonico in ragione del quale i papi esercitavano nella cristianità medievale una determinata forma di governo. Essi agivano sia come capi degli Stati della Chiesa sia come tutori della cristianità. Il Fliche chiamò tale governo teocratico per poi correggersi e definirlo semplicemente sacerdotale* (La réforme grégorienne, 1924, t. I, p. 92; *ibidem*, t. II, 1925, p. 313, nota 2). Fu Carlo Erdmann a chiamare quel governo ierocratico e ierocratica la tendenza di Gregorio VII a considerare vassalli i principi cristiani (Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935, p. 202). In questo senso l'Ehler parla di ierocraticismo e di dottrina ierocratica e di giurisdizione ierocratica] dei papi nel Medioevo.

Va subito detto che questo errore non intacca l'infettibilità della Chiesa e la conseguente infallibilità pontificia promesse da Gesù: si tratta infatti soltanto di un'interessata teorizzazione - mai formulata in modo solenne o continuativo, cioè infallibile - e di erronee applicazioni di alcuni principi di quella che nel XIX secolo sarà chiamata dottrina sociale.

Tale giurisdizione si fondava su una rielaborazione gregoriana della dottrina di Gelasio I, cioè sulla tesi che, ammessa la superiorità del potere spirituale della Chiesa sul potere temporale la Santa Sede aveva facoltà di giudicarne i rappresentanti, di condannarli ove li avesse riconosciuti

colpevoli di aver esercitato ingiustamente il potere loro affidato e di deporli. L'errore si basava sul considerare l'incoronazione come un'investitura anziché un semplice riconoscimento: non è il potere spirituale che "genera" quello temporale, proveniendo quest'ultimo direttamente da Dio.

Da un punto di vista giuridico, tale dottrina rappresentava una novità rivoluzionaria, e una parte di teologi profusero non pochi sforzi per tentare di diffonderla in giurisprudenza e renderla accetta alla mentalità del tempo. Ma la Chiesa non sempre esagerò in questo compito: da Gregorio VII alla fine del Medioevo molti papi ricorsero alla giurisdizione ierocratica, ma solo per limitare le ingerenze in ambito spirituale di numerosi imperatori e sovrani. Pasquale II se ne servì contro Enrico V; Alessandro III contro il Barbarossa; Innocenzo III contro Ottone IV e Giovanni Senzattera re d'Inghilterra; Innocenzo IV contro Federico II; Bonifacio VIII contro Filippo il Bello di Francia; Giovanni XXII contro Ludovico il Bavaro re di Germania, e l'elenco potrebbe continuare testimoniando come i papi applicarono il sistema ierocratico quale arma di difesa e non come mezzo per conquistare il potere temporale.

Va tuttavia sottolineato come un Re Santo, Luigi IX dei francesi, avesse ben presente come dovessero invece funzionare le cose quando Innocenzo IV dichiarò Federico II deposto dal trono di Re di Sicilia, e per portare questa deposizione a termine offrì in primo luogo la corona a S. Luigi. Da santo cattolico quale era, Luigi IX rispose che *"anche se personalmente disapprovava Federico, lo considerava, senza dubbio, un monarca legittimo, e ricordava al Pontefice che non rientrava tra le sue prerogative il deporre una sovranità che non dipendeva da lui e che non aveva dato. Non vi fu mai un figlio della Chiesa più devoto e coscienzioso di Luigi IX. Egli credeva che il suo primo dovere, dopo i doveri verso Dio, era di consacrare la sua persona al servizio del popolo che Dio lo aveva chiamato a governare. Ma non era disposto a sacrificare gli interessi dei francesi per compiacere un Papa costruttore di imperi. Se tutti i Re della sua epoca fossero stati della sua stessa taglia, il governo d'Europa sarebbe stato più facile ed il papato avrebbe avuto il tempo per comprendere i limiti della sua monarchia. Ma Luigi era un'eccezione"*. (Cfr. Steven Runciman, "Vespri Siciliani").

Il non sempre facile ricorso alla giurisdizione ierocratica richiedeva vigore e spregiudicatezza, sia sul piano teologico, sia sul piano politico. Nessuno dei potenti sovrani sopra menzionati accettò senza resistenza la pretesa papale di giudicarli. Negando l'inferiorità del proprio potere, essi ricordavano al pontefice il principio secondo cui la loro sovranità temporale

derivava da Dio non meno dell'autorità spirituale della Chiesa, e su questo avevano ragione. Pertanto protestavano che, essendo il loro potere distinto da quello della Chiesa, essi ne erano responsabili di fronte a Dio e non anche di fronte alla società, alle sue gerarchie sociali e ai suoi corpi intermedi tra cui uno era la Chiesa, e su questo avevano torto. Non pochi sono i testi evangelici, che interpretati con l'ausilio del simbolismo medievale, confermavano la loro tesi. In particolare, la teoria delle due spade si fondava sui versetti in cui si fa menzione delle due spade degli apostoli, dove la spada era interpretata come simbolo del potere, tornando materia ai sovrani onde rafforzare la propria tesi dell'indipendenza reciproca dei due poteri e dell'illegittimità delle deposizioni dello spirituale verso il temporale. Purtroppo, i sovrani accecati finivano per non riconoscere alla Chiesa nemmeno l'invece legittimo potere di scomunicarli.

La pubblicistica laica inoltre attaccava assiduamente la unilateralità di tale giurisdizione. Si obiettava che il problema sorgeva generalmente in seguito ad offese fatte alla Chiesa, sicché il papa interveniva nella duplice veste di giudice e di parte lesa, il che sembrava inconciliabile coi principi elementari del diritto.

La giurisdizione pontificale, invocata da una parte quanto avversata dall'altra, rappresentava dunque un fenomeno giuridico *sui generis*. Ogni ricorso ad essa era causa di nuovi conflitti tra Chiesa e Stato, di polemiche ed agitazioni senza fine. Ma in generale, e durante tutto il Medioevo, i papi seppero trarne vantaggio (ancorché, in molti casi, si ripiegasse su soluzioni di compromesso, come nella lotta delle investiture, conclusasi col concordato di Worms) in quanto spesso riuscirono a praticare la giurisdizione ierocratica nell'ambito della cristianità occidentale come diritto a governarne l'organizzazione internazionale, ad onta di ogni violenta opposizione.

Il successo riportato in tali contese contribuì più di ogni altro fattore ad elevare i papi al rango di arbitri del mondo cattolico medievale. Era così iniziata un'epoca di quasi supremazia del potere spirituale sul temporale, della Chiesa sullo Stato, destinata a durare per tutto il Medioevo. Tra le ragioni che si possono addurre a spiegare il successo della dottrina papale, due ci sembrano particolarmente degne di nota. Anzi tutto, la dottrina ierocratica veniva fondata sulla Sacra Scrittura, ed è superfluo, a questo punto, sottolineare quanto grande fosse l'autorità di questa nel Medioevo. I testi evangelici fornivano gli argomenti più solidi, e decisivi, pur nelle discussioni di carattere giuridico. Ora, per giustificare la sua aspirazione al primato, la Chiesa non mancava di ricordare d'essere stata investita d'una

missione divina e dei mezzi onde provvedere alla salvezza dell'umanità. E citava il famoso passo del Vangelo, in cui Cristo dice a Pietro: *"Io ti darò le chiavi del regno dei Cieli, e quanto avrai legato su questa terra, sarà legato nei Cieli; quanto avrai sciolto sulla terra, sarà sciolto nei Cieli"*.

Il passo offriva due temi alla discussione giuridica: *"Io ti darò le chiavi del regno dei Cieli"*, significa che a Pietro viene concesso il diritto di aprire e di chiudere le porte dei Cieli, in altri termini, l'autorità a giudicare tutti gli uomini (compresi i sovrani), in ordine alla salvezza eterna. Da questo diritto alcuni teologi ne dedussero un secondo, strettamente correlato al primo. Essi argomentavano: san Pietro, ed i suoi successori, sono competenti a giudicare l'umanità tutta in vista della vita eterna, onde, a maggior ragione, possono giudicare delle cose concernenti la vita terrena, che, per il cristiano, è preparazione alla vita futura, ed incomparabilmente meno importante di questa. Un'interpretazione siffatta forniva tuttavia la base ad una erronea giurisdizione che pretendeva d'esercitarsi non solo su tutti gli uomini, non esclusi i monarchi, ma impropriamente anche sulle loro funzioni naturali, da quella del padre di famiglia a tutto il potere temporale, indistintamente in ogni settore dell'attività umana.

Il secondo tema è costituito dall'espressione: *"...quanto avrai legato sulla terra sarà legato nei Cieli, ecc."*. Con queste si sosteneva erroneamente fosse stato concesso a san Pietro un potere illimitato di "legare" e di "sciogliere", di stabilire e di rompere tutte le relazioni umane, non escluse quelle estranee alla fede e alla morale, ed ai teologi ierocratici erano ben presenti le applicazioni alla politica. Così, essi rilevarono anzi tutto che il potere del sovrano nello Stato feudale riposava su un contratto bilaterale di vassallaggio stipulato, appunto, fra il principe e i suoi vassalli. Pertanto, una sentenza pontificia che rescindesse detto contratto a beneficio dei vassalli, che li esonerasse cioè dall'obbedienza al sovrano scomunicato, poteva costituire un potente mezzo di coercizione morale, utile a rafforzare le sentenze della giurisdizione ierocratica: nella scomunica era spesso ventilato implicitamente implicito il diritto dei vassalli a ritrattare la fedeltà promessa al sovrano, e quindi a sostituirlo. Era una formula meno impropria della deposizione del sovrano legittimo, ma molto rischiosa per i possibili abusi dovuti all'interesse nel favorire sovrani amici o mettere in difficoltà quelli troppo autonomi. Infatti, uno strumento tanto efficace non poteva restare inutilizzato, sicché, dopo la lotta delle investiture, numerose furono le sentenze papali che, non solo ingiustamente scioglievano direttamente i vassalli dal giuramento di fedeltà, ma addirittura dichiaravano deposto il sovrano che aveva mancato ai suoi doveri.

Di più: in molti casi l'arma si rivelò un'arma a doppio taglio. Ma il potere delle chiavi, e il potere di legare e di sciogliere, entrambi basati su un testo scritturale da sempre oggetto di interminabili dispute teologiche e giuridiche, fornirono la dottrina ierocratica di un avallo soprannaturale che alla sincera sensibilità religiosa dei sovrani e degli aristocratici del tempo era molto difficile non tenere nella dovuta considerazione.

Un'altra ragione della forza di tale dottrina va ricercata nel suo dinamismo. I teologi che vennero dopo il periodo di Gregorio VII, ne proseguirono la politica di espansione, e la dottrina ierocratica fu continuamente ampliata e perfezionata. Particolare estensione le attribuì san Bernardo di Chiaravalle, talché la dottrina ierocratica finì per assorbire pure la già menzionata teoria delle due spade. Questa si fondava su un versetto del Vangelo secondo Luca (XXII, 38), in cui si narra come gli apostoli informassero il Signore, che stava per recarsi al monte degli Ulivi, di aver portato seco due spade (*Domine, ecce duo gladii hic*), e come Cristo rispondesse loro: *Satis est*. Ora, in queste due frasi, di non facile interpretazione pur nel contesto evangelico, gli esegeti medievali scoprirono - fin dal tempo di Carlo Magno - riposti significati simbolici. Comunque, su due punti l'accordo era pressoché unanime: le spade degli apostoli simboleggiavano i due poteri, spirituale e temporale, e la risposta di Cristo conteneva un ammaestramento profondo sul modo di governare l'umanità. Altri teologi, più correttamente, videro nel passo evangelico l'espressione della volontà divina che i due poteri dipendano da Cristo ma sussistano distinti e reciprocamente indipendenti, laddove san Bernardo di Chiaravalle ne inferiva impropriamente l'attribuzione di entrambi alla Chiesa, la quale avrebbe dovuto astenersi dall'usare personalmente della spada temporale per la sola ragione di non spargere sangue umano, senza altri ragioni logiche.

I polemisti ecclesiastici non tardarono ad esagerare ulteriormente la dottrina ierocratica con quella di san Bernardo. Il Signore, argomentavano, ha affidato alla Chiesa la totalità del potere sulla terra, ma essa, riservandosi l'esercizio del solo potere spirituale, delega ai re l'esercizio del temporale. Naturalmente, si riserva di controllare come esso venga esercitato e, in caso di abuso, di intervenire attraverso la giurisdizione ierocratica.

Si tratta, invero, di una dottrina molto pericolosa. Essa fu tuttavia temperata in quanto molti dei suoi assertori non desideravano che la Chiesa controllasse ogni atto di governo dei singoli sovrani. Concesso cioè che il potere civile fosse generalmente esercitato in modo soddisfacente dal punto di vista della Chiesa, si insisteva soprattutto sul principio dell'origine dei due poteri, donde, in caso di conflitto, potevano dedursi validi argomenti

giuridici. Ma pur in questi termini la teoria aveva il suo peso, e costituiva un appesantimento considerevole della dottrina ierocratica.

Fino a questo momento, come s'è detto, i sovrani convocati davanti alla giustizia ierocratica, avevano obiettato che il loro potere era distinto da quello della Chiesa, venendogli direttamente da Dio, al quale soltanto erano tenuti a risponderne; la Chiesa, pertanto, non possedeva un diritto diretto su di esso. E tale teoria deducevano anch'essi dall'episodio evangelico delle due spade, spiegato, in modo più congruo. Ora, però, la nuova interpretazione ecclesiastica del noto passo, ed il conseguente ridimensionamento della dottrina, infirmava l'intera teoria.

Un'altra importante conseguenza della dottrina di san Bernardo derivava dalla posizione internazionale, o meglio, sopranazionale, del papato. Infatti, la totalità del potere, di cui alla Chiesa si pretendeva il possesso, veniva a trovarsi concentrata nelle mani del pontefice, capo e supremo rappresentante della stessa. Onde è già possibile riconoscere nella teoria delle due spade secondo san Bernardo ed i suoi seguaci, le linee fondamentali della famosa concezione della *plenitudo potestatis* papale, della pienezza del potere pontificale. Secondo la versione di Bernardo della teoria delle due spade, il papa riuniva nelle proprie mani tutto il potere della terra, di cui delegava la parte temporale ai sovrani, soggetti al suo controllo ed ai suoi eventuali interventi.

Lo svilupparsi e rafforzarsi di queste idee richiesero un certo tempo: cominciò san Bernardo nella prima metà del secolo XII; tra la fine di questo e l'inizio del XIII, Innocenzo III dette un grande impulso all'ideologia ierocratica, traducendola in una multiforme attività pratica, e recando un contributo considerevole alla formulazione dell'espressione *plenitudo potestatis*, che entrò tosto, per merito suo, nel contesto del diritto europeo. Questa evoluzione ideologica raggiunse finalmente, all'inizio del secolo XIV, l'acme della propria fortuna grazie a Bonifacio VIII, che ne dettò un'esposizione notevole per concisione ed autorevolezza nella nota bolla *Unam Sanctam* pubblicata nel 1302 contro Filippo il Bello, più vivo fervendo il conflitto relativo allo stato giuridico del clero francese. Riportiamo un brano del documento:

"Noi sappiamo dalle parole del Vangelo che in questa Chiesa e nel suo potere ci sono due spade, una spirituale, cioè, ed una temporale, perché, quando gli Apostoli dissero: 'Eccoti qui due spade' - che significa nella Chiesa, dato che erano gli Apostoli a parlare - il Signore non rispose che erano troppe, ma che erano sufficienti. E chi nega che la spada temporale appartenga a Pietro, ha malamente interpretato le parole del

Signore, quando dice: 'Rimetti la tua spada nel fodero'. Quindi ambedue sono in potere della Chiesa, la spada spirituale e quella materiale; una invero deve essere impugnata per la Chiesa, l'altra dalla Chiesa; la prima dal clero, la seconda dalla mano di re o cavalieri, ma secondo il comando e la condiscendenza del clero, perché è necessario che una spada dipenda dall'altra e che l'autorità temporale sia soggetta a quella spirituale. Perché quando l'Apostolo dice: 'Non c'è potere che non venga da Dio e quelli (poteri) che sono, sono disposti da Dio', essi non sarebbero disposti se una spada non fosse sottoposta all'altra, e, come inferiore, non fosse dall'altra ricondotta a nobilissime imprese. Poiché secondo san Dionigi è legge divina che l'inferiore sia ricondotto per l'intermedio al superiore. Dunque le cose non sono ricondotte al loro ordine alla pari e immediatamente, secondo la legge dell'universo, ma le infime attraverso le intermedie e le inferiori attraverso le superiori. Ma è necessario che chiaramente affermiamo che il potere spirituale è superiore ad ogni potere terreno in dignità e nobiltà, come le cose spirituali sono superiori a quelle temporali. Il che, invero, noi possiamo chiaramente constatare con i nostri occhi dal versamento delle decime, dalla benedizione e santificazione, dal riconoscimento di tale potere e dall'esercitare il governo sopra le medesime, poiché, e la verità ne è testimonianza, il potere spirituale ha il compito di istituire il potere terreno e, se non si dimostrasse buono, di giudicarlo. Così si avvera la profezia di Geremia riguardo la Chiesa e il potere della Chiesa: 'Ecco, oggi Io ti ho posto sopra le nazioni e sopra i regni' etc."

In queste parole, e nell'intera *Unam Sanctam*, si può vedere la formulazione più estremistica della dottrina ierocratica, nonché il "climax" della supremazia della Chiesa sullo Stato feudale. Tuttavia – paradossi della Provvidenza -, proprio nel momento in cui si propone lo ierocraticismo più estremistico, esplose il conflitto tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, antesignano dell'assolutismo regale. E' la prima volta, dai tempi di Carlo Magno, che il papato si trova di fronte ad un sovrano potentissimo: ma la diversità - rispetto ai quattro secoli precedenti -, è che questo sovrano è apertamente permeato di spirito laico, al punto di farsi beffe dell'autorità di teologi e papi. Filippo il Bello, infatti, non si fa nessuno scrupolo di colpire il sistema economico degli ecclesiastici, specialmente attraverso la soppressione del sistema internazionale del credito esercitato dall'Ordine monastico-guerriero dei templari.

Ha inizio così la parabola discendente: inizia, lenta ma implacabile, la perdita di credibilità, anche teologica, del sistema ierocratico. Essa

proseguirà per tre quarti di secolo, finché il grande scisma ne sancirà l'irrimediabile rovina, seguita dai nuovi sviluppi ideologici del movimento conciliare. [▲](#)

Capitolo quarto:

L'AFFERMAZIONE DELLO STATO NEL TARDO MEDIOEVO

Il periodo culminante del Medioevo feudale coincide con il grado più alto di autorità raggiunto dal papa nei confronti dello Stato. Facendo leva sulla forza immensa della dottrina ierocratica, teologi tanto spregiudicati quanto imprudenti avevano dato il massimo sviluppo al prestigio del papato. "*La Santa Sede* - spiegava Innocenzo III ai suoi contemporanei alla fine del secolo XII - *sta fra Dio e l'uomo: al di sotto di Dio, ma al di sopra dell'uomo*". Il papa non aveva uguale sulla terra. E poiché sia la Chiesa sia lo Stato erano convinti di derivare il proprio potere da Dio, il papa, grazie alla sua concezione della *plenitudo potestatis*, si poneva come il supremo depositario d'ogni potere - essendone investito direttamente da Dio - nonché la più alta autorità della terra, le cui decisioni nessuno poteva impugnare o trascurare.

Ma i teologi fedeli allo Stato, nel frattempo, non erano rimasto inattivo. Nuove ideologie avevano dato corso a direttive su più efficienti metodi di gestione del potere, e la prima a metterle in pratica fu la monarchia francese, cui le grandi personalità di Filippo Augusto e di Luigi IX, il santo, avevano impresso, nel corso del secolo XIII, grande prestigio e autorevolezza. Le nuove idee dovevano produrre i primi risultati di rilievo nella grande contesa che esplose, fra il XIII e il XIV secolo, fra Filippo il Bello e Bonifacio VIII, e a cui si ispira la bolla *Unam Sanctam* ricordata nel capitolo precedente.

Pretesto per il conflitto fu l'aumento dell'imposta reale sui benefici ecclesiastici in Francia; l'atto fu riprovato dal papa in quanto deciso senza la sua approvazione; d'altra parte, Filippo rifiutò di sottomettersi, sfidando la procedura ierocratica. Ben presto il conflitto assunse sviluppi ben diversi da quanti, nei secoli precedenti, avevano generalmente opposto i papi agli imperatori di Germania nella grande arena politica del sacro romano impero, all'interno del quale non era stato difficile ai pontefici trovare alleati disposti a sostenere con le armi la giurisdizione ierocratica. Infatti, la debolezza di questa sul piano pratico consisteva in ciò: che aveva sempre bisogno di chi la sostenesse, sentenze e pene ecclesiastiche essendo, per loro natura, puramente dichiarative. In altre parole, il loro valore sarebbe stato soltanto morale se nessun esercito fosse poi sceso in campo per costringere i colpevoli all'ubbidienza o, almeno, ad un compromesso. Tuttavia, fino a questo momento, i papi avevano dovuto usare di tali alleanze solo contro gli imperatori di Germania, e le avevano sempre trovate vuoti fra i principi

tedeschi continuamente in lotta contro il potere centrale, vuoi fra gli elementi anti-imperiali, sempre presenti sulla scena politica italiana. Ma nel caso di Filippo il Bello la situazione era diversa. Bonifacio VIII si trovò di fronte un sovrano che, grazie ad una politica energica, era riuscito ad imporre la propria autorità a tutti i vassalli ed a guadagnarsi alleati pur nel patriziato romano, avverso al papa. Sono noti gli sviluppi del conflitto, dalla spedizione di Guglielmo di Nogaret in Italia, all'alleanza di questi con i Colonna, all'affronto di Anagni, alla morte di Bonifacio, fino all'obbligo del trasferimento della sede papale ad Avignone, proprio in territorio francese. Per mano di un pessimo e avido sovrano la Chiesa pativa le conseguenze delle esagerazioni costituite dal volere la deposizione e non solo la scomunica verso il potere temporale.

Filippo il Bello non dovette sottomettersi, né cercare un compromesso, e il conflitto ebbe come effetto la decadenza della giurisdizione internazionale del papato. Così, le condanne pontificie pronunciate contro il re furono revocate senza aver sortito alcun effetto di rilievo. Onde da questo momento, la monarchia francese affrontò con maggior sicurezza le sue nuove relazioni con il papato avignonese. Tuttavia, il principio della superiorità papale sul potere civile non subì troppi ridimensionamenti dall'esito del conflitto tra Filippo e Bonifacio VIII, come non ne risulterà diminuita l'ampiezza durante i settant'anni del soggiorno dei papi in Avignone. Al contrario, i pontefici, lontani da Roma - centro tradizionale della cristianità - sembrarono voler ribadire con ripicca che non avevano rinunciato ad alcuna delle prerogative esercitate nella Città eterna, come capi della Chiesa e della cristianità. Ciò nondimeno, alcune di queste prerogative erano diventate impopolari già prima del periodo avignonese: tra queste, l'eccessiva centralizzazione della curia, la tassazione esorbitante dei benefici in tutti i paesi, e, in generale, la tendenza a nominare i vescovi senza elezioni canoniche. Maggiore impopolarità incontrarono tali prerogative durante il periodo avignonese, essendosene intensificata la pratica.

Ad un grado non meno elevato di imprudenza - e, conseguentemente, di impopolarità - i papi avignonesi portarono la giurisdizione ierocratica; donde casi come quello di Ludovico il Bavaro, che si protrasse per non meno di trent'anni. Ludovico, duca di Baviera, era stato eletto re di Germania nel 1314. Ora, atteso che l'elezione risultava discutibile, e che Ludovico non era *persona grata* ad Avignone, la Santa Sede si rifiutò di ammetterlo nel novero dei candidati alla corona imperiale, e, finalmente, mise in moto contro di lui la procedura ierocratica. Ludovico si oppose; fu

scomunicato, e quando, disceso in Italia, si fu fatto incoronare da un antipapa da lui stesso creato, gli vennero irrogate tutte le sanzioni ecclesiastiche: venne ribadito l'anatema; gli fu comminato un interdetto personale; fu dichiarato deposto dal trono e spogliato di tutte le dignità. Secondo le sentenze papali era un fuorilegge, pertanto nelle bolle si cessò di chiamarlo re, duca, signore o di attribuirgli qualsiasi altro titolo significativo di una posizione sociale, ma, dovendo pur designarlo in qualche modo, lo si chiamò semplicemente il "Bavaro", e fu così che egli passò alla storia con l'*epitheton constans* di Ludovicus Bavarus.

Tuttavia, egli era un fuorilegge soltanto agli occhi della curia avignonese; in realtà, sia i principi, sia l'opinione pubblica, continuarono a considerarlo re di Germania. Il conflitto si concluse solo nel 1347, con la morte di Ludovico, il quale, per ben trentatré anni aveva sfidato il papato senza che questi riuscisse a suscitargli contro, in Germania, un serio movimento di opposizione. Ciò fu dovuto in parte all'atteggiamento rigido e scostante dei papi - e soprattutto di Giovanni XXII - che irritò profondamente i principi tedeschi suscitando lunghi ed aspri risentimenti verso la Sede apostolica, che resteranno diffusi tra loro costituendo in alcuni quasi un *humus* culturale, che costituirà forse la base delle esplosioni di due secoli dopo. Basti questo esempio a dimostrare la crescente imprudenza nell'uso della giurisdizione ierocratica durante il papato avignonese.

