

IL PROFILO DELLO STORICO DELLA CHIESA (I) Prospettiva europea

ANTONIO ACERBI

Il mio compito è quello di presentare i tratti di una figura ideale, quella dello storico della Chiesa, attingendo alla riflessione teorica, ma anche alla mia esperienza ed a quella degli altri storici. La mia relazione, perciò, porterà inevitabilmente i tratti della soggettività, in un duplice senso: essa guarderà al soggetto che scrive storia, e nel fare ciò essa sarà condizionata dalla tradizione scientifica europea e dalla mia situazione personale.

Chi è, dunque, lo storico della Chiesa? Con una formula molto breve si può, a mio avviso, dire: egli è uno storico, niente di più e niente di meno che uno storico. Questo è quanto dire che la storia della Chiesa è una pura scienza storica, giacché la storia e lo storico non possono essere separati. Le due questioni —quale è la natura della storia della Chiesa e quale è lo statuto dello storico della Chiesa— si intrecciano e, quindi, io dovrò occuparmi anche della prima. Ciò anche perché attorno a chi pratica la storia della Chiesa come scienza puramente storica, aleggia talvolta un sospetto di laicismo, mentre l'idea che la storia della Chiesa sia una disciplina teologica manifesterebbe la *pietas* ecclesiale.

Hubert Jedin fra gli storici è stato il più autorevole sostenitore dell'idea che la storia della Chiesa non è una pura scienza storica¹. Essa è bensì una scienza storica per il suo metodo, che è quello della

1. Una serie di testi, in cui Jedin ha esposto la sua concezione, sono pubblicati in italiano in H. JEDIN, *Chiesa della fede, Chiesa della storia, Saggi scelti*, Brescia 1972. Si tratta di *Considerazioni sul compito dello storico della Chiesa*, *ibi*, pp. 18-33 (in origine, TThZ 61 [1952], pp. 65-78); *Storia della Chiesa come storia della salvezza*, *ibi*, pp. 35-40 (in origine, *Saeculum* 5 [1954], pp. 119-128); *La storia della Chiesa è teologia e storia*, *ibi*, pp. 51-65 (in origine, Milano 1968). Per gli anni successivi si veda *Introduzione alla storia della Chiesa*, in *Storia della Chiesa*, diretta da H. JEDIN, vol. I, *Le origini*, Milano 1976, pp. 3-13 (ediz. orig. 1972); *Storia della Chiesa come teologia e storia*, in *Communio* 8 (1979), pp. 5-14.

storia generale; ma essa è teologia, più esattamente è ecclesiologia storica, a causa del suo oggetto, che riceve dalla teologia: esso, infatti, è la Chiesa in quanto Chiesa, cioè realtà divina di salvezza, definibile, quindi, soltanto attraverso categorie teologiche². Ciò influisce sulla stessa conoscenza storica: infatti, «dal concetto di Chiesa dipendono l'intelligenza e l'interpretazione della storia ecclesiastica»³. Jedin, difatti, distingue due piani: quello della ricostruzione cronologica dei fatti dipende dalle fonti; su questo piano lo storico della Chiesa può dire soltanto ciò che è in grado di documentare in maniera attendibile, e non vi è, quindi, differenza fra lo storico credente e quello non credente. Ma connettere causalmente i dati storici ed emettere giudizi su di essi, è una operazione che coinvolge il punto di vista personale dello storico, religioso o filosofico che esso sia, sostiene Jedin, «che egli non può trarre dai fatti della storia, ma introduce in essi»⁴. «Solo in quest'ultima fase —scrive Jedin— quella della sintesi, diventa visibile la differenza fra lo storico della Chiesa credente e il non credente e fra il cattolico e il protestante»⁵. Ma, dal momento che la storia della Chiesa ha per oggetto la Chiesa in quanto Chiesa, la cui vicenda storica «trae origine dalla cooperazione del fattore divino e umano nel tempo e nello spazio»⁶ e «deve partire dall'umano, dalla Chiesa visibile, per cercare in essa il divino»⁷, lo storico della Chiesa, come storico, se non vuole escludersi da una conoscenza profonda delle cause che hanno operato nelle vicende della comunità cristiana, deve ricorrere alla comprensione offerta dalla fede. Infatti, «nel suo insieme, la storia della Chiesa può

2. Cf. *Introduzione alla storia della Chiesa*, p. 3. Per Jedin quel che lo storico riceve dalla teologia sono soltanto gli elementi «sui quali riposa l'identità sostanziale della Chiesa, vale a dire la sua continuità nel mutamento delle forme esteriori in cui si manifesta» (*ibidem*). Essi riguardano la sua origine divina, l'ordinamento gerarchico e sacramentale, l'assistenza dello Spirito Santo e il fine escatologico. Tutto questo, secondo Jedin, non limita l'accertamento empirico-storico delle manifestazioni di vita della Chiesa sulla base delle fonti storiche.

3. *Introduzione alla storia della Chiesa*, p. 4.

4. Cf. *La storia della Chiesa è teologia e storia*, p. 57. In *Introduzione alla storia della Chiesa*, p. 6, Jedin corregge un po' il tiro: le premesse e i criteri di valutazione, egli scrive, «non possono essere desunti dalla storia stessa, ma (...) non possono neanche esserle estranei» (la sottolineatura è mia). Jedin probabilmente ha avvertito che la totale eterogeneità dei criteri di interpretazione sostenuta nel primo scritto qui citato, prestava il fianco alla critica. Ma l'accenno alla non estraneità di tali criteri all'analisi storica è isolato e non è coerente con il contesto.

5. *La storia della Chiesa è teologia e storia*, p. 58.

6. *Introduzione alla storia della Chiesa*, p. 4.

7. Il testo completo dice: «La storia della Chiesa (...) presenta nell'umano il divino. Essa deve dunque partire dall'umano, dalla Chiesa visibile per cercare in essa il divino» (*La storia della Chiesa è teologia e storia*, p. 54).

venir compresa soltanto sotto il punto di vista della 'storia della salvezza' e il suo significato ultimo può venir afferrato soltanto dalla fede»⁸.

All'obiezione che lo storico credente sarebbe condizionato dalla sua concezione ecclesiologica, Jedin risponde tranquillamente: «non esiste nessuna scienza, soprattutto nessuna scienza storica, senza presupposti. Lo storico della Chiesa, il quale sia protestante, e quello marxista ancor più, portano con sé dei presupposti, così come noi. In questo noi non ci distinguiamo da essi»⁹.

La conclusione è che esistono due approcci alla storia della Chiesa: quella che consente di cogliere la vera realtà dell'oggetto che studia, e quello che resta alla periferia dell'oggetto e, se non lo deforma, certamente non ne coglie la verità profonda. Di qui allora due scienze, la storia della Chiesa, da un lato, e la storia del cristianesimo o la storia religiosa, dall'altro. Il cardinal Giacomo Biffi ha formulato questa conseguenza con grande nettezza: «La storia della Chiesa, pur avendo il metodo e lo statuto che sono comuni a tutte le materie storiche, appartiene però alle discipline teologiche (...) Questo comporta nello storico della Chiesa la necessaria presenza di un principio conoscitivo adeguato, che è dato dalla fede (...) Il che non significa che gli studi dello storico della Chiesa non credente siano inutili e sempre fuorvianti. Al contrario, possono risultare preziosi, ma più come premessa alla conoscenza storica, che come conoscenza storica vera e propria»¹⁰. Insomma, concludo io, solo lo storico credente o, meglio, lo storico che nei suoi giudizi combina analisi storica e precomprensione teologica merita a pieno titolo il nome di storico, mentre gli altri sono inevitabilmente soggetti a una «deminutio capitis».

Per entrare nella discussione, mi sembra opportuno chiarire subito che Jedin non sostiene che la storia della Chiesa sia una disciplina formalmente teologica, anzi egli lo nega. La storia della Chiesa ha per oggetto tutta la vita passata della comunità cristiana *in quanto documentabile e documentata*. Anche i fenomeni più spirituali ed intimi, anche le più alte ascensioni mistiche sono documentabili e, se sono documentate, entrano nel campo della scienza storica¹¹. Ciò che non è

8. *Introduzione alla storia della Chiesa*, p. 7.

9. *La storia della Chiesa è teologia e storia*, p. 58.

10. G. BIFFI, *Saluto*, in *Chiese italiane e Concilio. Esperienze pastorali nella chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*, a cura di G. Alberigo, Genova 1988, p. 12.