Questo risultato, sommato a quello del conflitto tra Filippo e Bonifacio, concorse a gettare un'ombra sul prestigio del papato in tutta la cristianità e, in alcuni casi, della stessa Chiesa.

Ma il vero disastro, che scosse profondamente la posizione della Santa Sede in Europa, non sopravvenne che nel 1378, con il grande scisma d'Occidente. Non è facile comprendere oggi la portata reale del turbamento prodotto dallo scisma nella compagine della società feudale. La presenza della Chiesa nel Medioevo era tanto importante che ogni difetto nel suo funzionamento diventava necessariamente argomento d'interesse generale, non soltanto per gli Stati e i governi, ma per i singoli cristiani. In tali condizioni, lo spettacolo di due, e poi di tre papi in lotta l'uno contro gli altri, costituiva uno scandalo senza precedenti, le cui ripercussioni si estesero rapidamente, giacché ciascun papa creava vescovi a lui fedeli, concedeva benefici, e gli eletti si combattevano l'un l'altro disputandosi e colmando l'Europa d'indignazione. Alfine, la crisi giunse a tale grado di assurdità che l'Europa tutta si trovò scomunicata, avendo ciascuno dei tre papi scomunicato i rivali e tutti i loro seguaci.

Tuttavia, nello scandalo generale, un aspetto particolare delle

relazioni fra Chiesa e Stato presenta speciali caratteristiche. I re e i principi non erano meno indignati per il grande scisma di quanto non fossero tutti gli altri cristiani, ma, a causa dello spirito laicistico che si stava diffondendo a seguito dell'Umanesimo e del Rinascimento, alcuni di essi non tardarono a valutare positivamente l'opportunità che si offriva loro di liberarsi della tutela cui erano stati soggetti in passato.

Le limitazioni di cui avevano sofferto erano di tre specie, ciascuna delle quali fondata su una delle tre categorie del diritto europeo. Nella sfera del diritto canonico, la cosa più sofferta dai sovrani era la tassazione dell'alto clero europeo, di cui i re subivano le conseguenze, il più delle volte senza essere stati neppure consultati a causa della nomina papale. Nell'ambito del diritto feudale, la Santa Sede esercitava una vera e propria sovranità sopra alcuni Stati europei, i cui sovrani si trovavano rispetto al papa nella posizione di vassalli, con tutti i doveri –anche economici ma non solo – derivanti da tale posizione. Infine, vi erano la dottrina e la giurisdizione ierocratica, fondate su un diritto soprannaturale ed applicabili a tutti i monarchi come capi del potere civile nei rispettivi Stati.

Riguardo alla prima categoria - quella del diritto canonico - i sovrani vedevano nello sfaldamento della centralizzazione ecclesiastica la possibilità di influire sulla nomina dell'alto clero e di avocare a sé la tassazione. Le ricchezze della Chiesa, e la sua importanza in tanti settori della vita pubblica, costituivano un motivo di capitale importanza politica, e i sovrani non tardarono a tradurre in realtà le loro aspirazioni. Quanto alla seconda categoria, del diritto feudale, conviene ricordare che dopo la riforma gregoriana un certo numero di Stati europei avevano consentito a riconoscersi vassalli della Santa Sede: tra questi, i regni di Sicilia, di Aragona, d'Inghilterra, ed altri ancora. Tuttavia, le loro relazioni col papato, pur nell'ambito del diritto feudale erano state insoddisfacenti fin dall'inizio. Gli Stati vassalli della Santa Sede, infatti, non erano contigui, così da formare un blocco geografico compatto, né i loro impegni di carattere militare - elemento politico essenziale nei rapporti feudali - erano mai stati adempiuti normalmente nei confronti di un sovrano che mancava di una forza militare propria. Nel 1378, dunque, questi legami risultavano considerevolmente indeboliti. Al grande scisma il compito di scioglierli definitivamente. Infatti, i vassalli della Santa Sede potevano scegliere fra i papi rivali chi riconoscere come proprio sovrano, ma la maggior parte di essi preferì evitare una scelta tanto imbarazzante, e lasciar cadere nell'oblio il vassallaggio stesso. Infine, la giurisdizione e il diritto ierocratico furono paralizzati dal grande scisma per la semplice ragione che era facilissimo

sottrarvisi. Se un principe veniva citato dinanzi ad uno dei tre papi, la via più semplice per uscirne consisteva, naturalmente, nel recarsi dal suo rivale, che era felicissimo di accoglierlo e di perdonargli ogni offesa purché il suo antagonista perdesse un sostenitore. Ma poiché nessuno voleva correre tale rischio, tutti i papi, non d'altro preoccupati che di non perdere i propri seguaci, si astennero dall'usare la giurisdizione ierocratica, con quanta soddisfazione dei sovrani è inutile dirlo.

Queste, a grandi linee, le conseguenze del grande scisma sui rapporti fra Chiesa e Stati. Tuttavia, lo scisma non doveva durare eternamente. Di fronte alla indignazione universale fu il Concilio di Costanza (1414-1418) a deporre – in via del tutto eccezionale - due dei tre pontefici esistenti, restaurando l'unità del papato.

La conclusione, tuttavia, era meno felice di quanto non sembrasse, giacché, se, da una parte, il pericolo di uno scisma era stato scongiurato, si profilava, dall'altra, un nuovo grave motivo di turbamento. Troppo lunga e profonda era stata la crisi perché il papato, così restaurato, non dovesse presto risentire - allorché si accinse a riconquistare le antiche posizioni - del generale mutamento di condizioni. Prescindendo dalla diminuzione del prestigio della Santa Sede, un aggravamento s'era manifestato pur negli abusi già esistenti nell'ambito dell'amministrazione ecclesiastica. A detta degli osservatori contemporanei, il capo e le membra della Chiesa erano stati colpiti da un male diffuso di cui soltanto il capo era stato curato a Costanza, mentre le membra ne soffrivano tuttora. E dato il generale interesse per ogni seria proposta di riforma della Chiesa, anche il movimento conciliare continuava la sua attività, applicandosi a suo modo allo studio delle riforme. Si pose così un grave dilemma, fertile di sviluppi fatali: ad alcuni teologi che aspiravano a far riprendere, senza limitazioni di sorta, l'esercizio delle antiche prerogative del papato - compresa la centralizzazione della Chiesa, sia fiscale, sia politica -, si opponeva il movimento conciliare, interessato a promuovere le più ampie riforme, pur nell'ambito di quelle prerogative, volente o nolente il pontefice. In questo clima agitato si aprì il concilio ecumenico di Basilea (1431), che – grazie alla presenza di Papa e vescovi - cercò di riformare l'autorità nella Chiesa. Terrorizzati dalle conseguenze della dottrina ierocratica per le loro cariche episcopali, ma ancora più per seguire l'esempio dei sovrani laicisti di emancipazione dall'autorità spirituale della Chiesa, alcuni vescovi proposero l'eresia della superiorità del Concilio sul papa. L'imprudenza della teoria del potere diretto della Chiesa nelle cose temporali trova qui la sua logica conseguenza: l'intera cristianità non solo assiste alla lotta tra più

Pontefici, ma addirittura tra due Concili.

Nel descrivere le lotte tra il papato e i sostenitori della superiorità del concilio, ci poniamo su un piano fenomenologico; vogliamo cioè tracciare il più obiettivamente possibile le linee essenziali della discussione e della situazione d'allora. Prescindiamo dal pronunciarci sulla accettabilità dogmatica della superiorità del concilio: questa per un cattolico è, evidentemente, da respingersi; e ciò risulta anche dal contesto e dal complesso di quest'opera.

Ma a questo punto il potere temporale, nel tentativo di trarre nuovamente profitto dalla crisi del papato, si inserì nella contesa fra il papa e il concilio con la pretesa di esercitare il proprio controllo sulla Chiesa stessa. L'iniziativa fu presa dalla monarchia francese, testé uscita vittoriosa dalla guerra dei cent'anni: nel 1438 Carlo VII promulgò a Bourges la Prammatica Sanzione, con la quale il sovrano avocava a sé il compito di riformare la chiesa di Francia. Ma quantunque le disposizioni in essa contenute si ispirassero generalmente ai princìpi ed ai decreti del concilio di Costanza, la Prammatica Sanzione restava pur sempre una legge interna francese, emessa dal re indipendentemente dal papa e dal concilio. Essa conteneva due disposizioni particolarmente importanti: il clero di Francia non sarebbe più stato nominato dal papa, ma eletto canonicamente, ed il sovrano si riservava apertamente di influire su tali elezioni; la tassazione pontificia del clero francese era ridotta drasticamente.

La Prammatica Sanzione di Bourges venne prontamente imitata dagli altri principi, specialmente tedeschi. Un'abile mossa diplomatica consentì al papato di uscire dall'*impasse*. Nel 1448 Nicolò V concluse il concordato di Vienna con l'imperatore Federico III, in rappresentanza di tutti i principi tedeschi. Con il concordato, il pontefice faceva alcune concessioni in materia di elezione dell'alto clero germanico, in cambio della conservazione delle entrate dovute al fiscalismo papale, che incontrava la massima impopolarità, veniva conservato. Inoltre, il papa si assicurò l'appoggio dell'imperatore nel concilio di Basilea, che persisteva nella propria attività rivoluzionaria. Paradossi della Provvidenza, il concilio fu disperso per decreto imperiale, la curia romana poté credere di avere avuto partita vinta.

Non si trattava che di brevi illusioni: il concilio scomparve fisicamente, ma ne sopravvisse lo spirito. Nel complesso, malgrado i grandi sforzi compiuti dai sostenitori del concilio si era proceduto ben poco sulla via di una riforma autentica, valida per tutta la Chiesa. Nessuna meraviglia, dunque, che l'ideale di un concilio ecumenico superiore al papato e in grado di compiere riforme, restasse la sola speranza di quanti deploravano

l'organizzazione attuale della Chiesa. E il papato non riuscì a riacquistare popolarità neppure quando il concilio di Basilea si discreditò da sé con provvedimenti ispirati al più irresponsabile radicalismo. Anzi, la curia romana fece di peggio, lasciandosi progressivamente conquistare dallo spirito e dai costumi del Rinascimento italiano, spesso riprovati dal resto dell'Europa.

L'idea conciliare minava soprattutto le fondamenta dell'autorità papale sulla cristianità, che consistevano, come s'è detto, nel principio della *plenitudo potestatis*. Come logica conseguenza degli eccessi dello ierocraticismo, fra quanti, re o clero ribelle, si sentivano menomati da qualche provvedimento papale, e abbastanza forti da resistergli, si diffuse la pratica della disobbedienza e dell'appello al prossimo concilio ecumenico, che invano i pontefici tentarono di stroncare con la severità contro i ribelli. «*Ai nostri tempi si sta verificando un esecrabile abuso, sconosciuto in età precedenti - esclama Pio II nella bolla Execrabilis del 1459 - e precisamente che gente, imbevuta dello spirito di ribellione, presuma di appellarsi dal Pontefice di Roma, - il Vicario di Gesù Cristo, cui fu detto nella persona del santo Pietro: 'Nutrì il mio gregge' e 'Qualunque cosa tu legherai in terra, sarà legata anche in Cielo' - non certo per desiderio di più alta giustizia, ma al solo scopo di sfuggire le conseguenze dei loro peccati, ad un futuro Concilio, mentre chiunque non ignori completamente la legge può giudicare quanto ciò sia contrario ai canoni sacri e dannoso alla Comunità Cristiana. Poiché - trascurando altre cose, che ancor più manifestamente si oppongono a tale corruzione - chi non giudicherebbe ridicolo che si faccia appello a qualcosa che non esiste e di cui nessuno conosce il momento in cui comincerà ad esistere?».*

In seguito a questa energica condanna vennero comminate le più gravi sanzioni ecclesiastiche che non riuscirono però a salvare da un progressivo indebolimento l'applicazione della teoria ierocratica. Ciò rese più facile ai sovrani che erano stati citati dinanzi al tribunale ecclesiastico in quel periodo (come Giorgio Podiebrad, re di Boemia, nel 1466, o Luigi XII, re di Francia, nel 1510), sfidarne l'autorità col pretesto di volersi appellare al prossimo concilio.

Un altro segno della decadenza della ierocrazia, va ricercato nella stipulazione dei concordati. Infatti, il solo fatto di venire a patti coi sovrani in questioni di disciplina ecclesiastica (che, prima del grande scisma, i pontefici erano soliti regolare con autorità sovrana), denunciava una sensibile flessione del loro potere. Ricorderemo due concordati del tardo Medioevo che, interessando la Francia e la Germania, possono ben

sintetizzare la situazione. Del concordato con la Germania s'è già detto; quello con la Francia fu concluso a Bologna nel 1516. La potenza sempre crescente della monarchia francese fu causa del suo espandersi oltre i confini, e, nel 1516, dopo la battaglia di Marignano, essa s'affacciava minacciosa sull'intera penisola. In considerazione di ciò, il papato dovette iniziare i negoziati per l'accordo di Bologna, con il quale furono fatte al re di Francia concessioni ben più ampie che all'imperatore col concordato di Vienna. Infatti, il papa concedeva alla monarchia francese il diritto a nominare vescovi e abati (riservandosi di approvare le nomine), e rinunciava in larga misura all'esazione dei tributi sul clero francese; come contropartita, il re abrogava la Prammatica Sanzione di Bourges. Così, dopo ottant'anni di aspri conflitti, una legge civile unilaterale era sostituita da un mutuo accordo fra Chiesa e Stato.

In questi ottant'anni i papi avevano compreso che un ritorno allo *status quo* anteriore al grande scisma era ormai impensabile; lo Stato si era troppo rafforzato e, per contro, la Chiesa aveva perduto troppo della forza e della credibilità precedente. Non restava che la via degli accordi e dei concordati, nei quali, per altro, non mancavano delle sfumature.

Fatto curioso, ma non privo di una sua logica, al termine del periodo testé esaminato (secoli XIV e XV) Francia e Germania presentano, nelle reciproche relazioni con la Chiesa, le stesse differenze, solo più accentuate, che abbiamo segnalate all'inizio. L'atteggiamento di orgogliosa sicurezza assunto dalla monarchia francese nei confronti del papato in seguito al conflitto tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII, spiega i privilegi che la Francia si assicura col concordato di Bologna. D'altra parte, in Germania, il risentimento popolare e degli aristocratici contro il papato, causato dal conflitto tra Ludovico il Bavaro e la curia avignonese, si mantenne vivo durante tutto il secolo XV, e le mezze misure del concordato di Vienna, anziché dissiparlo lo esacerbarono. E tutti questi motivi si riproporranno tra breve come fattori determinanti delle posizioni assunte rispettivamente da Francia e Germania in occasione della nuova crisi che sta per coinvolgere l'Europa e la Chiesa, che mai ne ha affrontata una più grave.

Poiché il papato del Rinascimento s'era dimostrato incapace a soddisfare le richieste di riforma che si levavano ormai da ogni parte, il rilassamento si concretizzò nella rivoluzione del 1517, proprio l'anno successivo al concordato di Bologna. Questo concordato operò validamente in difesa della Chiesa contro la successiva sollevazione promossa dalla Pseudo-Riforma protestante. Infatti, la monarchia francese, soddisfatta delle concessioni ottenute, si mantenne fedele a Roma. Diverso fu l'atteggiamento

del potere civile in Germania; insoddisfatti sia delle clausole del concordato di Vienna, sia della loro applicazione, molti principi si schierarono in difesa della Pseudo-Riforma, rendendosi così responsabili della scissione della cristianità europea. [▲](#)

Capitolo quinto

LA CRISI DELLA PSEUDO-RIFORMA

Pare che l'espressione Medioevo, sia stata usata per la prima volta dal Cellario, un protestante tedesco vissuto nel secolo XVII, autore di opere di carattere pedagogico. Difficilmente egli avrebbe saputo predire quale sorte attendesse la sua definizione di un millennio di storia europea. Il concetto di Medioevo è infatti diventato parte integrante delle moderne concezioni storiche, forse in misura eccessiva, tanto che da un'esagerata confidenza riposta in esso hanno avuto origine non poche valutazioni errate.

Tra queste, la nozione, comune dopo il secolo XVIII, del Medioevo come oscuro periodo di transizione fra l'antichità classica e i tempi moderni. Tale visione, oltre ad essere evidentemente semplicistica, non corrisponde affatto alla realtà, soprattutto per quanto concerne l'uomo medievale. Profondamente cristiano, egli considerava il proprio tempo come l'età della fede, e lungi dall'aver coscienza di vivere in un'età media, era convinto di assistere alla fase di maggior sviluppo del genere umano. Dalla propria fede, egli traeva la convinzione che l'età in cui viveva non poteva concludersi che con la fine del mondo; e infatti, la *finis mundi* fu attesa dalle genti dell'Europa medievale in occasione dei fatti più diversi. Ma se non la fine del mondo, gli uomini del Medioevo dovevano vedere la fine dell'età loro, che si situa nel periodo compreso tra la seconda metà del secolo XV e la fine del XVI, durante il quale molte delle convinzioni più intime e più stabili, che ne avevano plasmato e condizionato le menti, rovinarono irrimediabilmente.

Nel 1453 i Turchi conquistavano Costantinopoli e subito dopo s'impadronivano dell'intera penisola balcanica, minacciando l'Italia stessa. Con Costantinopoli andava perduto uno dei pilastri della tradizione romana, tanto importante nel Medioevo sotto moltissimi rispetti: la stessa Roma, d'altra parte, era sotto la minaccia musulmana.

Nel periodo successivo, le perdite orientali della cristianità si rivelarono definitive, data l'inferiorità militare di questa rispetto ai Turchi. A questo doveva seguire un altro importante avvenimento storico: nel 1492 Colombo scopriva l'America, ma soltanto dopo qualche decennio si valutò tutta l'importanza della scoperta, e si cominciò a presagire la futura colonizzazione del nuovo continente. Intanto, la prima ad andare distrutta fu la coesione geografica della cristianità, in quanto limitata all'Europa. Infatti, proprio la compattezza geografica dell'Europa cattolica aveva fornito il più utile e stabile sostrato all'organizzazione e alla struttura politica del vecchio

continente.

Finalmente, venticinque anni dopo, una disgregazione analoga subiva l'unità spirituale dell'Europa. Nel 1517 la sua unità religiosa, cioè la base stessa della vita spirituale, sociale e anche politica fin dal tempo delle invasioni barbariche, veniva distrutta in seguito all'attacco sferrato da Martin Lutero contro l'autorità cattolica, e specialmente contro il papato, in quanto sede di quell'autorità.

Sotto la pressione di tutti questi fattori, è lecito pensare che non solo gli storici posteriori, come il Cellario, ma i contemporanei stessi avvertissero che qualcosa stava crollando lentamente quanto inesorabilmente, e che l'Europa stava dandosi un nuovo assetto. Ora, proprio alla luce di quella valutazione soggettiva dei contemporanei, piuttosto che sulla scorta di date o di avvenimenti determinati, conviene tracciare il confine tra il Medioevo e l'età moderna. Va da sé che tale limite sarà alquanto fluido: si ebbe una fase di transizione durante la quale continuarono ad essere in vigore i sistemi medievali, e soltanto dopo che essi si furono ripetutamente dimostrati inutili ed inefficaci, si avvertì concretamente che le condizioni dell'Europa erano radicalmente mutate. Ma in nessun campo questo processo appare più evidentemente che nelle relazioni fra Chiesa e Stato.

La Pseudo-Riforma nacque in Germania. Dapprima assunse l'aspetto di una rivolta contro la nozione tradizionale della *plenitudo potestatis* papale, per poi svelare la sua vera natura. L'ardente odio sovvertitore di Lutero e del gruppo di ben più potenti religiosi ed ecclesiastici - tra i quali Von Staupitz - che lo aveva suscitato, prese a pretesto dapprima la pratica della vendita delle indulgenze. Ora, le indulgenze, per quanto in tempi recentissimi se ne fosse abusato, non erano una nuova istituzione. Il diritto ad accordarle derivava alla Chiesa dal dogma della Comunione dei Santi e se n'era usato come di una prerogativa papale fin dalla prima crociata (1097). Facevano dunque parte di uno dei fondamenti della fede stessa. In conseguenza di ciò, la grande controversia originata dalle critiche di Lutero si restrinse ben presto a questo argomento: dacché il papa ha il compito di custodire il deposito della fede, può accordare indulgenze a suo arbitrio. Ciò non bastava tuttavia ad arrestare lo slancio sovvertitore di Lutero, che, senza indugio, contestò il principio dell'indefettibilità della Chiesa, cadendo in un'eresia capitale.

Dopo questa fase iniziale, la rottura fra Lutero e la Chiesa romana si sviluppò rapidamente: scomunicato, egli, seguendo una prassi largamente diffusa dopo il grande scisma, si rifiutò di accettare la censura pontificia e si

appellò ad un ipotetico concilio, dandosi nel contempo alle donne e al vino. Di un nuovo mezzo, idoneo ad esercitare una potente influenza sull'opinione pubblica: la stampa, egli si servì per trasformare quello che era un gesto di sfida di una setta in una vasta campagna propagandistica. Nacquero così i libelli incendiari: *Appello al Concilio Ecumenico contro il Papa e Appello alla Nobiltà cristiana della Nazione tedesca per la riforma della società cristiana*, che ebbero larga diffusione tra il pubblico, contribuendo notevolmente ad accrescere l'agitazione degli animi.

Rispetto all'attività iniziale del riformatore, il primo tratto caratteristico del luteranesimo consiste nell'essere un episodio vittorioso di una plurisecolare lotta delle eresie contro la Chiesa fondata da Cristo. Quantunque il movimento suscitato dal gruppo del quale l'ex monaco agostiniano faceva parte godesse di larga popolarità, le forze fedeli, alla cui testa era l'imperatore Carlo V, resistevano tenacemente. Tuttavia, il potere civile era diviso: molti principi tedeschi non si limitarono a simpatizzare, ma parteggiarono apertamente per Lutero, sicché, quando egli fu bandito dall'impero, trovò presso di loro amichevole ricetto. Ed ivi si dedicò all'elaborazione del suo pensiero giungendo a negare la transustanziazione, la confessione, il culto dei santi, il celibato ecclesiastico, ecc. Nella protezione accordatagli dai principi è da vedere dunque la seconda caratteristica del luteranesimo, che, come la prima, l'avvenire si incaricherà di confermare.

Lutero e i suoi ispiratori, guardavano al potere secolare non solo per sopravvivere ma, forse inconsciamente, come detentore di ogni autorità. Ne ottennero la protezione e, coerentemente con ciò, i rapporti della Chiesa riformata con i nuovi Stati luterani risultarono radicalmente opposti a quelli che erano stati i rapporti fra la Chiesa cattolica e i regni cattolici. Come s'è visto nel capitolo III, il principio della *libertas Ecclesiae* rispetto al potere civile era stato all'origine delle più grandi affermazioni della Chiesa, che non soltanto aveva ottenuto piena libertà, ma era riuscita a fondare e a mantenere una lunga supremazia sullo Stato feudale. All'estremo opposto della riforma gregoriana, la Pseudo-Riforma protestante mosse dalla protezione, sollecitata ed ottenuta, del potere secolare, ma coerentemente non volle mai liberarsene. In perfetta coerenza, in occasione della pace di Augusta (1555), sostenne il noto principio *cuius regio, eius religio*, in virtù del quale ogni principe tedesco acquistava il diritto a imporre a tutti i suoi sudditi quella religione che egli si fosse liberamente scelta. Con questa logica, il destino del luteranesimo, la sua stessa esistenza e i suoi progressi futuri erano strumento del potere temporale; nessuna meraviglia, dunque, se

ne sortirono effetti diametralmente opposti a quelli della riforma gregoriana, cioè la supremazia del potere civile sullo spirituale.

La pace religiosa di Augusta fu un atto di grande importanza e di vaste ripercussioni, perché segnava l'inizio di una frattura irreparabile nella cristianità occidentale.

Quanto al protestantesimo, esso resta fino ai nostri giorni uno strumento per fini politici e, con la pace di Augusta, ottenne il riconoscimento giuridico da parte del diritto civile tedesco, ad onta delle veementi proteste papali. Ma quantunque la massima autorità politica della Germania - cioè l'imperatore - si fosse mantenuto fedele a Roma, le proteste del papa non ebbero esito alcuno. Il papato ebbe così la prova dell'ampiezza dello scisma non nella sola Germania, ma in Danimarca e nell'intera Scandinavia, grazie all'appoggio fornito ai riformati dai governi di quei paesi, che ponevano così le basi del successivo controllo della Chiesa da parte dello Stato. Fin dall'inizio agirono naturalmente nel processo gli egoismi dei sovrani, come dimostra la condotta di Gustavo Vasa, re di Svezia, che incoraggiò la Pseudo-Riforma nel proprio regno e, nello stesso tempo, avocò alla corona i beni ecclesiastici.