11. Secondo Giuseppe Alberigo, la ricerca storica non è ancora in grado di lumeggiare aspetti importanti della realtà cristiana. Egli scrive: È indispensabile rendersi conto che il cristianesimo come oggetto di conoscenza storica pone problemi specifici. Si tratta della dimensione spirituale e interiore della fede, del fattore meta-naturale di aspetti

documentabile è l'operazione divina. Per questo la storia non può avere per oggetto né la grazia né il giudizio di Dio. Questo non significa che l'operazione divina non sia conoscibile: esso lo è *in quanto è rivelata e solo per quanto è rivelata*. Questo è l'oggetto formale di quella conoscenza critica della fede che è la teologia. *Documentazione e rivelazione* sono i due criteri fondamentali, che danno origine a due metodi diversi, quello storico e quello teologico. Gli stessi testi sono considerati come documenti o come fonti della rivelazione a seconda che siano assunti nell'una o nell'altra scienza.

L'operazione divina non è limitata ad alcuni fatti o settori di vita della Chiesa; essa investe tutta l'esistenza ecclesiale, niente escluso; perciò oggetto della teologia non è una parte, ma tutta la realtà vivente della Chiesa (tenendo conto che la rivelazione per certi atti manifesta una relazione escatologicamente garantita fra l'atto umano e l'operazione divina, e per altri atti manifesta solo una relazione generale, non determinabile specificamente). In ogni caso, una scienza merita la qualificazione di teologica solo quando ha per oggetto l'operazione divina presente nell'azione umana in quanto rivelata, cioè il «mistero» divino. Ora, la storia della Chiesa, per ammissione degli stessi studiosi che ne sostengono la natura teologica, non può avanzare affermazioni sul «mistero» divino, e non è, quindi, una scienza teologica in senso formale, ma, caso mai, solo in senso analogico.

Jedin, infatti, sostiene che la storia della Chiesa è teologia non perché si occupi direttamente del «mistero», ma perché essa ha il compito di «giungere attraverso il divenire all'essenza della Chiesa»¹², il che vuol dire attingere solo indirettamente, cioè attraverso le sue manifestazioni storiche, la realtà rivelata. Con ciò egli ritiene possibile salva-

centrali dell'esperienza cristiana, dall'incarnazione del Figlio di Dio ai sacramenti, dalla preghiera alla santità, dal peccato alla salvezza. Occorre riconoscere lealmente che, allo stato attuale di sviluppo, la nostra conoscenza storica è piuttosto in grado di sfiorare che di comprendere adeguatamente tutto ciò. Il nostro bagaglio metodologico è ancora insufficiente e rozzo rispetto a tutto ciò» (*Conoscenza storica e teologia*, in *Röm. Quartalschrift* 80 [1985], p. 217; lo stesso in *Méthodologie de l'histoire de l'Église en Europe*, *RHE* 81 [1986], p. 414).

Ma davvero si può pensare che un raffinamento del metodo storico possa condurre alla comprensione del mistero dell'Incarnazione e di quello della salvezza? E davvero si può dire che temi come la fede, i sacramenti, la preghiera, la santità, per quanto sono empiricamente verificabili, non siano già oggetto di conoscenza storica? Vi è un solo limite a questa conoscenza: è escluso da essa ciò che non è documentabile o non è documentato. Si possono ammettere campi del reale, che non sono assoggettabili a questo principio; ma la loro conoscenza è affidata a strumenti che non sono quelli della storia.

12. Cf. *Considerazioni sul compito dello storico della Chiesa*, p. 21.

re sia la storicità della disciplina sia la specificità irriducibile del soggetto ecclesiale.

Ora, con il rispetto dovuto ad una grande figura di storico come Jedin, e agli altri storici che, prima e dopo di lui, han condiviso la sua tesi, questa combinazione di elementi storici e di elementi teologici non mi sembra né accettabile secondo una corretta metodologia storica né fruttuosa per il cammino della scienza storica.

Un punto cruciale: ricerca storica e presupposti teorici

Alla radice dell'idea che la storia della Chiesa riceva il suo oggetto dalla teologia sta la separazione fra la determinazione dell'oggetto formale di una scienza e il metodo di tale scienza. In realtà, nelle scienze moderne oggetto formale e metodo sono strettamente relativi l'uno all'altro: «ogni disciplina scientifica, nella misura in cui esiste, *costruisce* il suo oggetto, oppure non esiste»¹³. Ciò è quanto dire che con il metodo storico si può indagare soltanto un oggetto che è storicamente determinato. Altre possibili determinazioni dell'oggetto, che dipendono da altri metodi scientifici, sono al di là dell'orizzonte, che il metodo storico delimita.

Questo vale per ogni ricerca storica. Se si vuole studiare il movimento operaio, non è necessario accordarsi prima su che cosa è il marxismo. Uno storico che pensa che il marxismo è solo l'ideologia del proletariato europeo del XIX secolo e uno storico che ritiene, invece, che esso rappresenti la verità sociale, possono benissimo accordarsi nel delimitare il campo dei fenomeni che si raggruppano sotto il nome di movimento operaio. Così lo storico della Chiesa non è obbligato a determinare *a priori* quel che è l'essenza teologica della Chiesa, per poter delimitare il campo della propria indagine. Se la storia della Chiesa è la conoscenza del passato della Chiesa in quanto lo consentono i documenti, il suo oggetto è il gruppo sociale formato da uomini che sono consapevoli del legame (ideale, affettivo, giuridico, pratico) che li stringe fra di loro e che li identifica socialmente, perché tutti aderiscono ad una medesima tradizione, e di questa consapevolezza hanno lasciato le vestigia nella storia.

13. P.-H. POIRIER, *De l'histoire de l'Église en Faculté de théologie*, in *Laval Théol. et Phil.* 47 (1991), p. 409.

Ma, si dirà da qualcuno, lo storico che ritiene che il marxismo è una ideologia e lo storico che lo accetta come verità, divergeranno alla fine nei loro giudizi. Si tocca qui il secondo punto critico, cioè l'idea che i giudizi storici non dipendano solo dall'analisi storica e che, di conseguenza, i presupposti teologici debbano essere introdotti in seno ad essi.

Ciò corrisponde ad una esigenza condivisa da molti. La massa delle testimonianze, si fa notare, è priva di senso se non viene inquadrata in una cornice teorica, conosciuta in modo previo e indipendente dai fatti storici; è questa cornice che dà un significato all'inestricabile groviglio del passato. Lo storico, si continua, ne sia consapevole o no, non può fare a meno di essere influenzato dalla presenza di schemi generali, quando seleziona i fatti, evidenzia relazioni, cerca significati. E allora è meglio essere consapevoli della propria dipendenza che essere mossi da scelte inconscie.

Fra i teorici della storia nessuno può rivaleggiare per influenza con i marxisti, che affermano di possedere l'unica teoria della storia basata sullo studio empirico dei problemi storici. Ma niente più della storiografia marxista mostra il rischio connesso con la pretesa di possedere una teoria esplicativa dell'insieme dei fenomeni sociali. Una teoria formulata per mezzo di *Idealtypus* —feudalesimo, capitalismo, borghesia, proletariato, socialismo...— che si è dimostrata utile per spiegare un complesso di fenomeni legati alla rivoluzione industriale europea del XIX secolo, mostra un calo vistoso della sua aderenza al reale e della sua capacità euristica, quando la si applica a settori della realtà lontani da quello originario, in considerazione del quale essa è stata formulata. Il marxismo pretende di mettere i suoi seguaci in possesso di una teoria, che offre la verità sul senso della storia e sul suo processo di realizzazione. Così la ricostruzione storica è preceduta logicamente dalla enunciazione teorica: non si riesce a vedere altro al di fuori di quanto permette la teoria e si dà il nome di storia ad una immagine ottenuta in funzione della dottrina¹⁴.

Lo storico, invece, non deve avere preconcetti su ciò che il passato sia potuto essere. Per lui bisogna dimostrare e non già postulare l'esistenza di una struttura ideale unitaria, di un tutto omogeneo, di

14. Per una recente critica della storiografia marxista, a cui la *verve* polemica non toglie la sostanziale verità, cf. G. R. ELTON, *Ritorno alla storia*, Milano 1994, pp. 23-27. Si tratta della traduzione di *Return to Essentials. Some Reflections on the present State of historical Study*, Cambridge 1991.

uno sviluppo coerente. L'unità costituisce un problema, non un principio da cui si possa prendere le mosse.