Ci sia consentito, a questo punto, richiamare l'attenzione del lettore sulle due caratteristiche dei rapporti fra Chiesa riformata e Stato, sopra illustrate. In primo luogo, il luteranesimo fu una rivolta contro il principio dell'indefettibilità della Chiesa fondata da Cristo. Secondariamente, non solo a causa della mancanza di consenso popolare, volle dipendere dal potere civile e il suo riconoscimento giuridico. Forse non tutti i luterani hanno coscienza di questa posizione e da parte di alcuni si crede che la natura del rapporto tra chiese riformate e Stato sia stata voluta per le scarse capacità organizzative di Lutero: interamente concentrato nello sforzo di abbattere l'edificio dell'antica religione, egli si sarebbe mostrato poco interessato a costruire una nuova chiesa, e, senza opporre resistenza, avrebbe abbandonato lo *jus episcopale* nelle mani dei principi. In realtà, la Pseudo-Riforma è espressione della plurisecolare lotta contro Dio, che però soltanto nel Cinquecento trova il momento opportuno per dare supremazia al laicismo. La Pseudo-Riforma era la versione europea di molti movimenti ereticali anteriori, tracciò una nuova strada e aprì la prima breccia. Moltissime altre frantumazioni lo seguirono immediatamente. Ai fini di questo saggio ne vanno ricordate almeno due: l'anglicanesimo e il calvinismo.

La Pseudo-Riforma in Inghilterra ebbe origine e sviluppi diversi che in Germania: qui i movimenti dell'Umanesimo e del Rinascimento suscitano

passioni collettive che trovano modo di affermarsi grazie alle passioni del sovrano, Enrico VIII, e la volontà, non meno ferrea, di sua figlia Elisabetta. Nulla di nuovo possiamo aggiungere alla storia universalmente nota delle vicende coniugali di quel sovrano; mancando di un erede maschio, e essendosi rifiutato il papa di annullare il suo matrimonio con Caterina d'Aragona, egli contrasse successivamente diversi matrimoni, conclusisi col ripudio o la decapitazione delle varie mogli.

Questa, comunque, era soltanto una delle passioni che lo inducevano a sorvolare sulla religione. Un'altra era la sua pretesa di eccellere nella teologia: figlio di un'età impregnata di pensiero rinascimentale, egli si riteneva qualificato a misurarsi su quel terreno con le più alte autorità in materia, non esclusa la Santa Sede. L'atteggiamento di ferma riprovazione opposto dalla curia romana alle vicende matrimoniali di Enrico VIII fece sì, infine, che egli rivolgesse le proprie velleità teologiche contro il papato, combinandosi le sue due più grandi passioni nel determinare la sua ostilità verso il Sommo Pontefice. Dalla loro influenza congiunta, Enrico VIII fu indotto a svolgere un'intensa attività anti-cattolica; il suo scopo era di chiudere il regno all'autorità papale sostituendola con la propria, e, in tal modo, assoggettare completamente la Chiesa allo Stato. Fu appunto questo il centro propulsore della sua Pseudo-Riforma, il cui veemente antipapismo non arretrò dinanzi ad alcun eccesso, come l'ordine di cancellare la parola papa da tutti i libri esistenti in Inghilterra.

In queste circostanze, radicali mutamenti nella dottrina e nella pratica religiosa furono introdotti anche in Gran Bretagna dalla legislazione civile. Tutto lo spirituale, dogmi, liturgia e preghiere inclusi, furono regolati da decreti reali e da decreti del parlamento. La Chiesa d'Inghilterra finì per diventare un semplice dipartimento dell'amministrazione statale, ad un grado mai raggiunto nei periodi di più accentuato cesaropapismo.

S'è visto in precedenza come la Chiesa si fosse già divisa in romana e bizantina sulla questione del cesaropapismo. Ora, nell'Inghilterra dei Tudor, la Chiesa di Roma era chiamata ad affrontare la più grave conseguenza del cesaropapismo immaginabile: l'alba del laicismo moderno. Enrico VIII non fece mistero delle proprie ambizioni, ma pretese apertamente di attribuirsi le prerogative di papa nazionale inglese. Già nel 1534, all'inizio della sua attività innovatrice, espresse questa pretesa inconfondibilmente nell'Atto di supremazia. Questa deliberazione reale destinata ad essere la pietra angolare della struttura giuridica della Pseudo-Riforma anglicana, lo definisce il solo capo supremo in terra della Chiesa d'Inghilterra.

La resistenza del clero e dei fedeli alle usurpazioni dello Stato fu

grande, ma venne spietatamente repressa con le esecuzioni capitali e col terrore, mentre la soppressione dei monasteri e la confisca delle loro proprietà aumentava considerevolmente il patrimonio della corona e le forniva i mezzi onde tenere legati a sé i partigiani della Pseudo-Riforma. L'anglicanesimo prese forma e consistenza nel giro di due generazioni, con un breve intervallo di reazione cattolica sotto la buona regina Maria, calunniata dai vincitori con l'appellativo di "sanguinaria". Elisabetta I, invece, era nata da uno dei matrimoni di Enrico VIII che la Chiesa considerava nulli, e poiché, in considerazione di ciò, le fu negato il diritto alla successione, ella assunse un atteggiamento anticattolico, che non fece che accrescere la sua determinazione a seguire la politica religiosa del padre.

Bastarono settant'anni al padre e alla figlia per mutare con il terrore l'assetto religioso dell'Inghilterra. Quando, nel 1603, ebbe termine il lungo regno di Elisabetta, la Pseudo-Riforma anglicana era ormai così affermata da rendere impossibile un ritorno alle condizioni precedenti. Essa era sfociata nella statizzazione della Chiesa voluta dal potere assoluto del sovrano, e differiva pertanto dalla Pseudo-Riforma tedesca che, per quanto si fosse posta sotto la protezione del potere civile, conservava una larga autonomia negli affari spirituali. In comune, luteranesimo e anglicanesimo avevano dunque, soltanto, la subordinazione della religione allo Stato e la ribellione contro la organizzazione internazionale della Chiesa cattolica, e, in particolare, contro l'autorità del suo capo.

Ma su questo punto, entrambi erano sorpassati dal calvinismo, il terzo movimento della Pseudo-Riforma. Se Lutero aveva negato la *plenitudo potestatis* papale, ed Enrico VIII ne aveva fatto cancellare il nome da tutti i libri del suo regno, per Calvino il papa era l'anti-Cristo stesso. Ma il sodomita francese ebbe minor fortuna in patria di Lutero e di Enrico: avviato alla carriera ecclesiastica i suoi vizi furono scoperti. Volse allora il suo cuore alle eresie, ma i re di Francia perseguitavano energicamente i riformatori fioriti in gran numero in tutto il regno nella prima metà del secolo XVI sotto l'influenza delle riforme luterana ed anglicana, onde, malgrado Calvino tentasse di interessarla alla causa della Pseudo-Riforma, la monarchia francese rimase fermamente cattolica. E forse fu proprio questo atteggiamento dei sovrani francesi a determinare il pensiero di Calvino sulle relazioni fra lo Stato e la sua Chiesa riformata: diversamente dal luteranesimo e dall'anglicanesimo, il suo movimento non fece alcun assegnamento sulla protezione dello Stato. Nella concezione calvinista la Chiesa risultò così indipendente dallo Stato, fondata sulle collaborazione tra

clero e fedeli e profondamente diffidente del potere temporale. Ben presto i calvinisti manifestarono la tendenza a considerare lo Stato con disprezzo, dall'alto della loro virtù morale.

Non mancano analogie tra la concezione calvinista e la concezione gregoriana della *libertas Ecclesiae*, e parimenti analoghi furono i risultati almeno per quanto riguarda il caso personale di Calvino. Esule dalla Francia anche a causa delle sue depravazioni, per le quali fu marchiato sulla carne come prevedeva la legislazione statale, egli si rifugiò a Ginevra dove trovò le condizioni ideali per il pieno sviluppo e l'applicazione pratica delle sue teorie sulle relazioni tra Chiesa e Stato. Nella piccola Ginevra: che ricorda in qualche modo l'antica città-Stato indipendente, Calvino istituì un regime quasi teocratico che, anzi, meglio potremmo definire come *bibliocratico*, in quanto Calvino fondava le proprie convinzioni e i propri atti su un'interpretazione - autoritaria e personale - della Bibbia. Il nuovo regime vide dunque la completa subordinazione del potere civile allo spirituale, non solo in teoria. ma nella quotidiana prassi di governo.

Così, la nuova espressione della Pseudo-Riforma, il calvinismo: si spinse assai più oltre nell'affermare la superiorità del potere spirituale sul temporale, di quanto non avesse fatto la Chiesa cattolica nel periodo successivo alla riforma gregoriana. Infatti, mentre questa si era limitata ad asserire genericamente la propria supremazia sullo Stato - una superiorità d'ordine teoretico che giustificasse la giurisdizione ierocratica -, la Chiesa calvinista mostrò chiaramente di aspirare al controllo totale dello Stato: dell'anima come del corpo. La lezione di Ginevra dissuase i governi dal favorire il diffondersi del calvinismo, onde, nei paesi in cui si diffuse, come la Francia, la Scozia, i Paesi Bassi, esso ebbe a lottare duramente per conquistare il riconoscimento giuridico. Ciò nondimeno, esso si affermò come un potente fattore della Pseudo-Riforma, e la sua sfiducia verso gli empi governi produsse risultati notevoli, come la lotta delle province olandesi contro Filippo II di Spagna, o, in Gran Bretagna, l'esecuzione di Carlo I e il successivo esperimento puritano-repubblicano.

Tale fu, nelle sue linee essenziali, il multiforme movimento riformistico europeo, che gettò la cristianità occidentale in una crisi senza precedenti. Minacciata da ogni parte dalla marea insurrezionale, la Chiesa di Roma era chiamata a difendere le proprie posizioni dai più gravi attacchi che mai avesse dovuto fronteggiare, e com'era naturale, usò delle vecchie armi forgiate per combattere i ribelli che, nel corso dei secoli, avevano sfidato la sua autorità: Lutero, ad esempio, fu scomunicato nel 1520 e i suoi libri condannati al rogo, ma egli, naturalmente, rifiutò di sottomettersi e

passò alla controffensiva. Allorché il papa ordinò che i suoi libri fossero dati alle fiamme, egli bruciò pubblicamente, con atto simbolico, le decretali pontificie. Secondo la prassi medioevale, a questo punto egli avrebbe dovuto essere consegnato al braccio secolare per essere punito quale ribelle incorreggibile. Tale era stata la sorte di molti suoi precursori, che non sempre godevano del favore popolare; dal XV secolo il destino di Gerolamo Savonarola, o del boemo Giovanni Huss, erano vivi nella memoria dei loro popoli.

Ma nel caso di Lutero, il vecchio sistema si rivelò inefficace: il potere civile in Germania era diviso, ed una parte di esso non solo si rifiutava di punire il gaudente Lutero, ma gli accordava una protezione incondizionata, cosicché, al termine della guerra civile (Pace di Augusta, 1555), il partito antiluterano non solo dovette accettare l'impunità del riformatore (che del resto era morto nel proprio letto nel 1546), ma riconoscere legalmente lo scisma. Roma aveva protestato energicamente: secondo la concezione ierocratica, il rifiuto dei principi ad offrire la loro forza materiale alla Chiesa rappresentava un'offesa all'ordine costituito non meno grave della ribellione dello stesso Lutero. E persistendo i principi tedeschi nel difendere lo scisma, si applicò imprudentemente e nuovamente la prassi ierocratica.

Ciò accadde nel 1559, quattro anni dopo Augusta, con la bolla *Cum ex Apostolatus officio* di Paolo IV che, oltre a riaffermare la pienezza del potere papale, proclamava la decadenza di tutti i principi, sovrani ed altri signori laici ed ecclesiastici che avevano favorito lo scisma. Si trattava di un provvedimento di carattere generale in cui erano considerati tutti i casi di defezione dei depositari del potere secolare (e del potere spirituale) di fronte alle eresie insorgenti. Nel caso particolare della Germania, tutti i principi e i governanti che avessero applicato il principio del *cuius regio, eius religio* a beneficio del luteranesimo, erano privati di ogni dignità. Ma la bolla giungeva dopo quarant'anni di lotte tumultuose e di battaglie che avevano coinvolto tutta la Germania, e dacché la forza delle armi non era riuscita a ristabilire l'antico ordine, era improbabile che una deposizione puramente declaratoria avesse qualche efficacia sugli Stati riformati dell'impero. La pace di Augusta era stata l'effetto della stanchezza dei cattolici e della loro impotenza a debellare il luteranesimo; nessuno si sarebbe mosso per rendere esecutiva la bolla di deposizione. Pertanto, essa rimaneva, come s'è detto, puramente declaratoria, sortendo come unico effetto pratico la derisione.

Questo per quanto riguarda Lutero. Ma anche nel caso di Calvino l'intervento repressivo della Santa Sede si rivelò inefficace, quantunque il governo francese fosse disposto a punirlo per le sue dottrine anticattoliche.

Ma egli aveva abbandonato il territorio francese e si era rifugiato a Ginevra dove non aveva nulla da temere. Ginevra era una città indipendente, associata alle città e ai cantoni svizzeri, i cui governi si erano dichiarati favorevoli alla Pseudo-Riforma. Inoltre, il debole governo ginevrino non tardò ad essere convertito da Calvino e ad essere sottomesso alla sua ferrea dittatura.

Anche nel caso di Enrico VIII e di Elisabetta I, l'atteggiamento della Chiesa è una lunga storia di esitazioni e di illusioni: per lungo tempo a Roma si sperò, si attese che Enrico VIII rinunciasse alle sue velleità religiose. Quando fu chiaro che tale speranza era vana, il re venne scomunicato secondo la procedura ierocratica, ma ancora una volta si presentò il problema: chi avrebbe costretto il despota all'obbedienza? I due soli sovrani dai quali ci si sarebbe potuto attendere qualcosa - Carlo V e Francesco I - erano impegnati in un estenuante duello che aveva come posta l'egemonia in Europa, e né l'uno né l'altro avevano interesse a provocare la potente Inghilterra.

Per lungo tempo il Pontefice aveva tentato di conciliare i due antagonisti per ottenerne l'aiuto in difesa dell'ortodossia, ma allorché fu emanata la bolla che proclamava la deposizione di Enrico VIII (1538), entrambi rifiutarono l'aiuto promesso e ovviamente vietarono la pubblicazione della bolla stessa nei rispettivi regni. Venutole così meno ogni appoggio, Roma preferì rinunciare alla pubblicazione e ad ogni sanzione contro uno dei peggiori nemici della Chiesa romana.

La stessa riluttanza ad intervenire contro l'Inghilterra manifestarono negli anni successivi anche gli altri monarchi europei, ancorché Elisabetta continuasse la politica anticattolica del padre. Ma, venuta meno la speranza negli interventi stranieri, restava alla Chiesa un'altra possibilità (che aveva dato buoni risultati nel Medioevo) di rendere esecutive le sentenze papali: si trattava cioè di non condannare la ribellione dei vassalli di sovrani che avessero offeso la Chiesa. Rivolte cattoliche si verificarono sotto il regno di Elisabetta, e, com'è naturale, su di esse Roma fece affidamento allorché le misure ecclesiastiche, lungamente dilazionate, divennero finalmente esecutive. Nel 1570, Papa San Pio V con la bolla *Regnans in Excelsis* annunciava nelle forme tradizionali la deposizione della regina d'Inghilterra. «*Colui che regna nell'alto dei cieli, Cui sono stati affidati tutti i poteri in Cielo e in terra, ha affidato questa Una, Santa, Cattolica ed Apostolica Chiesa, fuori della quale non può esservi salvezza, ad una persona sola in terra, e segnatamente a Pietro, Principe degli Apostoli, ed al successore di Pietro, il Pontefice di Roma, perché fosse (da lui) retta in pienezza di*

potere». E il documento conclude: «Inoltre noi la (Elisabetta) dichiariamo privata dei suoi pretesi diritti al suddetto regno, come di ogni altra qualsiasi signoria, dignità o privilegio. Dichiariamo pure che i signori, i sudditi ed il popolo de regno suddetto e tutti gli altri che le abbiano giurato fedeltà, sono sciolti in perpetuo da un tale giuramento e da ogni altro obbligo relativo a signoria, fedeltà ed obbedienza; quindi noi li assolviamo in virtù di queste nostre presenti disposizioni e priviamo la stessa Elisabetta dei suoi pretesi diritti al regno e di tutti gli altri diritti precedentemente menzionati. E noi ordiniamo e proibiamo collettivamente ed individualmente a signori, sudditi, popolo ed altri di obbedire ai suoi ordini, comandi e leggi, e colpiremo coloro, che agiranno in contrario, con una simile sentenza di scomunica».

Nel Medioevo feudale una dichiarazione di questo genere sarebbe stata sufficiente ad indurre i vassalli a insorgere in armi per rovesciare il loro re scomunicato. Ma nel 1570 i tempi erano cambiati. Una forte monarchia rinascimentale era in grado di imporre ai propri sudditi un'obbedienza assai più stretta di quanto non avrebbe potuto un sovrano feudale ai propri vassalli. La sentenza di Roma non provocò alcuna insurrezione, e rimase lettera morta come già la bolla *Cum ex Apostolatus officio*, di cui non era che l'applicazione alla regina d'Inghilterra. Di più: imprudentemente, il santo Pontefice spinse l'imperatore di Spagna Filippo II ad attaccare il regno inglese con l'*Invencible Armada*, per finanziare la quale ottiene pesanti aperture di credito da parte dei banchieri: la sconfitta navale porterà come conseguenza anche il disastro economico e l'inizio del declino dell'ultimo regno cattolico.

Appariva chiaro ormai che la ierocrazia aveva compiuto il suo tempo. Soltanto nel caso di Enrico IV di Francia, l'autorità papale riuscì ad ottenere migliori risultati. Questo principe ugonotto (calvinista) si era aperto la strada al trono di Francia, ma la maggioranza del popolo francese si strinse fermamente intorno alla Chiesa cattolica, onde il futuro si presentava denso di difficoltà per il Borbone. Gregorio XIV dichiarò che egli non avrebbe potuto occupare il trono finché fosse ugonotto, e vietò ai Francesi di riconoscerlo come re. In seguito a ciò, nel 1593, Enrico si sottomise a Roma e tornò alla fede cattolica. Tuttavia, nel 1598, emanava l'editto di Nantes, col quale concedeva la libertà di culto ai calvinisti francesi, press'a poco nelle forme in cui la pace di Augusta l'aveva concessa ai luterani tedeschi quarant'anni prima. Ancora una volta il Papa protestò ma, ancora una volta, gli si rispose che gravi ragioni politiche avevano reso necessario il decreto, e che era quella la sola via onde arrivare a quella pacificazione religiosa cui

la Francia - non meno della Germania - aspirava dopo le gravi sofferenze della guerra civile.

Il papa manifestò il suo dissenso e non cessò di deprecare che l'accettazione dello scisma fosse giustificata da ragioni di convenienza politica, giudizio sul quale la competenza è dell'autorità civile. Ma dopo ottant'anni di violente convulsioni, e una serie di guerre civili, disastrose quanto inconcludenti, l'Europa aveva capito che la persistenza di antichi abusi era ormai impossibile. In questa convinzione ebbe una parte determinante la constatazione dell'inefficacia della giurisdizione ierocratica contro il potere civile nei paesi riformati. Per quanto riguardava la giurisdizione sui principi, l'autorità di Roma era ormai separata dal sistema politico-religioso e la mancata comprensione di fronte a sì radicali cambiamenti, con la sua incapacità ad arrestare la marcia dello scisma, stavano a testimoniare che una nuova epoca aveva avuto inizio in Europa. Per tornare alle considerazioni di carattere metodologico fatte all'inizio di questo capitolo, diremo per concludere che il nesso fra le due epoche può essere sicuramente individuato in questa consapevolezza dei contemporanei fondata sulla constatazione dei mutati rapporti tra Chiesa e Stato. Nel XVI secolo dunque, la Pseudo-Riforma pone termine al Medioevo. ▲

Capitolo sesto

L'INIZIATIVA DELLE MONARCHIE ILLUMINATE

La cristianità occidentale fu lacerata dalla Pseudo-Riforma. La veste senza cucitura del Signore, che non fu tagliata, ma estratta a sorte - come un'allegoria comune nel Medioevo rappresentava la Chiesa - era stata fatta a brandelli da una turba di sedicenti novatori. I mezzi legali di repressione, di cui i papi avevano disposto nei secoli passati, s'erano rivelati inadeguati a frenare la grande offensiva da tempo pianificata. Essendosi dunque questi mezzi rivelati inefficaci, sempre più s'andava affermando in Roma la convinzione che la miglior difesa contro il diffondersi della secolarizzazione non poteva consistere che in una serie di riforme intese a rilanciare l'idea di santità. Fu così convocato nel 1545 un concilio ecumenico, il concilio di Trento, per riesaminare l'intera organizzazione della Chiesa e il complesso dei dogmi attaccati.

Il concilio non servì a ricondurre gli scismatici alla Santa Sede; ciò nondimeno, esso adempì ad un'opera utilissima di epurazione della Chiesa liberandola da tanti abusi e insufflandole nuovo fervore onde difendere la tradizione cattolica contro i riformatori. Né tale spirito fu puramente difensivo: il termine Controriforma con cui si designa correntemente il movimento rinnovatore è equivoco e può indurre in errore, giacché non si trattò di una reazione spirituale contro la Pseudo-Riforma protestante, ma di un impulso nuovo e dinamico che restituiva alle antiche istituzioni il loro significato e che, rifiutandosi di accettare come definitiva la frattura prodottasi nella cristianità, si sforzava di promuovere il ritorno all'unità. E' questa la ragione per cui altri preferiscono parlare di Riforma cattolica, meglio convenendo, questa espressione, al suo genuino impulso di rinnovamento. Di conseguenza, essendo i protestanti desiderosi di nuove conquiste, le guerre religiose furono caratterizzate dai peggiori eccessi. E, considerate da un punto di vista generale - diremo meglio, europeo - esse non sortirono alcun effetto. Alla fine del secolo, la cristianità occidentale si presentava così divisa: al Nord protestante (che comprendeva la Germania settentrionale, la Boemia, la Svizzera, l'Olanda, i Paesi scandinavi, l'Inghilterra e la Scozia), faceva riscontro il Mezzogiorno cattolico, costituito dai rimanenti paesi europei.

Ma il dinamismo interno delle due ideologie religiose non poteva essere contenuto in una cristallizzazione *de facto*. Amaro, alla fine, doveva essere l'epilogo, rappresentato dalla cosiddetta guerra dei trent'anni, non più guerra civile, ma conflitto internazionale, di proporzioni europee. In questo

scontro finale, le forze cattoliche superavano le protestanti, ma erano poste in condizioni di relativa inferiorità dall'atteggiamento della Francia, più preoccupata dei propri interessi che della difesa della fede. Così, sotto la superficie della solidarietà cattolica, l'insanabile rivalità fra i Borboni e gli Absburgo per l'egemonia politica in Europa, si manifestava in tutta la sua intensità. E fu appunto sotto la spinta di tali rivalità che il Richelieu concluse l'alleanza della Francia con i protestanti tedeschi e svedesi contro l'imperatore, ipotecando così il risultato del conflitto. Malgrado ciò, la guerra doveva cessare soltanto per esaurimento di entrambe le parti: ancora una volta, le armi non avevano deciso nulla, e ben pochi erano i cambiamenti intervenuti nella distribuzione geografica delle diverse confessioni. Ma il risultato principale fu che col trattato di Westfalia (1648) la divisione della cristianità era ormai riconosciuta dal diritto internazionale poggiando su un contratto sottoscritto da tutte le potenze interessate.

Naturalmente, la Santa Sede protestò con la massima energia, ma le potenze firmatarie, comprese le nazioni cattoliche, si erano ormai impegnate esplicitamente a respingere qualsiasi protesta che si fondasse sul diritto canonico o s'appellasse a concordati con la Santa Sede. Le proteste del papa vennero così ignorate e dal trattato di Westfalia doveva nascere una nuova Europa, divisa nelle credenze religiose e fondata sul principio della tolleranza religiosa che le potenze contraenti reciprocamente si impegnavano ad accordarsi. Giova però avvertire che i singoli Stati erano ben lungi dall'applicare il medesimo principio entro i rispettivi confini, dove, al contrario, il principio del *cuius regio, eius religio* - formulato per la prima volta in Germania con la pace di Augusta del 1555 - divenne praticamente la norma cui si conformarono tutti gli Stati europei nel XVII e nel XVIII secolo.

In alcuni paesi, tuttavia, l'applicazione di tale principio incontrò maggiori resistenze. Nei paesi, ad esempio, dov'erano di fronte cattolici e calvinisti, le relazioni tra Chiesa e Stato si presentavano assai più complesse. La Francia e l'Inghilterra (quest'ultima unita con la Scozia durante il regno degli Stuart) furono i principali teatri di tali contese. Ivi il potere civile si trovò a dover affrontare due concezioni religiose in lotta fra loro ma tendenti entrambe a sopraffare lo Stato. Il nuovo ildebrandismo presbiteriano, tanto più pericoloso dell'antica ideologia nata dalla riforma gregoriana, rendeva più difficile ai sovrani una scelta tra le due. L'«ildebrandismo» - espressione che richiama Gregorio VII e la sua riforma - ci aiuta a comprendere la ragione per cui le monarchie francese e inglese, messe di fronte a questa situazione, ritornarono sulle posizioni già difese

durante la riforma gregoriana. In altre parole, i sovrani cercarono di fronteggiare la duplice minaccia riappellandosi al loro diritto divino, come già l'imperatore Enrico IV cinque secoli prima, durante la lotta delle investiture. Contro i cattolici e i calvinisti, i sovrani riaffermarono cioè di tenere il potere direttamente da Dio, al quale soltanto - e non a questa o a quella Chiesa - essi dovevano risponderne. In effetti, la religione professata dai sudditi è questione di prudenza che compete al potere temporale, ma il calvinismo – sia ugonotto che presbiteriano – conosceva solo la formula di confusione dei due poteri. Come si ricorderà, quell'argomento era stato la più forte *pièce de résistance* di Enrico IV dopo che la Santa Sede ebbe pronunciato contro di lui la prima sentenza di deposizione della storia; nel 1076, due mesi dopo che Gregorio VII lo aveva dichiarato deposto dal trono, Enrico scriveva ai vescovi tedeschi: *Gregorio tenta di privare me - chiamato a regnare da Dio (che non chiamò lui al sacerdozio), - della mia sovranità; e fa questo perché io intendo rispondere delle mie azioni a Dio stesso, non a lui, che non mi ha fatto re.*

L'argomento venne dunque riesumato dopo la Pseudo-Riforma e imposto con varie esagerazioni rispetto al vero, e con mezzi idonei ad assicurargli il successo. Infatti, nell'Europa uscita dal Rinascimento e dalla Pseudo-Riforma, il potere monarchico si era rafforzato ed ulteriormente accentrato, onde la sua efficacia era di gran lunga superiore a quanto non fosse mai stata nel Medioevo feudale. Il feudalesimo aveva cessato di esistere in quanto sistema di organizzazione dello Stato, dacché tutto il potere s'era concentrato nelle mani del sovrano. Il conseguente incremento del loro potere politico era sostenuto dai monarchi con giustificazioni ideologiche destinate ad essere assai più efficaci e persuasive nei confronti della Chiesa di quanto non fossero quelle dei loro predecessori feudali. Protestando di aver ricevuto il potere direttamente da Dio, i sovrani assolutistici esplicitamente respingevano il concetto medioevale secondo cui supremo dispensatore di ogni autorità era, come affermato nella bolla *Unam Sanctam*, il pontefice. Pretendendosi chiamati ad esercitare la dignità regale per grazia di Dio (*Dei gratia*), i sovrani rivendicavano il diritto ad esercitarla senza restrizioni di sorta, mentre nessuno avrebbe potuto privarneli senza recare offesa a Dio stesso. Ne risultava il rifiuto sia della visione cristiana nelle leggi – non più soltanto dell'ideologia ierocratica -, sia della pretesa calvinista di opporsi, se necessario, al potere temporale in nome della vera religione.

Non era questa la vera dottrina della monarchia di diritto divino. Nella sua versione estrema, qui illustrata, essa era un prodotto dell'età

successiva alla Pseudo-Riforma, in cui politica e teologia apparivano strettamente intrecciate nell'amministrazione interna degli Stati. Tale dottrina fu sostenuta con tanta energia che produsse tre rilevanti conseguenze: nel campo giuridico generò la nuova concezione della sovranità dello Stato, o meglio, del re; nell'ambito della prassi di governo condusse al consolidamento delle monarchie assolute, trasformatesi poi in monarchie illuminate; infine, sul piano religioso, conferì ai sovrani la facoltà di determinare la fede dei sudditi, donde l'intolleranza verso i non conformisti.

All'origine del processo è facile individuare un atteggiamento offensivo, logica conseguenza dell'odio verso Dio suscitato dalla Pseudo-Riforma, che traeva pretesti anche dal sistema teocratico del nuovo ildebrandismo calvinista. Tuttavia, in pratica, le monarchie non riuscirono ad evitare l'urto con le forze religiose che cercavano di neutralizzare e di assoggettare come potevano. In Francia, il grande assertore della monarchia di diritto divino fu Enrico IV, erede legittimo al trono, ma calvinista, che la consolidò di fronte alla nazione composta in maggioranza di cattolici. E quando urtò nella tenace opposizione del papa, preferì cambiare credo e convertirsi al cattolicesimo, anche se, subito dopo, si servì del potere per garantire ai suoi vecchi correligionari la libertà del culto.

In Inghilterra gli avvenimenti si svolsero diversamente. Il campione del diritto divino dei sovrani fu Giacomo I, successo a Elisabetta Tudor. Nato cattolico ed erede al trono scozzese, si convertì successivamente al calvinismo e usò della Chiesa riformata per mettere ordine nel regno di Scozia. Ma, diventato re d'Inghilterra, fu lietissimo di liberarsi della fastidiosa tutela della Chiesa presbiteriana (la Kirk) per assumere le funzioni sovrane di capo della Chiesa di Stato d'Inghilterra, che gli consentivano di esercitare la sua autorità sugli anglicani non meno che sui calvinisti e i cattolici. Dopo la cosiddetta congiura delle polveri impose a tutti i cattolici, ancora numerosi in Inghilterra, un nuovo giuramento di fedeltà, che implicava un'esplicita condanna della pretesa dei pontefici romani di influire sulla legislazione per il bene del popolo. Malgrado il veto papale, i cattolici giurarono, costretti dal re che, in risposta alle proteste di Roma, scrisse un libro sul delicato argomento. Gli risposero tra gli altri, confutandone le affermazioni, il cardinale Roberto Bellarmino, poi canonizzato e dichiarato Dottore della Chiesa, e il gesuita spagnolo Francisco Suarez, che dettero l'avvio ad una elevata polemica, di proporzioni europee, sul potere ierocratico.

L'interesse della controversia risiede in ciò: che alcuni scrittori

cattolici, come il card. Bellarmino fornirono in quell'occasione un'interpretazione della *plenitudo potestatis* papale parzialmente modificata rispetto agli eccessi dei teologi ildebrandeschi. La dottrina di San Roberto Bellarmino è nota come teoria del potere indiretto del papa, o della *potestas indirecta*.

Per comprenderla è necessario richiamare i tre punti fondamentali della dottrina del potere ierocratico qual era stata formulata dai teologi dell'epoca di Bonifacio VIII all'apogeo nella bolla *Unam Sanctam*. 1) Ogni potere, sia spirituale sia temporale, appartiene in linea di principio alla Chiesa (teoria delle due spade. 2) Essa si riserva l'esercizio del primo e lascia il secondo ai sovrani. 3) Il papa gode di un diritto generale di controllo, di giurisdizione e di pena sul potere secolare, che tuttavia non comporta la facoltà di deporre i sovrani, ma solo il potere di scomunica. Nell'ambito di questo sistema della pienezza del potere papale, il card. Bellarmino distingue ora tra il potere diretto, istituzionale, del papa sulla Chiesa e la sua gerarchia, (ad es. le misure disciplinari contro un vescovo o le disposizioni legislative in materia di dogmi), ed un potere indiretto sui re nella sfera temporale. Come i suoi predecessori, egli rivendicava al papa sia la giurisdizione ierocratica, sia la facoltà di punire; ma l'una e l'altra concepiva come un diritto di cui usare solo in casi eccezionali - *per accidens* - o in questioni che, quantunque di natura secolare, possono essere avocate dal papa, caso per caso, alla categoria dello spirituale, ove si profilino od incombono gravi pericoli per la salvezza delle anime.

In altre parole, quello che sarebbe normalmente un affare secolare può cambiare categoria e cadere sotto il potere discrezionale del papa non diversamente da qualsiasi altra questione di carattere spirituale. In tal caso, spiega san Roberto Bellarmino, il potere diretto del papa opera indirettamente, ossia mediante un intervento eccezionale nella sfera del potere civile. Tali interventi costituiscono uno strumento straordinario, giacché la Chiesa si riserva di ricorrervi soltanto *in extremis*, e solo quando la salvezza delle anime appaia sicuramente e seriamente minacciata. Perché la salvezza delle anime è il compito fondamentale della Chiesa, la ragione stessa della sua esistenza, cui essa non può rinunciare e in nome della quale può vantare appunto una superiorità sul potere temporale. Tale era il significato della giurisdizione pontificia sostenuto dai pensatori dell'età barocca.

Questa teoria, confrontata con la dottrina ierocratica, appare senza dubbio come una notevole correzione degli eccessi nella applicazione della bolla *Unam Sanctam*. È vero che con questa visione della giurisdizione

come di un mezzo cui ricorrere solo in casi eccezionali, il Bellarmino ritorna alla concezione gregoriana, e che la dottrina si presenta come il prodotto di ripensamenti successivi; tuttavia, nell'Europa del XVII secolo questo ritorno alle origini non riuscì ad assumere alcun significato positivo giacché la Chiesa, limitando le proprie prerogative, faceva implicite concessioni al tendenziale assolutismo del potere temporale. I pensatori della generazione del Bellarmino erano testimoni della inefficacia delle sanzioni ecclesiastiche contro i sovrani d'Inghilterra e di Germania; era perciò la realtà politica stessa ad aiutarli a ritrovare quelle proposizioni che le applicazioni della dottrina ierocratica aveva esagerato.

Ma perfino questa versione temperata della giurisdizione romana riusciva affatto inaccettabile a Giacomo I d'Inghilterra, il quale, letta la risposta del Bellarmino al suo libro, convocò i suoi consiglieri teologici e ne mise a punto la seconda edizione che pubblicò, questa volta, col suo proprio nome. La versione riveduta dell'*Apologia per il Giuramento di Fedeltà* (*Apology for the Oath of Allegiance*) conteneva una confutazione del Bellarmino che si concludeva in un aperto rifiuto della *potestas indirecta*. Il volume era preceduto da un monito alle più potenti monarchie, re, liberi principi e Stati della Cristianità, che venivano messi in guardia contro i pericoli derivanti dalla pretesa del papato ad esercitare su di loro la propria autorità. Frattanto, nel suo regno, la persecuzione dei cattolici proseguiva con rinnovato vigore, le pene previste dalla legge furono inasprite: cominciavano per l'Inghilterra due secoli di intolleranza anticattolica che doveva durare fino al 1828, cioè all'inizio dell'era liberale.

Neppure il regno di Francia riuscì nel secolo XVII ad evitare una soluzione radicale del dilemma impostogli da Ginevra. L'influenza sempre crescente del potere monarchico in Francia rendeva inadeguata la soluzione pratica adottata dall'ex ugonotto Enrico IV con l'editto di Nantes. In Inghilterra Giacomo I era stato il teorico della monarchia di diritto divino, ma né lui né il suo successore riuscirono a fondare un regime veramente assolutistico. Fu solo da Luigi XIV che tale scopo venne pienamente raggiunto in Francia. Sotto il suo regno, nella seconda metà del secolo XVII, lo Stato francese si trasformò rapidamente in una monarchia assoluta. Luigi XIV si servì della Chiesa come di un importante strumento utile ad assicurare la stabilità del regime, ma a due condizioni: che il re potesse effettivamente controllarla nei territori soggetti alla sua sovranità, e che fosse riuscito a preservarla da qualsiasi influenza oltremontana.

Di fatto, il concordato di Bologna gli offriva la possibilità di esercitare un efficace controllo sulla Chiesa di Francia, e la stessa autorità

egli si sforzava di mantenere integra sul piano internazionale. Perciò, pur professandosi buon cattolico, egli manifestava per la dottrina della supremazia papale non minore avversione del suo collega inglese, e coltivava con diligente cura il gallicanesimo, cioè la vecchia tendenza autonomista (pur nell'ambito della Chiesa romana) del clero francese; perciò, nel 1682, si fece ispiratore di quella solenne Dichiarazione del clero gallicano, in cui la dottrina ierocratica era apertamente respinta pur nella versione moderata del Bellarmino.

Eccone un passo particolarmente significativo: «A S. Pietro ed ai suoi successori, vicari di Cristo, e alla Chiesa stessa, Dio ha conferito il potere sulle sole cose spirituali e relative alla salvezza eterna, non sugli affari civili e temporali. Di conseguenza, e per volere espresso di Dio, re e principi non sono soggetti all'autorità ecclesiastica negli affari temporali, né, per autorità delle chiavi della Chiesa, possono essere deposti, direttamente od indirettamente, o i loro sudditi dispensati dall'obbligo di obbedienza o sciolti da alcun giuramento di fedeltà. Tale decisione dev'essere ritenuta universalmente necessaria alla pace pubblica, utile alla Chiesa come al potere secolare e conforme alla parola di Dio, alla tradizione dei Padri e all'esempio dei santi». Nel testo già si intravede un laicismo strisciante, quando si riferisce all'obbligatorietà assoluta dei giuramenti verso lo Stato.

Affermata la propria indipendenza rispetto alla curia romana, con questa dichiarazione che egli approvava e di cui curava l'applicazione, Luigi XIV si occupò degli ugonotti, che, in un'epoca abituata all'oppressione delle minoranze religiose, godevano ancora della tolleranza generosamente concessa loro da Enrico IV con l'editto di Nantes. Ma, di fatto, era questa un'eccezione alla norma secondo cui i sudditi dovevano abbracciare la religione del sovrano, onde Luigi XIV decise di applicare loro il principio del *cuius regio, eius religio*. Tre anni dopo la Dichiarazione, nel 1685, egli revocava l'editto di Nantes, ed un'energica campagna di conversioni forzate conduceva all'estinzione del calvinismo francese. Così, opponendo il gallicanesimo alla dottrina cattolica, e l'intolleranza ai principi della teocrazia protestante di Ginevra, la monarchia assoluta francese risolveva nel secolo XVII il problema dei rapporti tra Chiesa e Stato.

Ma proprio in Francia sorse nel secolo successivo un movimento interessato a ridimensionare le strutture della monarchia assoluta con un'infusione di cultura razionalista basata sulle recenti scoperte scientifiche. Ebbe il nome suggestivo di illuminismo, e la sua caratteristica principale fu la lotta contro le idee e le istituzioni che i filosofi di questa scuola

consideravano come residui di un mondo oscurantista e superstizioso, in una parola, medievale. Tra questi, in primo luogo, figurava il complesso delle credenze soprannaturali del cristianesimo; e nella Chiesa gli illuministi videro una società anacronistica, di grave ostacolo alla marcia del progresso. Nel campo della vita pubblica e privata essi invocarono un vasto programma di riforme e cercarono di convincere i sovrani assoluti ad attuarle. Quanto ai rapporti tra Chiesa e Stato, sia la teocrazia sia l'intolleranza religiosa non erano, a loro giudizio, che preconcetti del passato non d'altro capaci che di ritardare il progresso, onde venivano entrambi rifiutati e sostituiti da concezioni puramente utilitaristiche anche in materia di fede.

Grazie alla massoneria, gli illuministi seppero conquistare grande influenza sui sovrani, desiderosi di aumentare il prestigio dei propri Stati. Tuttavia, non fu la Francia il primo paese a vedere l'applicazione di tali principi, ancorché essa fosse la patria di Voltaire e degli enciclopedisti. I maggiori esempi di monarchie illuminate del secolo XVIII ci sono offerti da due Stati dispotici dell'Europa centrale, la Prussia e l'Austria, protestante la prima, cattolica la seconda, donde il particolare interesse degli esperimenti ivi compiuti nel campo dei rapporti fra Chiesa e Stato.

La Prussia era il prototipo dello Stato luterano. Martin Lutero aveva avuto maggior successo nel distruggere l'antico ordine che nel costruirne uno nuovo. Aboliti i vescovi e le diocesi, aveva lasciato la responsabilità di organizzare la chiesa ai sovrani, ciascuno dei quali finì per assumere le funzioni di *summus episcopus* del territorio posto sotto la sua sovranità e per dirigere gli affari ecclesiastici assistito da un concistoro i cui membri egli stesso nominava e controllava. Le relazioni fra Chiesa e Stato negli Stati luterani risultarono così risolte dall'istituzione della Chiesa di Stato, essendo le funzioni di governo e le funzioni episcopali riunite nella stessa persona. È inutile aggiungere che a causa di tale regime, nonché del principio, efficacemente applicato, *del cuius regio eius religio*, non restava, negli Stati luterani, possibilità alcuna di professare legalmente religioni diverse da quella dello Stato.

Il futuro regno di Prussia era stato organizzato su queste basi dopo la Pseudo-Riforma, sicché l'età dell'assolutismo trovò i suoi sovrani ancorati a ferme posizioni di supremazia sulla Chiesa nazionale. Nel 1740 salì al trono di Prussia Federico II, detto il Grande, il cui lungo regno fu modello di governo illuministico a tutte le corti d'Europa. Dal punto di vista religioso, egli si trovava alla testa della Chiesa luterana, e le funzioni di *summus episcopus* non poco dovevano contribuire al rafforzamento della sua

autorità assoluta. Ciò nonostante, egli era, nel suo intimo, un libero pensatore, e come tale aveva sposato la critica illuminista alla metafisica cristiana. Così, dopo che ebbe conquistato vaste regioni abitate da popolazioni cattoliche, la convenienza politica venne in soccorso alla sua larghezza di vedute in materia religiosa: *Nel mio regno*, era solito dire, *ciascuno è libero di andare in cielo a suo modo*. Di conseguenza, si impegnò in una politica di indifferenza massonica in ambito religioso chiedendo come contropartita ai sudditi cattolici di accettare il suo regime assolutistico. Il suo regime non poteva dirsi né completo né ideale: infatti, non a tutte le minoranze cattoliche fu usato lo stesso trattamento, ma intervenne spesso, a determinare la politica religiosa del governo, la preoccupazione di non urtare i sentimenti del partito luterano. Tuttavia, **si era giunti ad una svolta, in aperto contrasto con la pratica invalsa nel periodo precedente e foriera di uno spirito nuovo**, al quale si ispireranno i rapporti fra lo Stato prussiano e le sue Chiese.

Federico II trovò nell'Austria un'imitatrice non meno entusiasta delle idee illuministiche: in quanto Absburgo, l'imperatore Giuseppe II non poteva essere che cattolico; come illuminista professava l'indifferentismo massonico di Voltaire; infine, come imitatore della politica di Federico II, soffriva di non essere alla testa di una grande Chiesa nazionale. Di conseguenza, i dieci anni del suo regno furono caratterizzati da un energico sforzo inteso a conseguire tale scopo.

Così, il campo prescelto per le riforme, quello in cui l'anticlericalismo dell'imperatore poteva ben combinarsi con le sue convinzioni rigidamente assolutistiche, fu quello degli affari religiosi. Il primo passo fu il famoso Atto di tolleranza, che concludeva due secoli di egemonia cattolica nei domini degli Absburgo. Dopo questo provvedimento, Giuseppe II, attorniato anche da consiglieri giansenisti e febroniani, mirò a trasformare la religione dei suoi padri in una branca dell'amministrazione statale. Nella sua concezione, alla Chiesa era riservato il compito di provvedere alla moralità pubblica, in prospettiva kantiana. Un suo consigliere, Sonnenfels, così prevedeva l'ultima fase di tale politica: *La Chiesa dovrebbe essere un dipartimento morale di polizia al servizio dello Stato, finché il popolo non abbia raggiunto un livello di educazione tale da consentirci di sostituirla con la polizia civile*.

E l'imperatore, con instancabile energia, fece del suo meglio per piegare la Chiesa a questo ruolo. Il *Regium placet* divenne condizione essenziale per l'esecuzione di qualsiasi decreto papale o episcopale; metà dei monasteri furono secolarizzati; si impedirono i contatti della gerarchia

con Roma; tutte le proprietà ecclesiastiche furono riunite in un Fondo religioso amministrato dallo Stato per finanziare la Chiesa; vennero istituiti seminari statali perché il clero fosse educato sotto il controllo dello Stato; le scuole ecclesiastiche furono trasformate in scuole governative; il diritto matrimoniale fu trasferito dalla sua base canonica alla legislazione secolare; fu emanata una serie di norme minute intese a stabilire lo stile e la lunghezza delle prediche, la rimozione dalle chiese degli altari superflui, e perfino il numero delle candele da ardere nel corso delle cerimonie religiose.

Per attentati meno gravi di questi re e imperatori erano stati citati a comparire davanti alla giustizia papale nei secoli precedenti, ma Giuseppe II non ebbe questa sorte.

La lunga lotta dei monarchi assoluti contro Roma aveva relegato il tema della giurisdizione ierocratica in una zona d'ombra, donde non poteva venire richiamata contro l'infedele Absburgo. I tempi erano cambiati e il ricorso ad essa appariva sempre più ridicolo. Per contro, dilagava nel mondo cattolico un nuovo movimento, il febronianismo, ripetutamente condannato da Roma. Questa dottrina - ispirata al gallicanesimo francese - aveva il suo fondamento nelle opere di Febronius (pseudonimo del vescovo cattolico di Treviri, in Germania), secondo il quale il papa, pur detenendo il primato nella Chiesa, era solo il *primus inter pares* tra i vescovi, e il potere delle chiavi non apparteneva alla Santa Sede, ma a tutta la Chiesa; inoltre, sosteneva il Febronius, un concilio ecumenico era superiore al papa e, se avesse voluto, avrebbe potuto trasferire il primato ad una sede diversa da Roma. In pratica, tale dottrina auspicava la decentralizzazione della Chiesa. Perciò, non era popolare soltanto presso i sovrani, di cui assecondava le ambizioni assolutistiche, ma anche presso molti membri della gerarchia, desiderosi di allentare i legami di disciplina che li univano a Roma. Come s'è detto, malgrado tutto Giuseppe II non solo non fu citato in giudizio, ma neppure scomunicato; e il pontefice, Pio VI, lungi dall'assumere il ruolo di giudice secondo l'ideologia ierocratica, si recò personalmente a Vienna, nel 1782, nel tentativo di scongiurare più gravi conseguenze. Ma Giuseppe II promise soltanto che si sarebbe astenuto da ogni tentativo inteso ad alterare il patrimonio dogmatico della Chiesa cattolica.

Sia il gallicanesimo (e la sua versione austriaca, il febronianismo) sia l'illuminismo erano nati in Francia. Quest'ultimo, tuttavia, non riuscì ad influire sulla struttura interna della monarchia francese: sia Luigi XV sia Luigi XVI non erano disposti ad assecondare un'Europa attivamente impegnata a realizzare politiche di sovversione, alimentando così il

malcontento della setta che riteneva giustamente la Chiesa - strettamente legata alla monarchia in seguito al concordato di Bologna – garante della politica di buon senso dei sovrani. E i risultati non tardarono a manifestarsi, fatali non soltanto per la monarchia francese, ma per l'istituto monarchico in generale.

Il passaggio logico successivo alla negazione dell'autorità della Chiesa nel campo delle cose divine fu il cataclisma della rivoluzione, premessa al crollo definitivo delle monarchie dinastiche, che raccoglievano così il frutto del loro assolutismo e laicismo strisciante.

Questo processo non risparmiò neppure la Chiesa, e con l'affermarsi delle dottrine massoniche, nel 1789, nuovi e gravissimi problemi si profilavano all'orizzonte per le relazioni future fra Chiesa e Stato. ▲

Capitolo settimo
LA CHIESA NEL MONDO LIBERALE

Quando Colombo sbarcò sulla spiaggia dell'isola di Guanahani, nelle Bahamas, il 12 ottobre 1492, regnava a Roma Alessandro VI Borgia, che può considerarsi il prototipo stesso del papa umanista. Tuttavia la nuova sensazionale scoperta egli la valutò da un punto di vista ancora medievale.

Rientrava infatti nelle prerogative del papato medievale il confermare e legittimare ogni acquisto territoriale da parte di sovrani cattolici, con particolare riguardo ai territori strappati ai pagani o agli infedeli. Così, data la confusione che ancora regnava sul valore reale delle scoperte di Colombo in Occidente, come dei Portoghesi sulle coste dell'Africa, Alessandro VI fu chiamato a decidere a quali potenze spettassero i territori recentemente aggiunti alla cristianità, e a tracciare la linea di demarcazione fra la sfera spagnola e la portoghese. A questo proposito il papa emanò la bolla *Inter cetera Divinia* nel 1493, dove il passo più rilevante - relativo all'attribuzione dell'America alla Spagna - suona così: «*Noi vi doniamo, concediamo e destiniamo (i.e. agli spagnoli) per nostra propria volontà, non in seguito a vostre richieste od a suppliche presentateci da altri in tal senso a vostro nome, ma esclusivamente per la nostra liberalità, sicura conoscenza e pienezza del potere Apostolico, per autorità dell'Onnipotente Iddio conferitaci nella persona di san Pietro, e per il Vicariato di Gesù Cristo che noi assolviamo in terra, tutte le isole e le terre, esplorate o da esplorare, scoperte o da scoprirsi verso occidente e verso sud, che si trovano tracciando e stabilendo una linea, che va dal Polo Artico a quello Antartico (ossia dal Polo nord al Polo sud), un centinaio di leghe ad ovest e a sud da quelle isole comunemente chiamate Azzorre e del Capo Verde... Ed in forza del presente documento noi le concediamo in perpetuo con tutti i loro domini, città, castelli, siti e villaggi e con tutti i privilegi, le giurisdizioni e dipendenze, a voi ed ai vostri eredi e successori, re di Castiglia e Leon; e noi eleggiamo, investiamo e nominiamo voi, i vostri eredi e i vostri successori, signori di queste terre con pieni, liberi e completi poteri, autorità e giurisdizione».*

Ma le terre affidate alla Spagna con questo atto erano troppo ricche e ghiotte perché un solo Stato potesse reggerle e conservarle, onde altri Stati ne intrapresero la conquista: l'Inghilterra, l'Olanda, la Francia, il Portogallo; e, dopo la Pseudo-Riforma protestante, ciascuno di essi portò nel Nuovo Mondo le proprie convinzioni religiose e le proprie rivalità. Come l'Europa, le colonie americane si divisero, nei secoli XVII e XVIII, in cattoliche

(meridionali), governate da Spagnoli e Portoghesi, e protestanti (settentrionali ad eccezione del Canada e della Louisiana, francesi). E non diversamente che in Europa, anche colà si manifestò l'intolleranza religiosa tipica dei protestanti. Così, quantunque le persecuzioni religiose che continuamente affliggevano il vecchio continente, fossero causa di una corrente continua di emigrazione verso l'emisfero occidentale, le condizioni generali delle Chiese americane differivano di poco da quelle dell'Europa assolutistica. Il protestantesimo non metteva radice nel mondo cattolico dell'America centro-meridionale, mentre nel Nord la intransigenza antipapista di anglicani, calvinisti e luterani operò nei riguardi dei cattolici una rigida politica di discriminazione.