L'alternativa alle teorie globali non sta nell'erudizione, ma in schemi interpretativi particolari, derivati dall'analisi ed applicabili a casi specifici. Queste schematizzazioni, pur non universali, offrono una visione razionale del singolo fatto o periodo storico e possono allargarsi a casi sufficientemente simili o, per opposizione, far intuire schemi interpretativi diversi, quando i dati analizzati sono diversi. Nessuna parcellizzazione, dunque, ma neanche schemi prestabiliti, che si impongono ad una ricerca solo apparentemente destinata a verificarne la validità. Si noti bene, lo storico non parte mai dalla semplice ricognizione dei dati: il punto di partenza è una ipotesi, cioè uno schema interpretativo ricavato da casi analoghi e, in genere, proposto da altri storici; ma il progresso della ricerca consiste proprio nel fatto di abbandonare l'ipotesi iniziale o, perlomeno, di rivederla in modo da costruire uno schema interpretativo adeguato ai risultati dell'analisi.

Non intendo affatto porre sullo stesso piano la filosofia della storia marxista e il ricorso all'ecclesiologia cattolica, anche se Jedin si spinge fino a dire che, quanto all'esistenza di presupposti, non vi è differenza fra uno storico cattolico ed uno marxista. Per tacere d'altro, l'ecclesiologia, in mano allo storico della Chiesa, non serve per ordinare i fatti secondo uno schema aprioristico. Lo scopo è ben diverso: per Jedin, la storia della Chiesa deve «presentare nell'umano il divino», «partire dall'umano per cercare il divino», «giungere attraverso il divenire all'essenza della Chiesa»¹⁵. In queste affermazioni si rivela l'interesse centrale di chi, come Jedin, sostiene la natura teologica della storia della Chiesa.

Questi studiosi ammettono la possibilità di un approccio puramente storico all'evento cristiano, dandogli il nome di storia del cristianesimo o di storia religiosa; ma vogliono riservare un ambito della ricerca storica, quello che riguarda la Chiesa cattolica, a una scienza

15. Lo scopo ultimo della narrazione storica è «di mostrare nel mutevole ciò che non muta, nel transitorio ciò che rimane, per giungere attraverso il divenire all'essenza della Chiesa» (*Considerazioni sul compito dello storico della Chiesa*, p. 21). Per le altre due formule cf. *La storia della Chiesa è teologia e storia*, p. 54).

Da queste formule traspare chiaramente che Jedin non intende proporre l'idea teologica della Chiesa come uno schema aprioristico, da ritrovare nei fatti. La sua intenzione è, invece, quella di salvare una percepibilità almeno minimale della trascendenza. «La causalità storica —egli scrive— deve ammettere l'intervento e il concorso di fattori trascendenti; la possibilità di fenomeni straordinari (per es. fenomeni mistici, come anche miracoli) non va esclusa *a priori*» (*Introduzione alla storia della Chiesa*, p. 6).

speciale, posta sotto l'egida della teologia. Ciò dipende dal fatto che, considerata teologicamente, la Chiesa cattolica (e solo essa) è il «sacramentum salutis»; la ricerca storica deve, quindi, mostrare che nel volgere dei secoli la Chiesa cattolica ha adempiuto fedelmente la missione ricevuta da Cristo ed ha manifestato, sia pure in mezzo a contraddizioni e a colpe, il mistero di Dio. Insomma, la ragione per isolare la storia della Chiesa cattolica e sottoporla alla guida della teologia, è una ragione puramente teologica: la Chiesa cattolica è la vera chiesa di Cristo e la ricerca storica deve mostrare nei fatti questa verità e difenderla del tentativo di ridurre la sua storia a quella di una componente, sia pure degna e altamente spirituale, della più vasta società umana.

Il proposito è legittimo. Ma non era forse questa l'intenzione di una disciplina che ha signoreggiato a lungo gli spiriti dei credenti, cioè l'apologetica?

Applicato alla ricerca storica, il proposito di mostrare come di fatto nella Chiesa il divino si sia manifestato attraverso l'umano, comporta la distinzione fra il *come* e il *senso* degli avvenimenti: il primo è affidato ai criteri della scienza storica, il secondo al giudizio del teologo. Ma nella ricerca storica non si può stabilire *ab externo* il rapporto fra il *come* e il *senso*: questo deve emergere dall'analisi storica e non può essere assunto in via previa da un'altra scienza.