Nel secolo XVIII crebbe nelle colonie inglesi della costa atlantica una generale insofferenza verso il dominio e gli abusi della mai sazia madre patria. Attingendo a varie fonti del pensiero politico inglese, i coloni elaborarono una dottrina civile che presentava molti punti di divergenza con quella degli illuministi francesi e soprattutto di Rousseau. Alla base di essa era un trinomio di diritti naturali: il diritto alla vita, alla libertà, alla felicità, in nome dei quali gli americani insorsero contro il sistema coloniale inglese ed ottennero l'indipendenza. Per libertà intendevano l'affrancamento da qualsiasi restrizione, nella vita politica come nella vita economica, sul piano sociale come sul piano religioso. Onde la loro democrazia, fondata sui diritti naturali dell'uomo, poneva la libertà di religione nel numero delle libertà essenziali alla convivenza civile. Nel 1785 l'Assemblea legislativa della Virginia, uno dei più importanti tra i tredici Stati confederati, dettò il famoso *Statuto della Virginia*, in cui, in materia religiosa, è stabilito quanto segue: *«respinta l'empia presunzione di legislatori e reggitori, civili come ecclesiastici, che pur essendo uomini fallibili e non ispirati, si sono avocati il dominio della fede degli altri, ponendo come le uniche vere ed infallibili le loro opinioni, dichiara che i nostri diritti civili non dipendono dalle nostre convinzioni religiose più delle nostre opinioni in fisica o geometria. Stabilisce, di conseguenza, che tutti gli uomini saranno liberi di professare e sostenere con discussioni le loro opinioni in materia di religione, e ciò non diminuirà, innalzerà o influirà in alcun modo sulle loro prerogative civili»*.

Lo *Statuto della Virginia* è considerato il primo atto legislativo dei tempi moderni votato da un parlamento popolare onde concedere piena libertà di coscienza a tutti i cittadini viventi sotto la propria giurisdizione. E queste due caratteristiche: l'assemblea popolare e la piena libertà di coscienza, inauguravano un'ulteriore tappa nel processo di secolarizzazione:

l'epoca in cui le assemblee popolari, tra tumulti e agitazioni, dovevano inalberare la bandiera delle libertà civili contro l'assolutismo, e invocare una libertà religiosa incondizionata in nome dei diritti degli uomini. Il principio dello Stato della Virginia passò, sotto forma di emendamento, adottato nel 1791, nella Costituzione degli Stati Uniti d'America, e, di qui, fu tosto introdotto in tutti gli Stati dell'Unione. Essendo costretto negli Stati del Sud e proibito al Nord, il cattolicesimo fu il grande beneficiario del nuovo orientamento americano: dopo essere stato l'ultima delle Chiese durante il regime coloniale inglese, e sempre osteggiato dalle sette protestanti, si vedeva concedere ora piena libertà di espressione e di culto e poteva darsi liberamente una normale gerarchia episcopale. Nel 1789, a Baltimora, fu nominato il primo vescovo cattolico degli Stati Uniti: si trattava di John Carrol, un gesuita del Maryland il cui *Discorso ai Cattolici romani degli Stati Uniti d'America*, pubblicato nel 1794, è il primo libro di un cattolico americano edito nell'Unione. Un passo del libro ci dà un'idea della posizione dell'autore sul problema della libertà religiosa nella concreta situazione di oppressione in cui viveva: *Un regime di generale ed equa tolleranza, che consenta libera circolazione all'argomento migliore, è il metodo più efficace per ricondurre tutte le comunità cristiane all'unità della fede.*

In quello stesso 1789, tuttavia, in cui la rivoluzione americana aveva aperto prospettive alla Chiesa cattolica in zone proibite del Nuovo Mondo, un'altra rivoluzione si accingeva a sottoporla ad una serie di dure e dolorose prove nella vecchia Europa. La rivoluzione francese aveva i suoi presupposti ideologici nel razionalismo e nell'illuminismo diffusi dalla massoneria, che aveva lavorato con determinazione e perseveranza: come nel 1314, quando Filippo il Bello aveva imposto la soppressione dell'Ordine monastico guerriero dei templari - che costituiva il maggiore ostacolo all'assolutismo regalistico -, così, nel 1773, sotto la spinta delle logge massoniche, il papato era stato costretto a sopprimere la Compagnia di Gesù, l'ordine religioso che era di maggior ostacolo alla diffusione della massoneria.

L'illuminismo, in particolare, se aveva fornito all'assolutismo monarchico una giustificazione filosofica, conteneva, nello stesso tempo, i germi di distruzione di quel sistema politico. Scatenò così forze intellettuali che, ben presto, l'assolutismo monarchico non fu più in grado di controllare, e ciò accadde quando l'insistenza dei razionalisti sull'indipendenza della ragione generò la richiesta di una maggior libertà di pensiero, non esclusa la facoltà di muovere critiche alla politica dei governi. I filosofi illuministi

avevano invocato quel diritto nei confronti della religione: le conseguenze si volsero contro entrambe le autorità - contro la Chiesa e contro lo Stato. All'influenza di Montesquieu, Voltaire e Diderot si aggiunse, più tardi, quella di Rousseau che, avverso all'arido razionalismo dei primi, fondò le sue critiche all'ordine costituito su un falso concetto dei diritti naturali dell'uomo. E la rivoluzione francese, sotto la spinta di queste dottrine, travolse la monarchia francese, la più antica e cattolica del mondo, tramite l'orrore.

La sua politica religiosa non fu però quella della rivoluzione americana. Ad imitazione di questa, essa proclamò l'indifferenza religiosa di stile massonico ma, essendo in un contesto opposto – cioè una situazione nella quale il cattolicesimo era maggioritario – di significato opposto. Uno dei primi atti del Parlamento francese (Assemblea costituente), fu la proclamazione, nel 1789, della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, il cui articolo 10 stabiliva l'indifferenza religiosa, precisando che nessuno può essere perseguitato per le sue opinioni, anche religiose, purché la manifestazione di esse non turbi l'ordine pubblico. In tal modo, nel momento stesso in cui la *Dichiarazione* acquistava validità giuridica, il cattolicesimo cessava di essere in Francia l'unica religione legalmente riconosciuta.

Successivamente, quando le relazioni tra il nuovo Stato francese e le Chiese furono oggetto di una legislazione più precisa, prevalsero logicamente degli orientamenti di segno inverso rispetto a quelli che avevano ispirato i provvedimenti americani in materia. Negli Stati Uniti ci si era limitati ad abolire la Chiesa di Stato e tutti i privilegi o le restrizioni derivanti dall'appartenere ad una determinata confessione religiosa: da quel momento, tutte le Chiese vennero a trovarsi in condizione di uguaglianza, parimenti libere di organizzare la propria vita interna e le proprie gerarchie. Come si vede, si tratta di una nefasta separazione tra Chiesa e Stato, ma in tal modo quest'ultimo prendeva nei confronti della Chiesa cattolica sul suo territorio un atteggiamento di benevola neutralità. Ma il regime rivoluzionario francese aveva altre vedute.

Forte del principio della sovranità popolare, che aveva sostituito quella regia, costituendo fonte dell'autorità dello Stato non più Dio, né, tanto meno, l'abborrito diritto divino dei re, ma il popolo, che ne era l'unico depositario, la rivoluzione francese volle avocare a sé l'organizzazione della vita religiosa in tutti i suoi aspetti. Non essendo disposto a rispettare il principio dell'autonomia della Chiesa, né il suo diritto a possedere beni materiali e a darsi un'organizzazione interna, lo Stato confiscò l'intera

proprietà ecclesiastica come logica conseguenza della legge *Le Chapelier*, intesa a distruggere i corpi intermedi e le prerogative feudali. Nello stesso tempo sopprimeva la maggior parte dei monasteri, e, finalmente, procedeva alla revisione dell'intera struttura della Chiesa di Francia mediante la famosa *Costituzione civile del clero* approvata dal Parlamento nel 1790.

Tale costituzione prevedeva che tutti i dignitari della Chiesa francese, dai vescovi ai parroci, fossero eletti dai fedeli; inoltre, essendo stato confiscato l'intero patrimonio ecclesiastico, essi sarebbero stati pagati dallo Stato, nella misura stabilita da questo; infine, dovevano prestare giuramento di fedeltà al nuovo regime. In teoria, la legge si riferiva a tutte le Chiese di Francia, ma poiché il cattolicesimo era, in pratica, l'unica religione nazionale, la legge non veniva a definire che l'atteggiamento dello Stato nei confronti della Chiesa cattolica, e tutto lasciava pensare che si trattasse di un regolamento di conti. I teorici della rivoluzione tenevano la Chiesa responsabile degli eccessi dell'*ancien regime* per essere stata strumento della monarchia assolutistica. Inoltre, nonostante il favore con cui, in un primo tempo, molti membri del basso clero avevano guardato alla rivoluzione, questa continuò a considerare la Chiesa come a una forza morale conservatrice, uno strumento di reazione. Di conseguenza, era chiaro che con la legge del 1790 si voleva porre la Chiesa alle dipendenze dello Stato per successivamente annientarla. A ciò s'aggiunga che il principio rivoluzionario della sovranità popolare operava nella stessa direzione in cui si erano mossi il potere monarchico e il gallicanesimo: mirava cioè a rescindere i legami della Chiesa francese con la gerarchia internazionale e con la Santa Sede. Il papa, che non era stato consultato in ordine alla promulgazione della legge, e che anzi vi era appena menzionato, naturalmente si oppose vietando al clero francese di giurare fedeltà allo Stato.

Moltissimi sacerdoti e quasi tutti i vescovi obbedirono invece allo Stato per paura, mentre coloro che restarono fedeli alla sede apostolica divennero pretesto per nuove, cruente e terribili persecuzioni. Ne seguì un nuovo grave conflitto fra i due poteri, che ebbe termine solo col concordato stipulato nel 1801 (Cfr. *op. cit.*, pp. 284-289) tra il papa e Napoleone, allora primo console. Ma a quella data egli aveva già iniziato le sue conquiste, portando con le baionette l'influenza del codice civile di stampo massonico in tutta Europa, onde, come già nel 1516 (concordato di Bologna), il papa, minacciato nella stessa Roma, dovette piegarsi alla realtà politica e scendere a gravi compromessi. In particolare fu costretto ad accettare il principio dell'indifferenza religiosa, la confisca delle proprietà ecclesiastiche e il fatto

che il clero francese dipendesse economicamente dallo Stato. Da parte sua, Napoleone rinunciava all'elezione del clero da parte dei fedeli, mentre la Santa Sede gli accordava il diritto di nominare i vescovi di Francia, già previsto dal concordato di Bologna.

Tuttavia, malgrado la buona volontà del pontefice, le relazioni tra la Francia napoleonica e la Santa Sede non furono mai cordiali, e più volte il governo francese violò gli accordi del 1801. Le proteste papali non solo rimasero senza eco, ma provocarono brutali reazioni: Roma fu occupata mentre Napoleone faceva pressioni sul governo pontificio per ottenerne la solidarietà nel blocco continentale contro l'Inghilterra; il papa protestò e quando Napoleone, cancellando la donazione di Carlo Magno, compì l'annessione degli Stati pontifici, Pio VII lo scomunicò. In seguito a ciò fu arrestato e deportato in Francia, dove, nel 1813, gli venne estorto il concordato di Fontainebleau ad integrazione degli accordi del 1801. Ma il papa, essendogli stato concesso di consultarsi coi cardinali, denunciò il concordato, onde rimase prigioniero fino alla caduta dell'imperatore, nel 1815. Tuttavia, malgrado queste tempestose vicende, il concordato del 1801, si rivelò, col passare del tempo, uno strumento durevole per le nuove forme caratteristiche delle persecuzioni liberali. Crollato l'impero, esso fu ratificato dalla monarchia che gli succedette e poi da tutti i governi francesi del secolo XIX, fino alla separazione tra Chiesa e Stato pronunciata nel 1905.

Il movimento totalitario dell'89 era stato sublimato da Napoleone, diffuso in tutta Europa e, dopo di lui, accettato dai Borboni e, benché solo in parte, dalle decisioni del Congresso di Vienna. L'ideologia nata da esso non era andata distrutta: sotto il nome di liberalismo essa si era diffusa rapidamente in Europa, - malgrado la reazione seguita alle guerre napoleoniche - e conseguì un nuovo successo nell'esplosione rivoluzionaria del Quarantotto che, forzate le barriere della reazione, aprì il varco attraverso il quale doveva passare la rivoluzione liberale per demolire con forza irresistibile le istituzioni politiche e giuridiche degli Stati europei, preparando l'avvento del socialismo.

Importantissime conseguenze secolarizzatrici ne derivarono per le Chiese cristiane. S'è visto come nelle relazioni fra Chiesa e Stato le prime ad essere favorite fossero le Chiese oppresse per abbattere quelle maggioritarie; i partiti liberali si batterono ovunque per la libertà e per l'eguaglianza delle religioni. Solo i protestanti beneficiarono della libertà religiosa introdotta in Francia dalla rivoluzione dell'89. I cattolici furono invece favoriti dalla legge inglese detta *Atto di emancipazione dei cattolici*

che, nel 1829, concluse il lungo periodo della loro inferiorità civile nel Regno Unito e particolarmente in Irlanda. Lo stesso accadde in Prussia, dove lo Stato luterano concesse la parità giuridica ai cattolici con la costituzione del 1830. I protestanti ottennero piena libertà di culto in paesi tradizionalmente cattolici come il Belgio (costituzione del 1831) e l'Austria, dove la legge nota col nome di *Protestantenpatent* del 1861 completava l'*Atto di Tolleranza* di Giuseppe II, abolendo ogni discriminazione giuridica nei confronti dei protestanti. S'iniziava così in Europa un'epoca di generale indifferenza religiosa d'impronta massonica, come adempimento del liberalismo e in contrasto con la fede dei secoli precedenti.

In seguito, anche alcuni tra gli Stati non cristiani, e più chiusi ad ogni idea di tolleranza, come la Turchia e il Giappone, furono indotti dalle potenze europee a garantire la libertà del culto alle minoranze cristiane. Ne seguì, in un mondo ormai aperto all'indifferenza fra le diverse confessioni religiose, una nuova espansione del cattolicesimo.

D'altra parte, l'avanzata del liberalismo suscitava nuovi e difficili problemi nel campo dei rapporti fra Chiesa e Stato. Il liberalismo era un movimento composito, duttile nelle sue manifestazioni politiche e adattabile alle condizioni particolari di ogni paese, ma con alcune costanti che si manifestavano ovunque: opposizione alla verità, all'assolutismo, a quanto sopravviveva del feudalesimo, ai privilegi dell'aristocrazia, ai monopoli commerciali e al protezionismo economico. In tutti i campi, insomma, mirava a limitare la sfera d'azione del potere civile a beneficio dei diritti - in particolare i diritti economici - dell'individuo. In materia religiosa, questa tendenza generale si configurava come lotta contro l'autorità delle singole comunità religiose e contro le religioni positive, le quali risultavano diminuite, o abolite, a beneficio dei diritti razionali dell'individuo e delle sue convinzioni ed azioni personali.

Date tali premesse l'urto fra il liberalismo e il cristianesimo, che si fonda principalmente sulla Rivelazione e sull'interpretazione della Chiesa docente, divenne inevitabile, e vi fu un momento in cui tutte le Chiese cristiane dovettero fare fronte all'offensiva liberale. Ma, com'è naturale, l'urto più massiccio fu sostenuto dalla Chiesa cattolica, per la quale il dogma, l'autorità della sua missione apostolica e il rispetto della tradizione sono principi fondamentali, sacri ed inderogabili. Il liberalismo fu dunque l'antitesi reale del cattolicesimo per tutto il milleottocento; ma, considerate le reciproche, inconciliabili divergenze ideologiche, e la circostanza che la Chiesa cattolica, per il suo carattere internazionale, veniva a contatto con ogni varietà nazionale di liberalismo, l'atteggiamento di questa nei confronti

del movimento liberale ci sembra il più interessante da studiare dal punto di vista delle relazioni fra Chiesa e Stato. Fatte le debite mutazioni, tutte le Chiese cristiane dovettero affrontare i problemi connessi con l'evoluzione del liberalismo.

Mano a mano che il movimento liberale si affermava, sovvenzionava e incoraggiava la costituzione di gruppi di seguaci per il difficile compito di conciliarne le direttive con l'insegnamento della Chiesa cattolica, ed anche nell'ambito di questa, come di tutte le altre Chiese cristiane, si manifestarono due correnti. La setta cattolico-liberale sosteneva che non tutta la dottrina liberale fosse da respingere, e che fosse compito della Chiesa enuclearne quanto potesse giovare ai suoi fini apostolici nel mondo moderno. Per i seguaci di questa eresia, condannata già nel 1826 (Enciclica *Mirari vos* e altre relative al "caso" Lammenais), la Chiesa non aveva nulla da temere dalla libertà di coscienza, di parola e di stampa: al contrario, di esse la Chiesa avrebbe potuto servirsi per estendere ulteriormente la propria influenza.

L'altra corrente fu detta *ultramontana* (dall'espressione *ultra montes*, oltre le Alpi) e i cattolici che vi appartenevano guardavano per il loro orientamento a Roma. La loro fedeltà li portava anche a reagire alle tendenze centrifughe del XVIII sec. (gallicanesimo, febronianismo, giuseppinismo) e a diffondere la devozione al Pontefice romano; essa comprendeva tutti gli elementi della fede, compresi quelli sociali, sostenendo con il papa che le nuove "libertà" erano essenzialmente dannose, tali cioè da condurre alla scristianizzazione della società se non si fosse provveduto ad ostacolarle. Inevitabili conflitti, sia con i cattolici liberali, sia con i liberali, attendevano gli assertori di queste tesi.

In tali condizioni, particolare importanza vennero ad assumere le direttive della Santa Sede ai fedeli. Due papi lasciarono un'impronta particolarmente profonda in questo grande dibattito: Gregorio XVI e Pio IX, mentre tre grandi avvenimenti politici - destinati ad influire profondamente sulle relazioni tra Chiesa e Stato - caratterizzarono i pontificati di quel secolo. Alludiamo all'unificazione dell'Italia, al *Kulturkampf* tedesco, all'anticlericalismo radicale francese.

Pio IX iniziò il suo pontificato (il più lungo della storia essendo durato trentadue anni) con l'animo sgombro da pregiudizi e pronto a cogliere le occasioni favorevoli ad un compromesso onorevole tra la Chiesa e la nuova ideologia politica. Ma ben presto non poté impedirsi di guardare al totalitarismo liberale con realismo sempre crescente, confortato dall'aperto anticlericalismo dei maggiori assertori dell'unificazione

nazionale, il cui programma - che si compendia nella nota formula: *libera Chiesa in libero Stato* -, costituiva una grave minaccia all'indipendenza stessa della Santa Sede attraverso la distruzione della sua integrità territoriale. Nessuna meraviglia dunque, se questi aspetti, e non solo quello che implicava il destino di Roma, furono i cardini fondamentali dell'atteggiamento del pontefice nei confronti del liberalismo. Lo Stato pontificio, l'antico *Patrimonium Petri*, era il più antico di Europa, essendo stato creato da Pipino il Breve nel 754, e durante la sua millenaria esistenza aveva costituito la garanzia più certa dell'indipendenza politica della Santa Sede, senza la quale le sarebbe stato impossibile svolgere la sua missione universale. Ciò spiega come il papa e l'intera Chiesa cattolica non potessero rimanere indifferenti alla pretesa dei liberali italiani di fare di Roma la capitale del futuro regno.

Nel violento conflitto che seguì tra la Chiesa e il nascente Stato italiano, la superiorità materiale era dalla parte di quest'ultimo, ne' un nobile esercito di volontari provenienti da tutta l'Europa cattolica, ne' l'arma morale delle censure papali riuscirono ad impedire la rapina dello Stato pontificio. Il 26 marzo 1860, dopo che il Piemonte ebbe compiuto l'annessione della Romagna, Pio IX pubblicò la bolla *Cum catholica* contro gli invasori e gli usurpatori delle province soggette alla sovranità pontificia. E condannando severamente la politica espansionistica del Piemonte, il papa inflisse ai suoi avversari - per l'autorità di Dio onnipotente, dei Santi Apostoli Pietro e Paolo, e Nostra, - la più grave delle scomuniche, quella che non poteva essere revocata che dal papa stesso. Quantunque la bolla non facesse nomi, la condanna si riferiva evidentemente in primo luogo al Re di Sardegna e al Cavour, e agli assertori dell'unità d'Italia in generale. La bolla, tuttavia, ebbe scarsa risonanza, sia nella coscienza dei capi liberali, sia in quella della Nazione, presso la quale il terrore suscitato dai piemontesi sulla popolazione, in particolare con campi di concentramento nel Meridione, prevaleva sugli interessi della Santa Sede. Né la scomunica valse al papa maggiori aiuti da parte delle potenze cattoliche: Napoleone III fu il solo a difendere - sollecitato dal partito cattolico francese - l'indipendenza dello Stato pontificio. Ma quando, nel 1870, la Francia sconfitta dalla Germania dovette abbandonare Roma, le truppe italiane occuparono l'Urbe chiudendo un millennio di storia. In segno di solenne protesta, Pio IX si chiuse nel palazzo Vaticano, rifiutandosi categoricamente di trattare con il governo italiano del suo stato futuro e di riconoscere la soluzione - unilaterale - del problema, adottata dallo Stato italiano con la legge delle Guarentigie del 1871. Questa concedeva al papa di intrattenere libere relazioni con le

potenze straniere; sanciva l'extraterritorialità dei palazzi apostolici, e gli assegnava una indennità annua. Tuttavia, il papa ignorò l'offerta e rimase prigioniero volontario nel Vaticano per sessant'anni, fino ai Patti lateranensi stipulati nel 1929.

L'esperienza liberale si concluse dunque drammaticamente per la Chiesa cattolica, anche a causa del prevalere, nell'Italia unificata, di una politica di ispirazione anticlericale o massonica che mirando ad una separazione definitiva tra la Chiesa e lo Stato, esasperò la tensione fra i due poteri con una serie di provvedimenti ostili alla Chiesa, come la soppressione di migliaia di monasteri, la laicizzazione delle università e la secolarizzazione - attuata su larga scala - di proprietà ecclesiastiche. L'avversione rimase profonda e reciproca, e la Santa Sede continuò ad ignorare non solo lo Stato italiano, ma anche le sue istituzioni politiche liberali. Nel 1868 Pio IX promulgava il *Non expedit*, con il quale si vietava ai cattolici di prendere parte alla vita politica della Nazione. Lo stesso atteggiamento - riassunto nella formula *né eletti né elettori* - era già stato raccomandato da Roma ai fedeli piemontesi nel 1858. Si trattò quindi dell'estensione a tutta l'Italia di un divieto che doveva durare fino al primo decennio del secolo XX.

La seconda prova di forza tra la Chiesa e il liberalismo ebbe come teatro la Germania. Anche qui il processo di unificazione nazionale si svolse sotto l'egida del liberalismo e si concluse nel 1871 con la proclamazione dell'Impero tedesco, incentrato nella Prussia luterana. La politica prussiana di unificazione della Germania aveva suscitato l'ostilità di due grandi potenze cattoliche: l'Austria e la Francia; d'altra parte, non fu meno difficile convincere i bavaresi cattolici ad aderire all'Impero. Per difendere se' stesso dalla minaccia di un'eventuale coalizione di forze cattoliche, il nuovo impero tedesco intraprese, fin dal 1872, il tentativo di sottomettere la Chiesa cattolica al controllo incondizionato dello Stato attraverso una guerra anche culturale, il cosiddetto *KulturKampf*. Ed interpretandosi i recenti avvenimenti italiani, e le controversie sulla infallibilità del papa suscitate dal concilio Vaticano del 1870, come indizi certi della decadenza dell'autorità pontificia, sembrava facile scatenare un'offensiva destinata al successo. Così, mediante una serie di drastici provvedimenti il governo Bismarck introdusse il controllo statale in tutte le scuole religiose, espulse dalla Germania i gesuiti ed altri Ordini, sottopose i seminaristi ad un'educazione ispirata a principi liberali, rivendicò a sé l'approvazione di ogni nomina a cariche ecclesiastiche, privò la Prussia dell'episcopato cattolico, sia con condanne penali, sia con provvedimenti d'esilio, limitò la

giurisdizione ecclesiastica e incoraggiò l'apostasia non meno della ribellione alla gerarchia.

Ma tutto fu inutile: a differenza di quanto avveniva in Italia, i cattolici, non sottoposti a violenza fisica ma solo culturale e confortati dall'approvazione del papa, resistettero compatti riuscendo ad esercitare la propria influenza sulla costituzione politica della Germania. Infatti, votarono unanimi per il partito cattolico del *Centrum* che, di consultazione in consultazione, vide aumentare i propri suffragi fino a risultare, nelle elezioni generali del 1881, il partito più forte del Reichstag, con un peso determinante nella bilancia parlamentare. A questo punto il governo si dette per vinto e venne gradualmente attenuando la pressione anticattolica fino alla riconciliazione con la Chiesa cattolica implicita nell'atto simbolico del 1885, quando Bismarck invocò l'arbitrato di Leone XIII nel contrasto germano-spagnolo a proposito del possesso delle isole Caroline.

Al *Kulturkampf* della Germania liberale, la Chiesa cattolica aveva potuto resistere più facilmente che al *Kulturkampf* unito alla violenza dei Savoia, e la condotta seguita condusse a risultati di cui beneficiarono tutte le Chiese tedesche, ancorché l'assalto più violento fosse stato sostenuto dai soli cattolici.

Leone XIII, dopo essere uscito vincitore dal *Kulturkampf*, volle approfondire i principali problemi politici e sociali del mondo moderno, e giunse a conclusioni originali. Infatti, pur opponendosi non meno energicamente del suo predecessore ad ogni iniziativa anticattolica, non mancò di approfittare delle occasioni che gli si offrivano di ridurre la tensione tra la Chiesa e gli Stati liberali, e perfino di volgere a profitto della Chiesa e dello Stato le dottrine liberali. Nei rapporti con l'Italia adottò l'intransigenza di Pio IX sulla questione romana e ribadì il *Non expedit*, ma in tema di rapporti generali con lo Stato liberale impartì importanti direttive che precisavano tanto le inconciliabilità quanto le possibilità di collaborazione. A questo proposito dettò l'enciclica *Immortale Dei* (1885) interamente dedicata alla definizione del concetto cattolico dello Stato. **Leone XIII vi ribadisce che come la Chiesa, anche lo Stato deve la propria origine a Dio, creatore dell'ordine naturale, nel quale lo Stato appare come un'istituzione necessaria all'uomo. Ne consegue logicamente che lo Stato è tenuto a riconoscere la vera religione.** Ma anche Leone XIII come tutti i suoi predecessori non rifiuta il principio della tolleranza religiosa, se questa è a favore dei cattolici in regioni ove la chiesa è minoritaria. Come si vede, in tale ammissione non vi è alcun avvicinamento della Chiesa al liberalismo, del quale, per altro, il papa

condanna la concezione massonica dello Stato indifferente in materia religiosa, come quella che non può condurre che all'ateismo. Quanto alla democrazia, il pontefice tomista ribadisce che essa non è incompatibile con la dottrina cattolica, la quale non prescrive una forma determinata di governo, ma ricorda che l'autorità divina e non quella popolare vuol essere riconosciuta come la luce e la fonte ultima del potere politico. In tal modo risulta inequivocabilmente condannato il concetto liberale di sovranità popolare, che considera l'incontro delle volontà individuali in un contratto sociale collettivo come la fonte unica ed esclusiva del potere politico.

Per quanto riguarda la posizione della Chiesa verso lo Stato, il pontefice riafferma i principi fondamentali della dottrina gelasiana della *Libertas Ecclesiae* – il diritto alla libertà da qualsivoglia interferenza laica in materia spirituale – e approfondisce la dottrina bellarminiana della *potestas indirecta* nelle cose temporali. Tale approfondimento costituisce il maggiore livello di comprensione della dottrina delle “due spade” raggiunto dalla teologia cattolica, nonché la base di quella che oggi conosciamo come “dottrina sociale della Chiesa”. Riconoscendo la comune origine divina dei due poteri, conserva alla Chiesa non solo il diritto di levare la sua voce di fronte agli errori nella legislazione civile, ma anche quello di custode del diritto naturale, che è la base di una legislazione valida sia per gli acattolici che per i credenti. Infine, Leone XIII confuta l'idea che il cattolicesimo sia contrario ad un sano ed autentico progresso: E' dunque affermazione vana e calunniosa - egli scrive - che la Chiesa sia ostile alle moderne costituzioni e respinga indiscriminatamente ogni moderna conquista.

Le apprensioni di Leone XIII circa i pericoli del laicismo nella vita politica contemporanea (si vede l'Enciclica *Tametsi futura* sulla regalità di Cristo sui cuori e sugli Stati) dovevano trovare una dolorosa conferma in Francia, che, dopo la sconfitta del 1870, era ritornata alla forma repubblicana. Il regime si affermò dopo un lungo periodo di lotte tra monarchici e repubblicani, i quali ultimi non persero occasione di accusare la Chiesa di ostilità verso la repubblica. Leone XIII cedette e cercò imprudentemente di separare le responsabilità dei cattolici francesi da quelle del partito conservatore e monarchico, nel quale tutti e solo cattolici facevano parte: la maggior parte dei cattolici francesi mantenne nei confronti del nuovo regime un atteggiamento di diffidente astensionismo, ma molti – sentendosi traditi e abbandonati - persero la fede. Non solo, ma i repubblicani non si convertirono ne' calò il loro odio verso Dio bensì, interpretando la scelta di Papa Pecci come un gesto di debolezza, promossero una vasta campagna contro la Chiesa e il cristianesimo in

generale.

Nel 1880, dopo un decennio di lotta, il programma laicista divenne la parola d'ordine di una serie di governi espressi dalla massoneria che non aveva davanti oppositori monarchici e cattolici. La legislazione anticlericale si arricchì di anno in anno: dal 1882, quando fu abolita l'istruzione religiosa nelle scuole secondarie, fino al 1905, allorché fu decretata la separazione tra Stato e Chiesa. Abrogato così il concordato del 1801, si tentò di frantumare la Chiesa in una serie di associazioni locali di fedeli praticamente sottratte al controllo della gerarchia, per altro ignorata dalla legge. Si pensava che in tal modo la Chiesa, come istituzione, si sarebbe disgregata in una federazione di associazioni locali tenute a chiedere periodicamente alle autorità civili l'autorizzazione a celebrare gli atti del culto. La legge si riferiva, è vero, a tutte le Chiese di Francia, ma è chiaro che data la scarsità degli aderenti ad altre confessioni, soltanto la Chiesa cattolica ne era l'oggetto.

Papa San Pio X, un grande Pontefice anche sul piano politico, papa condannò le deliberazioni del governo francese con l'enciclica *Vehementer nos* (1906). E la protesta in essa contenuta era veramente qualcosa di veemente: fondata sul concetto cristiano dello Stato e, in seguito alla denuncia unilaterale del concordato, sul diritto internazionale, essa ottenne che lo Stato rinunciasse ad applicare la legge. Così, non si costituì nessuna associazione di fedeli, né fu richiesto alcun permesso per l'esercizio del culto. La ferma resistenza dei cattolici francesi uniti a numerosi acattolici (nella giovane associazione chiamata *Action française* che si espandeva rapidissimamente), sconsigliò il governo dal ricorrere a misure coercitive e da ciò risultò una situazione paradossale, senza precedenti nella storia del diritto. Infatti la Chiesa cattolica, per essere l'organismo religioso più importante del paese, venne a trovarsi nella situazione più incerta per quanto riguardava i suoi rapporti con lo Stato. Teoricamente, neppure oggi essa avrebbe il diritto di organizzarsi gerarchicamente, ma non solo non vi ha mai rinunciato, ma continua ad essere la più grande forza morale di quella nazione ed a svolgere una fiorente attività in tutti i campi della vita pubblica.

Da uno sguardo d'assieme possiamo concludere che le relazioni tra Chiesa e Stato hanno costituito il problema più grave e controverso dell'età liberale, per il quale molte furono le soluzioni proposte, o adottate, o realizzate nei diversi paesi e in condizioni locali differenti. E' interessante notare come fin dall'inizio dell'età liberale, e nel decennio che segna la sua massima affermazione, ci imbattiamo nelle due soluzioni radicali del problema. Centotrenta anni intercorrono fra la rivoluzione americana (e la

conseguente distinzione della Chiesa e dello Stato), e la adozione in Francia di un provvedimento di separazione. Se la soluzione americana è più complessa, in quella francese è evidente un'istanza fondamentale del liberalismo: la separazione dei due poteri e il rifiuto da parte dello Stato della religione.

E' enorme la differenza tra gli Stati Uniti e la Francia: mentre nei primi lo Stato si conserva vagamente cristiano, e - anche se non promuove la vera chiesa - pronto a proteggere ed a favorire il cristianesimo senza fare distinzioni fra le varie Chiese, la separazione assunse in Francia tutt'altra forma. La scristianizzazione dello Stato, la laicizzazione della società, l'allontanamento della Chiesa dalla vita pubblica: questi erano gli scopi che si proponeva la rivoluzione francese e i suoi eredi facendo credere di favorire il progresso civile. Dal loro punto di vista, la Chiesa era il maggiore ostacolo alla totale secolarizzazione e laicizzazione, la religione doveva essere prima un mero fatto personale in attesa che sotto l'attacco delle nuove idee il numero dei fedeli diminuisse fino a diventare insignificante. Come s'è detto, tale concezione non distava che un passo da quell'ateismo totale dello Stato che Leone XIII aveva profetizzato nella *Immortale Dei* come la conseguenza logica del laicismo liberale. E quel passo fu compiuto, in Francia e in Europa, da molti anticlericali nel secolo XIX.

Nell'ambito del pensiero politico, il concetto di Stato ateo fu fatto proprio dal socialismo, che diede vita a una galassia di Stati totalitari, onde, quando questo tipo di Stato si diffuse dopo la prima guerra mondiale, non si trattava di un fenomeno senza precedenti nella storia del cristianesimo, ma era assai peggiore dello Stato pagano dell'antichità che, travestendosi con nuove teorie sociali, emergeva dall'inferno risoluto a deificare la propria potenza. ▲

Capitolo ottavo

IL SOCIALISMO STATALE

Il periodo di maggior fortuna del liberalismo coincide con gli anni immediatamente precedenti la prima guerra mondiale: nessun paese fu capace di sottrarsi alla sua influenza, onde, nel primo decennio del secolo XX, anche gli Stati più conservatori gareggiarono nel darsi assemblee legislative e governi responsabili verso parlamenti liberamente eletti, nell'ambito delle costituzioni liberali.

Nell'Europa liberale, i rapporti tra Chiesa e Stato presentavano una ricca gamma di soluzioni: sullo sfondo generalmente ammesso dell'indifferenza religiosa di matrice massonica, le antiche tradizioni si combinavano con le nuove tendenze dando vita ad una grande varietà di soluzioni particolari. In alcuni paesi le Chiese di Stato continuavano la loro esistenza adattandosi alle circostanze (es. la Chiesa luterana nei paesi scandinavi, calvinista in Scozia, cattolica in Spagna, ortodossa in Russia, anglicana in Inghilterra, la quale ultima, tuttavia, era stata separata dallo Stato in Irlanda e nel Galles dai governi liberali britannici rispettivamente nel 1869 e nel 1914). In altri paesi, come l'Olanda, la Svizzera, l'Italia, l'Austria, lo Stato liberale aveva adottato soluzioni di compromesso che definivano la posizione della religione predominante. Altrove, infine, lo Stato, animato da un anticlericalismo combattivo, aveva dichiarato guerra alla religione professata dalla maggioranza dei cittadini, giungendo al divorzio tra i due poteri. Ma ad eccezione del Portogallo, dove un'energica pressione massonica ottenne, nel 1911, una separazione non dissimile da quella francese, nessun altro governo europeo giunse a tanto.

Tuttavia, le soluzioni estreme francese e portoghese testimoniavano la natura profonda dell'ideologia liberale: *«Noi ci siamo impegnati in un'opera di anticlericalismo, nella lotta contro la religione - proclamava in pieno parlamento il ministro francese Viviani nel 1906 -. Abbiamo spento nel firmamento delle luci che non si riaccenderanno mai più. Abbiamo mostrato che il cielo è popolato soltanto di chimere»*. Queste parole non hanno bisogno di essere commentate: tuttavia, se oggi ci appaiono come una grossolana vanteria, non così dovettero suonare nell'Europa del 1906. La spinta all'ateismo, in cui si erano impegnati i campioni della laicizzazione, non veniva soltanto dal liberalismo radicale, ma da un altro conseguente movimento che aspirava a riformare completamente la società umana: una nuova forma di socialismo, solo in parte simile a quelli dell'antichità. E il suo contributo alla campagna anticlericale superò di gran lunga quanto era

stato fatto sia dal liberalismo sia dall'illuminismo stesso.

Il nuovo socialismo marxista muove dalla critica dell'economia liberale e si sviluppa tosto in una concezione materialistica così ampia da fornire ai suoi seguaci la risposta ai problemi fondamentali dell'uomo. E la vita e gli interessi umani il socialismo spiegava materialisticamente, come fini a se stessi. Ne consegue che per la religione e per la Chiesa non poteva nutrire che odio e disprezzo, così come, d'altra parte, doveva necessariamente concepire lo Stato come l'unica e suprema autorità, e la sola capace di promuovere il progresso della società umana. Gli altri punti della sua dottrina possono così riassumersi: subordinazione di tutti gli individui allo Stato, che non può essere concepito che materialisticamente; rifiuto della vita futura o di qualsiasi altra speranza soprannaturale sottratta alla conoscenza razionale e, di conseguenza, di qualsiasi potestà spirituale complementare, per non dire superiore, al potere dello Stato. Di conseguenza, neppure una Chiesa impegnata nella preparazione terrena della vita futura risultava compatibile con lo Stato socialista. Così, per la prima volta nella storia, la Chiesa si trovava di fronte ad un forte movimento popolare il cui atteggiamento nei confronti del cristianesimo, come di qualsiasi altra religione, era sostanzialmente negativo.

Favorito nel suo sviluppo da non poche ingiustizie dell'economia capitalista del tempo, il socialismo si diffuse rapidamente in Europa, spingendo milioni di apostati insoddisfatti alla lotta di classe, alle violenze, agli scioperi: divenne una grande forza politica di cui tutti i paesi d'Europa sperimentarono la multiforme influenza sulle passioni umane. Allo scopo di dirigere l'attività dei partiti socialisti dei singoli Stati, si costituì nel 1861 l'Internazionale socialista, che ebbe come motto: Proletari di tutto il mondo, unitevi!. In queste condizioni, essendo la dottrina socialista assai più omogenea di quella liberale, gli effetti della sua azione sui rapporti fra Chiesa e Stato non tardarono a manifestarsi in tutto il continente.

La Chiesa cattolica fu naturalmente, fra tutte, quella contro la quale il socialismo marxista si impegnò più a fondo, in quanto più solida nelle sue basi dottrinali, inflessibile sulle questioni di principio, guidata dall'autorità sicura del papa e organizzata internazionalmente. I socialisti videro in essa il prototipo di tutte le istituzioni reazionarie che ostacolavano la loro marcia verso il progresso materialisticamente concepito. E la Chiesa cattolica si difese vivacemente contro tale ostilità. Durante tutto il secolo XIX i pontefici non cessarono di condannare il socialismo come incompatibile con le verità fondamentali del cristianesimo. Stante dunque l'inconciliabilità

delle posizioni reciproche, i socialisti collaborarono attivamente alle campagne anticlericali dei radical-liberali, e grazie al loro contributo motivi di attrito fra il Vaticano e gli Stati europei non mancarono mai fino allo scoppio della prima guerra mondiale. Il prestigio internazionale del papato non poteva non soffrire di questo stato di cose. Giovano ad illustrare la situazione le difficoltà incontrate dalla Santa Sede nelle sue relazioni con le principali potenze del mondo, che, nel periodo precedente la guerra, peggiorarono sensibilmente. Lo si vide quando nel 1917 - infuriando il conflitto - Benedetto XV rivolse un appello ai belligeranti per una pace negoziata. Ora, delle otto grandi potenze impegnate nel conflitto, la maggior parte non aveva relazioni diplomatiche col Vaticano, e delle sei potenze dell'Intesa, solo la Gran Bretagna era rappresentata presso la Santa Sede, e fu questa, appunto, che trasmise la proposta del pontefice agli alleati, tra i quali erano due nazioni di antica tradizione cattolica come l'Italia e la Francia. Come si vede, le premesse erano poco incoraggianti, ed effettivamente l'appello del Papa fu accolto freddamente, non ebbe ulteriori risonanze, e il conflitto proseguì implacabile fino alle conseguenze estreme.

Il raggiungimento del fine per il quale la guerra era stata provocata - la distruzione di ciò che ancora restava del Sacro Romano Impero - modificò sensibilmente il quadro politico europeo: all'interno dei singoli Stati, molte passioni prebelliche si erano smorzate durante il lungo conflitto, a causa del prevalere di aspirazioni e di preoccupazioni comuni.

In Francia, ad esempio, era primo ministro allo scoppio della guerra quel Viviani che pretendeva di aver spento tutte le luci del firmamento religioso: ciò non impedì ai cattolici francesi di collaborare lealmente alla difesa della repubblica, ma questa circostanza, non meno del valore da essi dimostrato sui campi di battaglia, non contribuì a temperare l'ostilità del governo nei loro riguardi benchè sopraggiungesse un qualche spirito di conciliazione. Uno spirito di conciliazione prevalse anche in Inghilterra, mitigando le reazioni anticattoliche alimentate dalla questione sempre attuale dell'irredentismo irlandese che si era particolarmente inasprito proprio alla vigilia del conflitto. Sopitisi durante la guerra, i risentimenti si spensero rapidamente dopo la costituzione nel 1922 del libero Stato irlandese. Ma il cambiamento più notevole si deve registrare in campo marxista. Moltissimi furono, in tutta Europa, i socialisti che, allo scoppiare della guerra, non seppero resistere all'appello della patria, e posti improvvisamente di fronte al dilemma di servire gli interessi della rivoluzione socialista, o quelli del paese, scelsero questi, provocando la scissione del movimento nei due partiti socialdemocratico e comunista.

Contemporaneamente, anche in campo cattolico lo spirito ultramontano era andato generalizzandosi e, sotto la guida di Papa San Pio X, si era finito per accettare il principio di combattere la democrazia secolarizzata anche attraverso la partecipazione alle elezioni. Il dopoguerra vide perciò la convivenza armata di liberali, cattolici e socialisti sul campo di battaglia democratico.

Ma fu nell'Europa centrale che il crollo delle monarchie tedesca e austriaca aveva lasciato una vacanza di potere di cui tentò di approfittare, suscitando violente agitazioni sociali, la propaganda bolscevica. Nelle regioni industriali dell'Austria, della Cecoslovacchia e particolarmente della Germania, provvidero a colmare tale vuoto i nuovi regimi nati dalla collaborazione di tre partiti democratici, i quali si illudevano di superare la fase rivoluzionaria ponendo invece le fondamenta di un nuovo ordine che sarà fondato su un socialismo di tipo nazionale. Nell'Europa centrale la forza dei cattolici favorì però le relazioni tra Chiesa e Stato. Soltanto in Cecoslovacchia si ebbe, verso il '20, una recrudescenza di anticlericalismo (si rimproveravano alla Chiesa cattolica i suoi antichi legami con la monarchia asburgica); ma il movimento fu ridimensionato e tutte le questioni furono regolate con un concordato. Così, nell'immediato dopoguerra, i principali paesi dell'Europa centro-orientale accettarono il principio dell'indifferenza religiosa garantita dalla costituzione, con rassegnazione della Chiesa e piena soddisfazione dello Stato. Ed ancora una volta, il cattolicesimo tedesco ne fu particolarmente favorito: infatti, con la caduta degli Hohenzollern, il luteranesimo aveva perso parte dei privilegi connessi con la sua qualità di Chiesa di Stato della Prussia, regione alla cui influenza politica la nuova Germania federale tendeva ormai a sottrarsi. Questi elementi, nel loro complesso, favorirono una maggior partecipazione dei cattolici (che costituivano un terzo dell'intera popolazione tedesca) al governo. Ne è la prova il fatto che il partito cattolico del *Centrum* - già da noi ricordato per le sue vicende durante il *Kulturkampf* - fornì molti primi ministri al Reich tra il 1918 e il 1933, e che per la prima volta nella storia moderna normali relazioni diplomatiche furono istituite tra Berlino e il Vaticano (1925).

Ma la situazione dell'Europa centrale, non trovava riscontro in Oriente, dove la Chiesa subiva l'offensiva del socialismo. Impadronitisi del potere in Russia nel 1917, i bolscevichi avevano realizzato lo Stato materialista secondo la più rigida interpretazione delle dottrine marxiste. In particolare, essi concepivano e respingevano la religione come superstizione borghese, e nella Chiesa non vedevano che uno strumento capitalista per

tenere in stato di soggezione le masse lavoratrici. Di conseguenza, qualsiasi rapporto di responsabilità, individuale o collettivo, di natura religiosa, verso un'autorità che non fosse quella dello Stato, compresa la responsabilità verso Dio, era condannato a priori come un tradimento verso lo Stato. Il modo più sicuro di prevenire tale tradimento, era quello di distruggere sia la religione, sia la Chiesa. Così, realizzando il loro programma, che contemplava l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione, la soppressione delle libertà civili, l'istituzione di un sistema poliziesco onnipotente, la subordinazione della cultura e di tutta l'attività intellettuale al controllo del partito comunista, essi tentarono di estendere il controllo dello Stato alle coscienze per eliminarne ogni sottomissione a Dio. Risorgeva così in Russia, per effetto della rivoluzione bolscevica, un tipo di Stato diffusosi nell'antichità anche pre-cristiana: lo Stato totalitario socialista. E di tutti i suoi aspetti, la lotta contro la religione e la Chiesa non fu forse il più grave: ma ne parleremo ampiamente in seguito.

Ora, per il suo stesso carattere di soluzione radicale, la rivoluzione socialista esercitava un potente richiamo sulle popolazioni europee stremate dalla guerra. In Italia, quell'influenza si tradusse in una serie di gravi agitazioni sovversive che, in breve tempo, compromisero l'equilibrio politico del paese. In questa agitazione si inserì Benito Mussolini che, passato dal socialismo al nazionalismo nel 1915, aveva fondato nel dopoguerra il partito fascista (Fasci di combattimento), che non tardò a raccogliere consensi e alla testa del quale giunse al potere il 28 ottobre 1922. Per i marxisti, il fascismo era esattamente agli antipodi del socialismo, il che appare subito evidente ove se ne consideri l'atteggiamento nei confronti della Chiesa. Infatti, quantunque i dirigenti fascisti, e lo stesso Mussolini, fossero per lo più uomini di formazione laica ed anticlericale, restavano italiani e tolleranti. Così Mussolini non esitò per una serie di ragioni anche politiche ad assumere un atteggiamento amichevole e deferente nei riguardi della Chiesa cattolica, che rappresentava la religione della maggioranza degli Italiani. In Italia papa San Pio X aveva mostrato la forza dell'elettorato cattolico già nelle elezioni del 1913 (*Unione Elettorale Cattolica Italiana*), onde, abbandonata definitivamente la politica del *non expedit*, molti di essi avevano cominciato a partecipare attivamente alla vita pubblica. Nell'atteggiamento del fascismo verso la Chiesa entrava tuttavia il proposito di neutralizzare dalla scena politica un partito che stava gradualmente egemonizzando l'elettorato cattolico, cui s'aggiungeva il desiderio di rafforzare il regime stesso mediante l'appoggio della gerarchia ecclesiastica. Infine, cattolici e fascisti convenivano, sia pur per diversi

motivi, religiosi i primi, politici i secondi, nell'ostilità verso liberali e massoni. Di qui l'ambizione dei fascisti di arrivare a quella conciliazione fra Chiesa e Stato cui erano ostili i governi liberali che li avevano preceduti, e i sondaggi compiuti presso la Santa Sede per saggiarne le disposizioni riguardo ad un'eventuale composizione di tutti i problemi ancora pendenti fra le due parti. Dopo laboriosi negoziati si giunse alla firma del concordato, avvenuta l'11 febbraio 1929, consistente del Concordato propriamente detto e del Trattato del Laterano, complementari l'uno all'altro. In tal modo veniva chiusa la Questione romana, apertasi sessant'anni prima con l'occupazione italiana di Roma. Pio XI riconosceva Roma come parte integrante e capitale del regno d'Italia; l'Italia, da parte sua, riconosceva, la sovranità del pontefice sul piccolissimo Stato della Città del Vaticano, di 109 acri e con una popolazione di circa 700 persone, in massima parte funzionari della curia. Del nuovo Stato si proclamava la neutralità perpetua, ed il papa dichiarava che esso non avrebbe svolto una politica estera, così come non avrebbe mai preso parte a congressi internazionali aventi come oggetto problemi politici. Come dimostrò l'esperienza degli anni successivi, questa dichiarazione non implicava alcuna limitazione dei compiti pastorali della Santa Sede, la quale, semplicemente, intendeva estraniarsi dalla competizione propriamente politica; per quanto riguarda l'espressione congressi internazionali, essa fu intesa nel senso più ampio, sicché lo Stato del Vaticano non si fece mai rappresentare neppure in organismi internazionali quali la Società delle Nazioni o l'O.N.U. In tal modo, la sovranità papale fu separata per quanto possibile dalle cure e dalle responsabilità del governo secolare, e l'esperienza ha dimostrato l'opportunità di questo adattamento per agire nei tempi moderni. Infatti, nel contesto degli Stati moderni, il papa ha potuto esercitare con maggior libertà la propria missione spirituale e il suo prestigio nel mondo è aumentato considerevolmente, a causa della soluzione della Questione romana, e della scrupolosa applicazione del Trattato del Laterano.