Verificare nei fatti un'affermazione teologica è una esigenza legittima per il teologo, ma non è una esigenza storica. Lo storico non deve verificare alcuna verità precostituita. Ad esempio, l'idea dello sviluppo organico è adatta, magari, a risolvere difficoltà teologiche, ma non può essere assunta pregiudizialmente dalla ricerca storica, quando essa si applica a ricostruire le vicende di una dottrina o di una istituzione. O si dovrebbe proporre allo storico di presupporre la definizione del primato papale compiuta del Vaticano I, se vuole lumeggiare storicamente i rapporti fra le chiese nel primo millennio?

In contrario abbiamo un buon esempio proprio nell'opera di Jedin. Egli era convinto che nel superamento della grande crisi attraversata dalla Chiesa cattolica nel XVI secolo, non avessero operato solo fattori umani. Ma questa sua convinzione è stata incorporata nei suoi giudizi sul concilio di Trento e ne ha determinato il tenore? A me sembra francamente di no. Jedin, anche se non ha nascosto le sue simpatie e le sue propensioni, non ha introdotto surrettiziamente alcun schema o presupposto teologico nella sua ricerca, ed in questo si è mostrato vero e grande storico, al di là delle sue teorie storiografiche (mentre capita che storici della Chiesa, che si battono per la natura pu-

ramente storica della loro disciplina, accolgano nella loro opera certi pregiudizi teologici).

Scienza storica e interessi dello storico

Ma lo storico cattolico non ha forse diritto ad avere il suo punto di vista? Oggi siamo ben consapevoli che non esiste una storia priva di presupposti. Su questo problema Henri-Irénée Marrou, nel suo libro *De la connaissance historique*, pubblicato a Parigi nel 1954, ha scritto pagine che a distanza di quarantanni possono offrire ancora un punto di riferimento.

La riflessione del grande storico della cultura cristiana prende l'avvio dal riconoscimento che la ricerca storica non è mossa dall'esistenza dei documenti, ma da una domanda, che lo spirito dello storico rivolge al passato, e l'opera storica è la risposta, verificata sui documenti, a tale domanda iniziale. Ora, la domanda nasce dal profondo dell'essere dello storico, da ciò che si chiama l'esistenziale dell'uomo che si accinge a fare opera di storia, e da quello dei suoi contemporanei. Innanzitutto dalla cultura dello storico. Sappiamo bene come le scienze umane abbiano allargato lo spettro degli interessi e ci mettano in grado di porre oggi certe questioni, che erano insospettabili per i nostri vecchi. Ma, poi, anche dal vissuto dello storico, dalle sue opzioni politiche, dalla sua sensibilità etica, dalla sua collocazione sociale, dall'appartenenza ad una nazione, dalla sua età (la giovinezza, la maturità, la vecchiaia) e, ultima ma non ultima, dalla sua esperienza religiosa e dal suo atteggiamento verso il mondo della religione.

In poche parole, lo storico è un uomo e la caratteristica della conoscenza umana è la prospettiva. Solo Dio ha una conoscenza non prospettica ma assoluta; l'uomo può conoscere una realtà secondo quanto se ne può conoscere da quel punto di vista che egli, più o meno liberamente, più o meno consapevolmente, assume. Nel piccolo specchio dello storico, quindi, si riflette una conoscenza soltanto parziale, limitata e soprattutto orientata dall'interesse fondamentale, che ha mosso la sua ricerca.

La conclusione che mi interessa tirare è, dunque, che escludere che la storia della Chiesa sia una scienza teologica, non significa escludere la significatività della prospettiva di fede per l'opera dello storico. Costui, se è credente, non può fare *epoché* della sua fede, perché non può fare *epoché* della propria intelligenza del reale. Per lui prescindere dalla fede significherebbe collocarsi nel vuoto. La fede offre la prospet-

tiva da cui sporgersi verso il passato e l'esigenza di non prescindere dalla propria condizione di credente non è in sé e per sé una insidia alla purezza della ricerca, ma corrisponde allo statuto della scienza storica, che non è quello fissato dalla filosofia positivista, ma integra necessariamente nella ricerca del passato la dimensione esistenziale dello storico¹⁶.