Non meno importante è il concordato tra la Santa Sede e lo Stato italiano, giacché, con esso, la posizione giuridica della Chiesa in Italia si pone su basi completamente nuove e indubbiamente molto solide: infatti, un'eventuale denuncia del concordato da parte dell'Italia, implicherebbe la conseguente decadenza del Trattato lateranense. Dal concordato la Chiesa trasse considerevoli vantaggi: della libertà del culto, della giurisdizione ecclesiastica, della nomina dei vescovi, e della proprietà ecclesiastica si è reso infatti garante lo Stato italiano, il quale si è altresì impegnato a corrispondere agli enti ecclesiastici bisognosi (parrocchie, chiese, curie,

ecc.) una dotazione beneficiarla fissata dalle leggi canoniche e civili detta congrua ; a riconoscere i matrimoni celebrati secondo il diritto canonico; a consentire l'insegnamento della dottrina cristiana quale fondamento e coronamento della pubblica istruzione primaria e secondaria; a rispettare tutte le scuole e le università rette da corporazioni religiose; a riconoscere la legittimità delle associazioni di Azione Cattolica, a condizione che esse non svolgano alcuna attività politica.

Si chiudeva così la frattura tra Chiesa e Stato prodottasi nel momento stesso in cui l'Italia ritrovava la sua unità politica: all'unità territoriale il concordato aggiungeva ora l'unità spirituale. I Patti lateranensi erano indubbiamente soddisfacenti per entrambe le parti, e soprattutto per i cattolici italiani. In seguito il consolidamento dell'influenza della Chiesa nel paese contribuì a moderare ulteriormente il fascismo.

Tuttavia, l'Europa stava per fare una nuova e ben più grave esperienza totalitaria: mentre in Roma si concludevano i Patti lateranensi, una nuova ideologia totalitaria si stava affermando nei paesi di lingua tedesca, la quale con una diversa e brutale forma di socialismo, come per le sue funeste conseguenze, doveva superare di gran lunga il liberalismo.

Una combinazione di cause diverse aveva favorito il sorgere del socialismo nazionale in Germania: i militaristi esacerbati dalla disfatta, i capitalisti ossessionati dalla paura del bolscevismo, il medio ceto depauperato dall'inflazione, il numero sempre crescente dei disoccupati attribuirono al regime democratico instauratesi colà dopo la guerra tutte le responsabilità della crisi nazionale. E si diedero un capo che, nel 1933, portò il socialismo nazionale al potere. Malgrado le sue violente affermazioni antimarxiste, il nazionalsocialismo non era che un amalgama di passione nazionalista e di socialismo, come diceva il nome stesso: partito nazional socialista dei lavoratori. Il suo programma comprendeva la socializzazione e la deificazione dello Stato, quest'ultimo dominato dal partito e dal suo capo, il Fuehrer. A ciò si aggiunga il razzismo, incompatibile con il cristianesimo, per cui molti teorici del movimento solleccitarono una decisa campagna antireligiosa. Ma l'atteggiamento del Fuehrer su questo punto era anzi tutto utilitaristico. Personalmente egli era ateo, come la maggior parte dei suoi collaboratori, e le sue opinioni in materia di religione si possono così sintetizzare: Non ho la pretesa di conoscere alcunché sul cielo, sulla vita futura, e sul soprannaturale in genere; perciò, non voglio immischiarmene. Ma esigo che i preti, i quali pretendono invece di sapere tutto su queste cose, si attengano ad esse e non interferiscano nella mia politica.

Così, agli inizi del suo governo, considerazioni di natura utilitaristica presiedettero ai suoi rapporti con i cattolici.

Prima che egli pervenisse al potere erano state avviate trattative tra la Santa Sede e la Germania in vista di un concordato. Il governo di Hitler le portò a termine e il concordato fu firmato nel 1933. Esso offriva notevoli vantaggi alla Chiesa, come la libertà e la tolleranza religiosa, la libertà per i vescovi di pubblicare le lettere pastorali, il diritto del papa a nominare i vescovi, l'istruzione religiosa nelle scuole secondarie, l'esistenza delle scuole cattoliche, la libertà di associazione concessa all'Azione cattolica, cui si consentiva di svolgere attività religiose e benefiche. In cambio, Hitler, che nel 1933 era sostenuto soltanto da una minoranza di cattolici, chiese l'astensione del clero dalla politica e la liquidazione del partito cattolico del *Centrum*, di cui i nazisti avevano già ottenuto lo scioglimento. Entrambe le cose furono ottenute. Con riguardo alle particolari condizioni esistenti in Germania - stipulava il concordato - la Santa Sede emanerà ordinanze in cui al clero e ai religiosi in genere sarà vietato di aderire a partiti politici o di agire per proprio conto.

Come si vede, i nazisti, interessati a consolidare la propria autorità nei rispettivi paesi, si preoccuparono di ottenere, mediante sanzione pontificia, la scomparsa dei cattolici del *Centrum* dalla scena politica e per raggiungere tale scopo furono generosi nei concordati. La Santa Sede dovette sacrificare quel movimento, che, del resto, aveva origini e natura assai diversa da quelle modernistiche del Partito Popolare Italiano. Al che allude eufemisticamente il concordato tedesco con l'espressione particolari condizioni esistenti in Germania. D'altra parte, la Chiesa ottenne una favorevole contropartita nella garanzia di poter esercitare liberamente il proprio magistero. Essa accettò con timore e non senza scetticismo, quasi presaga di quanto sarebbe accaduto, ma, data la situazione, era quella l'unica strada onde fronteggiare la dittatura e migliorare le proprie relazioni con lo Stato.

La grande crisi economica del '20, che aveva contribuito al sorgere di diverse forme di fascismi e di socialismi in Europa, provocò turbamenti politici e sociali, e favorì l'affermarsi dei sistemi totalitari, giacché nessuno dei due sistemi economici rivali, liberalismo e socialismo, offriva sufficienti garanzie di saper risolvere la situazione. Anche la Chiesa, del resto, onde proteggere i fedeli da errori pericolosi, sentì il bisogno di ricordare loro il proprio insegnamento in materia sociale. E come già Leone XIII nel 1891, con la *Rerum Novarum*, così Pio XI, nel 1931, riprese la parola per ribadire la dottrina nell'enciclica *Quadragesimo Anno*. Egli riaffermò contro i socialisti la legittimità della proprietà privata dei mezzi di produzione,

temperata però dalla carità cristiana e dal principio che la proprietà dev'essere usata per il bene comune. Contro il capitalismo liberale, invece invocò salari che consentissero ai lavoratori un livello di vita decoroso, nonché la fondazione e il mantenimento delle famiglie, e la composizione delle vertenze di lavoro attraverso associazioni professionali o corporazioni nel cui ambito imprenditori e lavoratori avrebbero dovuto collaborare con spirito di giustizia cristiana. L'insegnamento contenuto nelle due encicliche papali ebbe larga risonanza in alcuni paesi cattolici e in Austria e in Portogallo si affermarono regimi autoritari che applicarono il sistema corporativo raccomandato nelle encicliche come base dei rapporti sociali. Tali regimi, tuttavia, mantennero un carattere contingente, e non tentarono di teorizzare lo Stato assoluto. Per quanto riguarda i rapporti con la Santa Sede, sia il governo austriaco di Dollfuss, sia quello portoghese di Salazar, stipularono amichevoli concordati regolando con reciproca soddisfazione le questioni pendenti tra i due poteri nei rispettivi paesi, e soprattutto in Portogallo, dove vivissima era l'esigenza di correggere gli errori della precedente legislazione liberale e anticlericale.

Intanto, in Italia il fascismo aveva ripreso alcune istanze socialistiche e in Germania il socialismo nazionale si era impegnato nella realizzazione di uno Stato monolitico e onnipotente, e dopo aver assorbito od eliminato ogni organizzazione indipendente: fascisti e nazisti si trovarono di fronte alla Chiesa come all'ultimo organismo sfuggito finora al loro controllo. Uno scontro tra Chiesa e Stato si profilava dunque inevitabile, e di fatto avvenne, sia in Italia, sia in Germania, anche se con caratteristiche ed intensità diverse nei due paesi.

Aspirando al monopolio dell'educazione della gioventù, il governo Mussolini ordinò nel maggio 1931 lo scioglimento delle associazioni di Azione cattolica accusandole di avere svolto attività politiche. L'ordine, che dal punto di vista cattolico costituiva una violazione del concordato ma soprattutto del diritto divino della Chiesa all'educazione, incontrò la resistenza del Sommo Pontefice il quale, il 29 giugno dello stesso anno pubblicò l'enciclica *Non abbiamo bisogno*, in cui protestava contro la violazione del concordato e metteva in guardia contro la tendenza fascista ad educare la gioventù al culto dello Stato. Il dissidio non durò che pochi mesi, e si concluse con un compromesso col quale il governo italiano ritirava il provvedimento di scioglimento delle associazioni di Azione Cattolica in cambio della rinnovata promessa che questa si sarebbe astenuta per il futuro da qualsiasi attività politica.

Più ampio e profondo fu il conflitto che esplose di lì a poco in

Germania, e i protestanti furono i primi a sopportarne le conseguenze. Infatti, nessun concordato regolava i rapporti tra le Chiese protestanti e lo Stato il quale, al contrario, poteva valersi del complesso delle vecchie prerogative legali di cui avevano goduto gli Stati luterani tedeschi dal tempo della Pseudo-Riforma. A ciò s'aggiunga che i protestanti tedeschi non facevano parte di alcuna organizzazione unitaria. Vi erano infatti i luterani della cosiddetta Chiesa unitaria prussiana (denominazione che comprendeva luteranesimo e calvinismo introdotta in Prussia da Federico Guglielmo III all'inizio del secolo XIX), e i seguaci della Chiesa riformata (calvinisti), ma, in generale, i protestanti erano scarsamente organizzati perché ciascuna delle unità statali storiche che componevano il Reich aveva una Chiesa autonoma senza legami apprezzabili con le altre. Di questo stato di cose approfittarono i nazisti quando il movimento dei Cristiani tedeschi - che altro non era che una propaggine del partito nazista - si inserì nel quadro del protestantesimo tedesco contribuendo, alla fine del 1933, alla elezione del pastore Muller a *Reichsbischof* (vescovo del Reich), allo scopo di amministrare tutto il protestantesimo tedesco. Questi cristiani tedeschi erano in verità dei curiosi cristiani se, per solidarietà con la politica razziale del socialismo nazionale, respingevano in blocco l'Antico Testamento e chiedevano una revisione totale del cristianesimo, senza far mistero della loro intenzione di costituire una Chiesa nazionale tedesca ispirata ai loro principi. La ferma opposizione dei protestanti fu causa di un aspro conflitto tra i protestanti conservatori e lo Stato nazista, che prese il nome di *Kirchenkampf*. Il protestantesimo espresse un irrilevante movimento d'opposizione facente capo a un ex comandante di sommergibili, il pastore Niemoeller. In un sinodo riunito nel 1935 fu espresso un voto di censura contro il *Reichsbischof*, seguito da un bando ecclesiastico che lo costrinse a dimettersi dalle sue funzioni. Ciò provocò la reazione delle autorità sia contro la direzione del movimento, sia contro gli altri oppositori, che vennero rapidamente dispersi mediante arresti e internamento nei campi di concentramento. Tuttavia, l'opposizione latente e ostinata scongiurò i nazisti dallo esasperare la situazione e li dissuase dall'assecondare il desiderio dei Cristiani tedeschi di fondare una Chiesa nazionale.

Ma la rinuncia era puramente tattica, e significava soltanto che la sottomissione del cristianesimo richiedeva una preparazione più lunga. Perciò, tra il 1935 e il 1937 la campagna anticlericale fu estesa alla Chiesa cattolica, mediante una serie di provvedimenti che andavano dalla chiusura delle scuole religiose e dallo scioglimento delle associazioni di Azione Cattolica, alla censura sulla stampa diocesana, al sequestro di lettere

pastorali, all'arresto, infine, e alla deportazione dopo farse processuali, di centinaia di sacerdoti. Poiché questi atti violavano il concordato del 1933, la Santa Sede non mancò di elevare formali proteste, ma le note diplomatiche consegnate dal Nunzio apostolico a Berlino non furono tenute in alcun conto, onde, nel 1937, Pio XI pubblicò contro i nazisti l'enciclica *Mit brennender Sorge*, in cui, definendo l'atteggiamento cattolico verso la dottrina nazional-socialista, egli condannava la dottrina del socialismo nazionale, il razzismo e le sue implicazioni religiose, i Cristiani tedeschi e i loro attacchi all'Antico Testamento, e faceva appello alla resistenza dei cattolici contro statolatria nazista. E se non per colpa nostra non v'è pace (tra Chiesa e Stato), concludeva l'enciclica, la Chiesa di Dio intende difendere i suoi diritti e le sue libertà in nome dell'Altissimo, la forza del cui braccio non s'è affievolita. La forma stessa della sfida contenuta in queste parole costituiva per i nazisti un severo monito.

L'enciclica fu pubblicata a Roma nella domenica di Passione del marzo 1937, e malgrado la vigilanza della polizia, entrò clandestinamente in Germania, fu distribuita al clero e la domenica successiva fu letta in tutto il paese sotto il naso della Gestapo. Un vasto movimento clandestino di opposizione cattolica era tuttavia presente fin dal 1933. Grande fu la collera del Fuehrer e del suo governo che, come rappresaglia, avrebbero voluto denunciare il concordato e iniziare una vasta persecuzione anticattolica. Ma, calmatasi gli animi, entrambi i progetti furono scartati. L'approssimarsi della seconda guerra mondiale, che già allora essi stavano preparando, li dissuase dall'impegnarsi in un *Kirchenkampf* contro cattolici; in considerazione della presenza cattolica tra gli ufficiali delle forze armate li consigliò anzi ad attenuare la pressione anticristiana, in vista di un loro coinvolgimento bellico.

Poco dopo, il fatale conflitto, che doveva vedere la fine del socialismo nazionale e del fascismo, investiva il mondo, concludendo, come già il precedente, un periodo storico caratterizzato dall'affermarsi dello Stato totalitario. Questo tipo di Stato, derivato dall'ateismo laicista o dal socialismo marxista, costituì per alcuni aspetti un ritorno alla concezione dello Stato socialista dell'antichità pre-cristiana, come ad es. in Cina o in Egitto, che ogni individuo totalitariamente subordinava a sé imponendogli il proprio culto e quello dei capi.

Lo Stato socialista moderno rinnega tutte le libertà civili che - sopravvissute all'età liberale e combattendo il potere eccessivo dello Stato - avevano tutelato i diritti naturali dell'uomo custodendoli tra le istituzioni politiche più preziose. Per un'ironia della sorte le opere che costituivano

un'eccezione al totalitarismo, cioè i concordati, sopravvissero e furono ratificati dai governi che, in Italia e in Germania succedettero loro, e sono tuttora in vigore. [▲](#)

Capitolo nono

CHIESA E STATO DOPO LA SECONDA GUERRA MONDIALE

Dopo cinque anni di dura lotta, la coalizione mondiale riuscì ad abbattere il regime totalitario dell'Europa centrale e quello dittatoriale dell'Europa meridionale. Né la Chiesa cattolica mancò di fornire il loro appoggio morale alla lotta contro il totalitarismo tedesco, ma nemmeno questa volta tale contributo fu apprezzato nel suo giusto valore, al che nessun particolare vantaggio ne derivò alla Chiesa cattolica che, durante la seconda guerra mondiale, intratteneva normali relazioni diplomatiche con quasi tutti i belligeranti, e specialmente con le grandi potenze occidentali, riuscendo così ad offrire la propria mediazione per risolvere non poche questioni di carattere umanitario.

Vi fu tuttavia un'importante eccezione, quella della Russia sovietica, e la presenza nella coalizione delle potenze di questo Stato totalitario non poteva annunciare che nuovi pericoli per la cristianità. Così, quando alla fine della guerra gli uomini di tutti i continenti esultarono nell'attesa della pace, questa non venne. Il totalitarismo socialista sovietico non solo sopravvisse, ma si estese considerevolmente inasprendo tutti quegli aspetti del suo programma che erano stati astutamente mitigati durante la lotta mortale contro la Germania di Hitler. E l'Unione sovietica sfidò i suoi alleati dando inizio ad una nuova guerra mondiale - che prese il nome di guerra fredda - senza precedenti nella storia per il suo carattere e per i suoi sviluppi. E poiché tale carattere è prevalentemente morale, quello delle relazioni fra la Chiesa e gli Stati socialisti viene ad essere uno dei campi principali sui quali tale guerra si combatte.

La religione è l'oppio dei popoli, aveva scritto Marx nel 1844, e la frase sintetizza il pensiero del nuovo socialismo in proposito. Ai suoi discepoli essa apparve come una di quelle rivelazioni scientifiche del maestro sulle quali si veniva edificando il socialismo. Non diversamente si espresse Lenin allorché, sessant'anni dopo dettava le direttive ideologiche e organizzava efficacissimamente il nascente movimento del socialismo bolscevismo.

La religione, egli scriveva nel 1905, addormenta con la speranza di una ricompensa celeste e coll'insegnare loro la pazienza e la rassegnazione, quanti trascorrono la vita nella miseria. Per gli sfruttatori della loro miseria, la carità compiuta su questa terra è un facile biglietto d'ingresso alla felicità del cielo. La religione è una specie di grossolana bevanda spirituale nella quale gli schiavi del capitale affogano la loro dignità umana e le loro

esigenze di un'esistenza degna di esseri umani. Dopo avere così illustrato l'incompatibilità fra la religione e gli interessi del proletariato, Lenin passa a definire la posizione del partito socialismo bolscevico nei confronti della religione e della Chiesa. È rilevato come non basti considerare la religione come una questione strettamente individuale, prosegue: Per il partito socialista del proletariato, la religione non è affare privato, ma interessa l'intero partito e l'intero proletariato... Perciò la nostra propaganda postula necessariamente un ateismo militante. Queste parole ci dicono chiaramente quale sorte Lenin intendesse riservare alle Chiese nello Stato socialista, il cui programma prevede due fasi: dapprima la religione è ridotta al rango di questione personale, come per il liberalismo, di cui lo Stato ostenta di disinteressarsi (ma ciò significa in realtà separazione dello Stato dalla Chiesa); successivamente, quando la Chiesa e la religione siano state separate dallo Stato e private della sua protezione, il partito inizia contro di loro una massiccia campagna propagandistica intesa a sradicare la fede dalle coscienze.

Il nuovo impulso che questo sistema dette ai metodi seguiti finora nella lotta contro la religione appare evidente da un confronto con la prassi seguita dai liberali francesi della laicizzazione in quello stesso 1905 in cui Lenin dettava le massime testé citate. L'uno e gli altri concordavano sul primo punto, riguardante la separazione fra Chiesa e Stato; tuttavia, fin da qui i metodi differiscono sostanzialmente, che laddove gli anticlericali francesi minacciarono le libertà civili dei cattolici, peraltro garantite dalla costituzione che consentiva loro di competere su un piano di parità almeno economica con tutti gli altri cittadini per il bene della nazione, Lenin proponeva mezzi più drastici. La lotta contro il Cristianesimo era affidata ad un partito totalitario che, in regime di dittatura del proletariato, non avrebbe consentito alcun dibattito sulle libertà democratiche. Il partito poteva dunque attaccare la Chiesa da ogni lato, con tutti i mezzi a sua disposizione, appoggiato dalla propaganda di Stato, mentre nessuna possibilità di difesa era offerta a quella. Di qui le previsioni di Lenin, secondo il quale la Chiesa era destinata a scomparire rapidamente.

Dodici anni dopo la rivoluzione rese possibile l'attuazione del sistema leninista, e senza indugio i rivoluzionari si volsero contro la Chiesa russa. Di origine greco-bizantina, questa era sempre stata una debole Chiesa di Stato, modellata sul cesaropapismo bizantino. Il controllo dello Stato era diventato effettivo dal tempo di Pietro il Grande, che si era fatto assistere da un Sinodo. Naturalmente, i bolscevichi, pervenuti al potere, non mancarono di rendere la Chiesa corresponsabile dei misfatti, veri o presunti, del passato

regime, né più né meno di come avevano fatto i rivoluzionari Francesi nel 1789. E, innanzitutto, provvidero a separare dallo Stato la Chiesa ortodossa negandole ogni aiuto ed ogni protezione, privandola di tutte le sue proprietà e del diritto ad acquistarne in futuro, sottraendole l'educazione e vietandole di svolgere attività benefiche. Si dette così compimento, nel giro di poche settimane, al primo punto del programma di Lenin.

Il secondo punto richiese più tempo ed un piano d'azione a lunga scadenza che fu messo a punto col concorso di tutti i comitati rivoluzionari russi. Lo schema che ne emerse fu inserito nel programma ufficiale del partito comunista approvato nel marzo 1919. Al n. 13 di una serie di paragrafi definiti di carattere politico generale si legge quanto segue:

Per quanto concerne la religione, il partito comunista non si accontenta della separazione della Chiesa dallo Stato, e della Scuola dalla Chiesa, per altro già decretata dalle democrazie borghesi, ma che, stanti i molteplici legami che uniscono il capitalismo alla propaganda religiosa, non è mai stata attuata in modo soddisfacente.

Il partito comunista russo è convinto che soltanto un sistema pianificato, pienamente consapevole dei propri fini, e comprendente l'intero campo dell'attività economica ed industriale, potrà estirpare completamente i pregiudizi religiosi dalle masse. Il partito userà di ogni mezzo per distruggere il legame tra la classe degli sfruttatori e le organizzazioni per la propaganda religiosa, conducendo una campagna antireligiosa su larga scala nell'interesse della scienza e nell'intento di contribuire all'emancipazione delle masse lavoratrici dai pregiudizi religiosi.

Come si rileva da queste righe, il programma segue le direttive emanate da Lenin nel 1905. Nella prima fase, naturalmente, esso si riallaccia all'anticlericalismo borghese quantunque ne denunci l'inadeguatezza dal punto di vista della completezza. Nella seconda fase il partito attacca le Chiese abbassandole al rango di semplici organizzazioni per la propaganda religiosa con una dichiarazione di guerra ideologica che non potrebbe essere più esplicita: ne è la meta la distruzione totale della religione. Tuttavia il partito, attento alla lezione della storia, superava la prassi dell'anticlericalismo liberale, memore dell'esperienza dello Stato romano antico che dimostra come la calunnia e la violenza fisica non siano sufficienti ad estinguere il Cristianesimo. Al contrario, il sangue dei martiri aveva reso la Chiesa più resistente alle persecuzioni. Perciò il paragrafo 13 del programma testé citato si conclude con questa importante avvertenza: Si eviti tuttavia di offendere il sentimento religioso dei credenti, che il solo risultato sarebbe di rinvigorirne il fanatismo.

Seguendo queste direttive, i socialisti russi elaborarono ed attuarono un piano di azione così concepito: mediante un movimento scismatico detto della Chiesa vivente, cercarono di spezzare l'unità della Chiesa ortodossa; nello stesso tempo intensificarono la propaganda atea intesa a creare le condizioni onde la religione, alla fine, avrebbe potuto essere schiacciata e spazzata via dalla pressione, spontanea ed irresistibile, delle masse atee.

Ma il primo tentativo fallì, che malgrado l'appoggio del governo gli scismatici parasocialisti non riuscirono ad ottenere la maggioranza nella Chiesa russa, grazie, soprattutto, al fermo atteggiamento della gerarchia ortodossa (guidata dal patriarca Tikhon e fatta segno a molteplici persecuzioni ed arresti da parte della polizia politica), e alla resistenza dei fedeli, onde fu la Chiesa vivente a disgregarsi e a cadere in discredito. Il governo prese allora atto dell'insuccesso e nel 1927 offrì un compromesso alla Chiesa nella persona del patriarca Sergio, Metropolita di Nijni Novgorod, succeduto al patriarca Tikhon. Date e ricevute promesse di lealtà, il governo riconobbe Sergio quale capo della Chiesa e permise la formazione di un Sinodo chiamato ad assisterlo.

Contemporaneamente, però, il partito conduceva una propaganda sistematica ed efficace, nella quale svolgevano ruoli di primo piano soprattutto le scuole, le organizzazioni giovanili e la Lega dei senza Dio. Così, dopo anni di preparazione, proprio mentre in Italia Mussolini firmava il concordato del 1929 si ritenne che fosse giunto il momento di svolgere una profonda offensiva. Nell'aprile di quell'anno veniva promulgata una legge che riconosceva alle comunità ortodosse il diritto ad esistere soltanto su basi locali ed estremamente precarie. In ogni località si dovevano trovare almeno venti persone disposte a garantire annualmente il proprio appoggio, anche economico, alle attività religiose locali; veniva altresì vietata ogni forma di istruzione religiosa e si stabiliva un gravoso regolamento la cui infrazione comportava la soppressione della comunità religiosa locale e la chiusura definitiva del tempio. Il decreto fu il segnale d'inizio d'una nuova campagna cui concorsero tutte le forze atee raggruppate intorno al Fronte antireligioso. In tutta l'Unione il Fronte organizzò dimostrazioni spontanee di massa contro la religione.

Le autorità, sollecitate da molte petizioni, chiusero migliaia di chiese trasformandole in cinematografi, circoli ricreativi o musei antireligiosi, sicché molte comunità, prese dal panico, sospesero ogni forma di culto. Veniva così attuato il programma a lunga scadenza del partito, mentre nell'altra direzione, quella dei rapporti con la gerarchia ortodossa, non erano state fatte che concessioni suggerite dalle circostanze.

Nel frattempo, pur affermandosi in Russia, il socialismo non faceva grandi passi verso il suo massimo obiettivo: la rivoluzione mondiale. I progressi inizialmente compiuti nell'Europa centrale - che avevano assunto proporzioni considerevoli in Germania e in Ungheria intorno al 1920 --non avevano avuto alcun seguito, sicché il bolscevismo, come sistema di governo, rimase limitato alla sola Russia fino alla seconda guerra mondiale. Tuttavia in tutti gli altri paesi si erano costituiti partiti socialisti che svolgevano intense attività sovversive sia pubblicamente, sia clandestinamente. In due paesi essi riuscirono ad influenzare considerevolmente il corso degli avvenimenti politici durante questo periodo, ed in entrambi i casi rivelarono il loro spirito anticristiano. Il primo fu il Messico dove, nel 1920, sotto l'amministrazione del presidente Calles, i sindacati controllati dai socialisti fornirono il loro appoggio al fanatico anticlericalismo del regime: nel 1926 si ebbe l'orrenda guerra civile contro i *Cristeros* cattolici. In Spagna, durante una ancor più orrida guerra civile (1936-1939), i socialisti riuscirono ad imporre le proprie direttive al debole governo repubblicano, e su di essi, non meno che sugli anarchici, ricade la responsabilità delle migliaia di sacerdoti e di religiosi assassinati e di innumerevoli altre atrocità.

Di fronte al pericolo avanzante sia in Messico sia in Spagna, originato in entrambi i casi dalla medesima matrice, e considerato che il cattolicesimo era il primo a subirne le conseguenze, il Sommo Pontefice Pio XI intervenne per condannare con una nuova enciclica, la *Divini Redemptoris*, del 1937, la dottrina e i metodi del socialismo bolscevico. Altri papi lo avevano preceduto, a cominciare da Pio IX che aveva denunciato l'infame dottrina chiamata socialismo nella *Qui pluribus* del 1846, ma Pio XI volle riprendere l'argomento e ricordare diffusamente al mondo l'opposizione inconciliabile tra la dottrina cattolica e il socialismo marxista. E lo fece con estrema lucidità, assegnando ad ogni membro della società cristiana, clero, Azione Cattolica, organizzazioni sindacali e professionali, organi dello Stato, il ruolo da svolgere per resistere attivamente all'avanzata del socialismo.

La voce di Roma ottenne lo scopo di far conoscere il totalitarismo socialista sia in Messico sia in Spagna. E l'effetto dell'enciclica fu secondato da una ondata di indignazione che percorse il mondo allorché l'Unione Sovietica intensificò la propria politica antireligiosa. Nel 1937 fu ripresa infatti, con rinnovato ardore, la campagna del 1929, che, negli ultimi anni, era andata attenuandosi. La nuova persecuzione infierì per alcuni mesi, poi, improvvisamente, si ebbe una nuova svolta. Come nella Germania del socialismo nazionale, il pericolo di un nuovo conflitto, che si avvertiva

ormai imminente nel 1939, indusse il governo sovietico a mutare tattica nei confronti della Chiesa russa. In previsione della mobilitazione generale, si preferì non inasprire la popolazione, onde si adottarono più miti consigli verso la Chiesa stessa, nel tentativo di placare i sentimenti religiosi del popolo.

Lo stato di emergenza fu infatti dichiarato nel 1941, in seguito all'invasione tedesca e la lotta che ne seguì può dirsi il duello mortale fra due formidabili totalitarismi. La Chiesa ortodossa russa, preso atto del recente alleggerimento della pressione da parte del governo, collaborò lealmente al comune sforzo bellico e venne compensata con una serie di concessioni, purtroppo solo temporanee: diminuì il numero delle pubblicazioni di propaganda atea, furono ridotte le imposizioni fiscali alle comunità religiose, e molte chiese e seminari furono riaperti. Nel 1943 l'episcopato ortodosso ottenne il permesso di riunirsi in un regolare concilio nel corso del quale fu eletto il nuovo Patriarca di Mosca e di tutte le Russie, capo della gerarchia riconosciuto dallo Stato. Nel 1945 un altro decreto revocò alcuni provvedimenti antireligiosi della passata legislazione: in particolare fu riconosciuto alle parrocchie e alle diocesi il diritto di proprietà e fu ufficialmente riconosciuta l'esistenza dei monasteri. In conseguenza di ciò, la Chiesa poté ristabilire i vescovadi e crearne di nuovi, aumentando il numero dei popi e delle parrocchie.

Ma, alla fine della seconda guerra mondiale la Chiesa ortodossa russa ritrovava la ferocia totalitaria dello Stato nonostante la lealtà dimostrata nella lotta contro l'invasore. Infatti, se lo Stato ha fatto concessioni, altrettante ne ha fatte la compiacente Chiesa russa, accogliendo ad esempio nella propria gerarchia, e perfino negli alti gradi di essa, elementi disposti a compiacere il regime non soltanto per motivi di sopravvivenza personale, ma anche per rendere la Chiesa sempre più tollerante in materia di fede. Le temporanee o effimere concessioni dello Stato alla Chiesa hanno avuto un prezzo: la devozione di questa al regime.

In tali condizioni, le relazioni tra Chiesa e Stato nell'Unione Sovietica si presentano come un insieme di spirito di compromesso e di intransigenza. Dopo aver tenuto testa alle persecuzioni della rivoluzione, del 1929 e del 1937, la Chiesa, quasi estenuata da tanto sforzo, ha dato segni di debolezza e i suoi capi si sono dimostrati più arrendevoli allo Stato, il quale, d'altra parte, ha approfittato della situazione trasformandola praticamente in una branca del partito socialista. I socialisti continuano ad esercitare sulla Chiesa uno stretto controllo, ne' hanno rinunciato alla propaganda atea. Ciò che conta è che dopo una generazione, la realizzazione del programma del

1919 è ancora lontana dal soddisfare l'aspettativa dei teorici. Il cristianesimo non è ancora stato travolto dall'ateismo delle masse. Da parte sua, la Chiesa cattolica clandestina è invece viva e fa nuovi proseliti, i vescovi fedeli al papa sono nei campi di concentramento ma anche nei gradi più bassi ci si sforza di difenderne il patrimonio dottrinale contro il totalitarismo dello Stato.

Quanto s'è detto della Russia non interessa che un settore dei rapporti fra il socialismo e il cristianesimo negli anni del dopoguerra. La situazione è ben diversa in altri paesi. Tra le conseguenze della guerra, infatti, fu l'aumento della potenza sovietica, che seppe estendere la propria egemonia sui paesi dell'Europa centro-orientale, dal mar Baltico ai confini della Turchia e della Grecia.

Negli Stati dell'Europa orientale il socialismo venne a contatto con un numero di confessioni cristiane superiore a quello della Russia stessa, donde ebbe origine una nuova fase dei suoi rapporti con le Chiese cristiane. Sotto questo punto di vista, i paesi entrati recentemente nell'orbita sovietica possono dividersi in tre categorie; la prima comprende gli Stati balcanici a maggioranza ortodossa, come la Romania, la Bulgaria, la Jugoslavia e l'Albania; la seconda comprende soltanto la Germania orientale, dove prevale l'elemento protestante; la terza comprende la Polonia, la Cecoslovacchia e l'Ungheria, le cui popolazioni sono prevalentemente cattoliche. Di conseguenza, la tattica comunista nei confronti delle Chiese varia dall'una all'altra di queste categorie.

Naturalmente, tra tutte le Chiese europee, essi preferiscono le chiese ortodosse sia per la loro malleabilità, sia per la possibilità di valersi nei loro riguardi dell'esperienza fatta con la Chiesa ortodossa russa. Ma è ovvio che per godere di tale favore, esse dovettero assassinare o imprigionare tutti gli elementi apertamente ostili al nuovo regime, quantunque molti oppositori abbiano potuto sfuggire all'epurazione, specialmente tra i ranghi del basso clero. Pur con tutte queste riserve, tuttavia, queste Chiese, avvezze per lunga tradizione a dipendere in gran misura dal potere civile dei rispettivi Stati -- dato il loro carattere nazionale, o di comunità autonome - fecero il possibile per adattarsi alla nuova situazione politica. E' tipico il caso della Bulgaria. Dopo essere stata separata dallo Stato, nel 1947, l'anno seguente, la Chiesa bulgara veniva riconosciuta come democratica e popolare e restaurata nella sua antica posizione di Chiesa di Stato: ciò grazie all'epurazione avvenuta nei suoi ranghi. D'altra parte, tali Chiese non rinunciano alla propria indipendenza se non in cambio di segni tangibili del favore del governo. Valga l'esempio della Romania, dove gli Uniat (cioè i cattolici di rito

orientale) furono, fino all'avvento del regime comunista, secondi alla sola Chiesa ortodossa rumena. Da quel punto essi furono perseguitati e dispersi, i loro sacerdoti imprigionati o costretti ad aggregarsi alla Chiesa nazionale, la quale ottenne così, mediante l'azione del governo, un incremento di adesioni ed un aumento del proprio prestigio. Nello stesso tempo, nei paesi a maggioranza ortodossa, come ovunque, i socialisti professano l'ateismo e lo diffondono attraverso la propaganda di partito e la scuola. Seguono insomma la stessa linea di condotta adottata in Russia, dove cercano di occupare forti posizioni all'interno della Chiesa mentre l'attaccano dall'esterno.

La seconda categoria comprende quindici milioni di protestanti della Germania orientale, ora Repubblica democratica tedesca. Se i socialisti tedeschi sono atei militanti, i loro rapporti con la Chiesa luterana presentano aspetti particolari; infatti, agisce su di essi in misura determinante il programma politico di riunificazione delle due Germanie su basi totalitarie. Il tentativo di reclutare compagni di viaggio tra il clero protestante è stato solo parzialmente stroncato dalla reazione dei timidi luterani. Così, malgrado vi sia stata più di una persecuzione, in generale il governo ha evitato di prendere provvedimenti repressivi. E' infatti interesse dei socialisti che la loro popolarità non abbia a registrare gravi flessioni soprattutto in vista della competizione per l'unione delle due Germanie. Di conseguenza, il loro atteggiamento nei confronti del protestantesimo tedesco è stato finora abbastanza moderato.

Ben diverso trattamento essi hanno riservato invece ai cattolici di Polonia, Cecoslovacchia e Ungheria (ai quali si deve aggiungere anche la Jugoslavia croata dove i cattolici costituiscono quasi la metà della popolazione). In questi paesi il conflitto tra il socialismo e la Chiesa cattolica, come episodio della guerra fredda, ha raggiunto la massima intensità. Infatti, per la prima volta nella loro storia i socialisti si sono trovati qui di fronte a popolazioni cattoliche ferme nella loro fede, per un totale di circa cinquanta milioni di anime. Qui, ancora, hanno dovuto battersi con un'organizzazione che, sia per la sua guida centralizzata, come per il suo carattere supernazionale, poteva ben reggere al confronto con la loro. La storia dell'urto che ne è conseguito occupa un intero decennio della guerra fredda, ed è ben lungi dall'essere conclusa, quali che possano essere gli sviluppi futuri e le mosse tattiche della lotta tra Occidente ed Oriente.

Di conseguenza, i metodi onde combattere la Chiesa cattolica sono stati scelti e messi in pratica con particolare cura, e, quantunque siano destinati ad operare, e di fatto operino, di concerto, possiamo dividerli in

quattro categorie: 1) una violenta campagna contro la Santa Sede denunciata come potenza straniera e nemica, devota agli interessi del capitalismo; 2) l'imprigionamento sistematico di vescovi, cui si tenta di impedire ogni rapporto sia col Vaticano, sia col proprio gregge; 3) tentativi di creare correnti d'opinione favorevoli al regime sia tra il clero che tra i fedeli desiderosi di collaborare col governo; 4) assoluto controllo finanziario della Chiesa, regolato da apposite leggi, onde il clero è privato di ogni mezzo di sussistenza che non sia lo stipendio versategli dallo Stato. Quest'ultimo punto costituisce una deroga dal programma del 1919, in quanto implica virtualmente la statizzazione della Chiesa, i cui ministri sono nominati, remunerati e trattati come dipendenti statali.

Queste le direttive secondo le quali si è svolta l'offensiva nei paesi sopra ricordati: interrotte tutte le relazioni con il Vaticano, diventato ormai il bersaglio preferito della propaganda comunista, i membri più autorevoli dell'episcopato furono arrestati, sottoposti a simulacri di processi, e condannati. (Basti rammentare i casi dei cardinali Mindszenty e Stepinac). Il resto dell'episcopato veniva posto in condizioni di isolamento e l'amministrazione delle diocesi affidata a commissari governativi, che agivano in stretto contatto con la polizia. Si dette vita a falsi movimenti di Azione cattolica, guidati da sacerdoti collaborazionisti, allo scopo di confondere le idee ai fedeli e di estendere, nell'ambito della Chiesa, l'influenza del partito. Infine, tutta la proprietà ecclesiastica, compresi gli oggetti del servizio divino, veniva nazionalizzata.

Così, nell'estate del 1949, allorché la persecuzione comunista contro la Chiesa ebbe raggiunto la sua punta massima, la Santa Sede rinnovò la scomunica contro il socialismo e quanti coscientemente vi aderivano o con esso collaboravano (Cfr. op. cit., pp. 591-595). Il movimento era stato ripetutamente condannato dalla Santa Sede, onde la dichiarazione del 1949 non era che una riconferma delle sanzioni canoniche contro i persecutori della Chiesa, che ebbe tuttavia l'effetto di infondere nuovo coraggio in coloro che si battevano direttamente contro il socialismo. In generale, nei paesi dell'Europa centro-orientale la resistenza dei cattolici è stata solida malgrado, in molti casi, essi fossero stati privati della guida dei vescovi. Quasi nessuna defezione è da registrare nell'episcopato, e il numero dei sacerdoti che si sono fatti complici del socialismo, o hanno accettato di collaborare con esso, è esiguo. La stragrande maggioranza del clero si è adattata alle nuove condizioni come meglio ha potuto, confortata dal silenzioso consenso della massa dei fedeli. E da loro dipende il risultato del conflitto ideologico in corso.

Dopo dieci anni di guerra fredda e di persecuzione comunista contro tutte le Chiese cristiane, questo è certo, che i socialisti si sono trovati di fronte ad una forza spirituale di cui non sospettavano la compattezza.

Dopo aver abbattuto il capitalismo ed aver gettato le fondamenta di una società senza classi, essi si sono accorti che, in ogni caso, anche in una società comunista la religione conserva una notevole influenza. In alcuni Stati, non diversamente dal fascismo e dal socialismo nazionale, anch'essi hanno dovuto venire a patti con alcune chiese cristiane, onde, dall'esame della situazione dell'Europa centrale, possiamo trarre le medesime conclusioni che per la Russia dopo trent'anni di regime bolscevico: le Chiese cristiane sono lungi dall'essere esautorate, e i socialisti devono percorrere ancora molta strada prima di riuscire, se pur vi riusciranno, a concretare il loro ideale di distruzione totale del cristianesimo sotto la pressione spontanea delle masse atee.

Il contributo della Chiesa cattolica al conseguimento di questo risultato è stato particolarmente importante. Infatti, l'offensiva antireligiosa dei socialisti nel dopoguerra è stata diretta soprattutto contro di essa, e si consideri che, al di fuori della Russia, essa conta il maggior numero di fedeli, così com'è la sola, tra tutte le chiese cristiane del blocco comunista che dipenda da un forte potere centrale indipendente; la sola che vanti una gloriosa tradizione di lotte nel corso delle quali mai venne meno alla propria missione nel mondo, mai rinunciò alla propria sovranità in materia di fede, alla *libertas Ecclesiae*.

Nei capitoli precedenti siamo risaliti alle origini di tale sovranità, che data dai tempi di sant'Ambrogio e di Gelasio. In seguito, l'abbiamo vista debordare, dopo la riforma gregoriana, sullo Stato feudale e, finalmente, ritornare alle sue proporzioni originarie dopo la Pseudo-Riforma protestante. In questa forma, la *libertas Ecclesiae* ha continuato ad essere lo scudo della Chiesa nelle sue relazioni col potere temporale, talché settant'anni or sono Leone XIII poté esprimere in una memorabile dichiarazione i medesimi principi che erano stati di Gelasio I e di Gregorio VII.

Tutto ciò che nel mondo, in qualunque guisa, ha ragione di sacro - egli dice nell'enciclica *Immortale Dei* (1885) - o che tale sia per natura sua, ovvero per il fine al quale si riferisce, cade sotto la giurisdizione della Chiesa. Tutte le altre cose, poi, che appartengono all'ordine civile o politico, sono giustamente subordinate all'autorità civile, avendo Gesù Cristo espressamente comandato: rendasi a Cesare ciò che è di Cesare, e a Dio ciò che è di Dio. E i successori di Leone XIII non hanno mancato di riferirsi a

queste parole per riaffermarne l'immutabile validità.

Nei capitoli precedenti abbiamo altresì studiato i mezzi onde la Chiesa cattolica difese la propria sovranità spirituale, e s'è visto come, a differenza dei principi basilari di questa sovranità, tali mezzi possono mutare a seconda dei tempi e delle circostanze. Così, ad es., la dottrina ierocratica, e i mezzi onde fu imposta nell'età feudale, non potevano sopravvivere a questa. Nell'età moderna il Papato ha scelto altri metodi per difendere la propria indipendenza dallo Stato. Valga come esempio il confronto tra la prassi ierocratica medievale e l'atteggiamento dei Pontefici del secolo XIX verso Napoleone I o Casa Savoia. Nel nostro secolo, la codificazione del diritto canonico nel *Codex Juris Canonici*, divenuto esecutivo nel 1918, ha permesso un'ulteriore semplificazione della procedura. Infatti, entro lo schema generale del diritto canonico, il Codice prevede tutte le possibili offese che i rappresentanti del potere civile possono arrecare alla Chiesa e stabilisce le pene relative.

In molti casi le sanzioni colpiscono il trasgressore *ipso facto*, cioè come conseguenza automatica dell'offesa e senza che sia necessario un intervento particolare dell'autorità ecclesiastica. In tal modo, è possibile risolvere casi individuali di ribellione senza ricorrere a bolle, ma mediante una semplice dichiarazione della curia che definisce la posizione giuridica del caso nell'ambito delle disposizioni del codice. Abbiamo ricordato la dichiarazione curiale del 1949 riguardante la scomunica dei comunisti: in questo caso venne appunto applicata la nuova procedura per colpire un errore collettivo. Un altro esempio riguardante un numero più limitato di persone messi deliberatamente contro la Chiesa, in un determinato paese, risale al 1955 e può servire ad illustrare ulteriormente tale procedura.

Com'è noto, negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale, in Argentina si affermò la dittatura del generale Peron, sostenuto da un movimento sindacalista di tendenze totalitarie. Così, il partito peronista e le organizzazioni sindacali finirono per dare all'Argentina un regime totalitario. Dopo dieci anni, soltanto l'Azione Cattolica e la Chiesa godevano di una certa autonomia, onde l'urto fra queste e lo Stato non poteva tardare. Non diversamente che nell'Italia fascista e nella Germania nazista, questo scoppiò a causa delle associazioni di Azione Cattolica, accusate dal governo di attività sovversive. Seguirono gravi agitazioni che indussero il governo a prendere misure di polizia nei confronti di tali associazioni ed a rendere esecutiva una legislazione anticattolica provocatoria. Così, quando le agitazioni ebbero raggiunto la capitale, il governo ne attribuì la responsabilità alle autorità ecclesiastiche,

e, nel giugno del 1955 espulse dal paese il vescovo ausiliario che amministrava la diocesi di Buenos Aires. Ravvisata nell'atto un'offesa grave contro la Chiesa, la Congregazione Romana del Concistoro, consultato il codice di diritto canonico, pubblicò il 16 giugno dello stesso anno una severa dichiarazione in cui erano denunciate le infrazioni a tale diritto commesse dal governo argentino, ed indicate le sanzioni ecclesiastiche in cui esso era incorso.

I diritti della Chiesa - annuncia la dichiarazione - sono stati recentemente violati dalla Repubblica argentina; degli ecclesiastici sono stati perseguitati; ancora recentemente, non solo si sono poste le mani sul reverendissimo Emmanuel Tato, vescovo titolare di Aulon, vescovo ausiliare e vicario generale dell'archidiocesi di Buenos Aires, ma s'è osato impedirgli di esercitare la sua giurisdizione, fino ad espellerlo dalla repubblica argentina. Pertanto la Sacra Congregazione del Concistoro ammonisce quanti hanno perpetrato queste offese... che essi sono incorsi nella scomunica *latae sententiae*, che la Santa Sede sola ha il potere di irrogare in virtù dei canoni 2343 par. 3, 2334 n. 2, e 2209 parr. 1, 2, 3, del codice di diritto canonico, come pure nelle altre sanzioni contemplate nei sacri canoni giusta la natura delle offese recate. Nell'arroventato clima politico argentino, la scomunica ebbe l'effetto di scatenare le forze che da lungo tempo cospiravano contro il regime. L'esercito insorse e rovesciò il governo; Monsignor Tato ritornò a Buenos Aires e fu il presidente Perón a lasciare il paese.

Questo breve conflitto tra Chiesa e Stato fu il primo scoppiato in Argentina dal 1825, anno in cui essa raggiunse l'indipendenza, ed illustra molto bene i metodi che la Chiesa cattolica segue attualmente nei suoi conflitti contro gli Stati. Ma non meno significativo è il fatto che si trattasse del primo nella storia dell'Argentina. Infatti, la nostra rassegna di venti secoli di relazioni tra Chiesa e Stato potrebbe indurre il lettore a concepire queste come una costante contesa tra i due poteri, laddove, in realtà, come la Repubblica argentina dal 1825 al 1955, così tutti gli altri paesi cristiani hanno goduto, nel corso dei secoli testé passati in rassegna, di lunghi periodi di armonia e di collaborazione fra il potere spirituale e il temporale, i quali superano di gran lunga i periodi di tensione o di conflitto, e costituiscono la miglior soluzione del problema.

Se anzi tale soluzione potesse prevalere stabilmente, il problema dei rapporti fra Chiesa e Stato potrebbe dirsi risolto. Purtroppo, la natura umana, è tale da far disperare che ciò avvenga mai. Ciò nonostante, la storia del problema è lungi dall'intaccare la dignità del cristianesimo. Al contrario,

esso rappresenta anche sotto questo aspetto un fenomeno unico nella storia dell'umanità, che mai prima di esso, o fuori dal suo ambito, è esistita un'organizzazione religiosa capace di mantenersi indipendente dal potere secolare, e di mantenere attraverso i secoli e la propria sovranità in materia di fede, e una gerarchia autonoma, e un primato internazionale. Né al di fuori del cristianesimo fu mai possibile portare nel governo dell'umanità un equilibrio pari a quello consentito da tale indipendenza. Per una lunga serie di secoli la Chiesa e lo Stato sono riusciti a mantenersi in uno stato di equilibrio, evitando che uno dei due usurpasse i compiti dell'altro. Ciò, naturalmente, ha provocato molti urti, che costituiscono il lato più vistoso della storia, ma ad onta di ogni difficoltà, l'equilibrio ha sempre giovato ad entrambi i poteri non meno che ai rispettivi sudditi.

Non sempre la cristianità ha potuto godere, ne' trarre profitto dalla *libertas Ecclesiae*. Alcune Chiese cristiane hanno preso strade diverse, ma il corpo principale, la Chiesa cattolica apostolica romana, che conta oggi circa 500 milioni di fedeli, ha tenuto alta la bandiera della propria indipendenza guidando la barca di Pietro attraverso innumerevoli ostacoli. Così, di secolo in secolo essa è riuscita a piegare innumerevoli avversari che ne minacciavano la sovranità spirituale, ed oggi questa storia affascinante è giunta al suo acme.

La Chiesa, oggi, è chiamata ad affrontare l'avversario più temibile che abbia incontrato nella sua esistenza millenaria. Il socialismo aspira a conquistare il mondo, come già fece il cristianesimo duemila anni or sono. E la Chiesa è la sola forza morale capace di contrastarne l'avanzata, l'avversaria più radicale del socialismo e dei suoi disegni. Entrambi vogliono conquistare l'uomo, l'una per salvarlo, l'altro per annientarlo. La lotta è tra due principi fondamentali, ed è ancor lontana dalla sua conclusione, ma soltanto la Chiesa è animata da una fiducia eterna e indefettibile, che le viene dalle parole divine con cui fu fondata venti secoli or sono: Le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa. ▲