Legittima, dunque, la prospettiva di fede, ma non unica: vi sono altre prospettive, parimenti legittime, in quanto tutte corrispondono alla situazione vitale dello storico. Questo non vuol dire che esse siano tutte egualmente feconde. Storico più capace di un'epoca, di una personalità, di un problema sarà chi, per la sua struttura mentale, si mostrerà più disposto a captare la lunghezza d'onda propria della realtà studiata. Egli, nel limite del suo sistema di pensiero, saprà porre il problema storico nel modo più ampio e più capace di sviluppi, e saprà vedere quale domanda importa veramente rivolgere al passato. Ora, come la storia dell'arte, per essere ben fatta, esige una sensibilità estetica, così quella della Chiesa suppone che si abbia per lo meno un'idea di ciò che è il fenomeno religioso e il senso dei valori cristiani. Ma sulla base di questa esigenza minima, spiriti molto diversi tra di loro possono accostarsi al passato della Chiesa. Non si può privilegiare in linea di principio una prospettiva ed affidare solo ad essa la bontà dei risultati. Bisogna in ogni caso valutare il frutto della ricerca. Può essere che un non credente o un «malcroyant» abbia ricchezza interiore e doti spirituali che gli consentono di entrare in simpatia con alcuni aspetti della storia della Chiesa e di aprire prospettive nuove nella ricerca, magari fino allora insospettate. E può succedere che in uno spirito angusto la prospettiva di fede generi ristrettezza e povertà di conoscenza storica.

Non si può tacere, infatti, che la prospettiva di fede è anche rischiosa. «Tutte le forme di credenza religiosa —ha scritto Elton— minacciano l'autonomia intellettuale dello storico e la sua capacità di indagare la realtà del passato. Se tiene alla sua integrità, lo storico deve

16. Per sostenere che la storia della Chiesa è una disciplina teologica Marcel Chapin adduce come caso esemplare la discussione sul martirio di san Pietro a Roma e conclude che uno storico cattolico sarà portato a valorizzare il cumulo di indizi che attestano tale evento (cf. *Introduzione alla storia della Chiesa*, Casale Monferrato 1994, pp. 94-100). L'argomentazione non fa una grinza, ma non prova certo l'assunto inteso dall'autore. Essa prova soltanto che il punto di vista personale dello storico gioca un ruolo nella formazione dei suoi giudizi, una verità ammessa da tutti e difficilmente contestabile. Ma da ciò a sostenere che la storia della Chiesa è condizionata dalle affermazioni basilari della ecclesiologia cattolica, il passo è lungo.

essere uno scettico di professione, uno studioso che non accetta nulla solo perché lo suggerisce una fede. Se appartiene, come spesso accade, a una vera religione, si trova in una situazione particolarmente rischiosa e deve stare particolarmente in guardia»¹⁷.

Lo scetticismo, sia pure metodico, di Elton è inaccettabile e il suo sospetto verso lo storico credente è esagerato. Ma i rischi ci sono, e il maggiore di essi è l'apologetismo. Per lo storico l'impegno deve essere quello di prendere coscienza del fondamentale atto di passione, legato al proprio impegno esistenziale, e quindi dei presupposti e dei preconcetti che esso comporta, per sorvegliarsi e non essere, nei limiti del possibile, vittima di se stesso, e per porsi, placando le passioni alimentate dal suo impegno personale, nelle condizioni migliori per comprendere. Altrettanto e, forse, ancor più utile è il dialogo con gli storici di ispirazione diversa dalla sua. Al progresso della scienza storica non nuoce che una critica aspra e talora ingiusta scuota una simpatia pronta a scivolare nella facilità. Lo storico credente dovrà, perciò, tenere in attesa considerazione i giudizi dei suoi colleghi non credenti, anche e, direi, soprattutto quando essi sono irritanti.

Le Chances dello storico credente

La prospettiva di fede, naturalmente, non è solo rischiosa; essa stimola anche delle potenzialità, che sta allo storico tradurre in ricchezza. La prima di esse è la spinta a superare ogni riduzionismo metodologico.

La scuola positivista ha fissato in termini rigorosi i criteri di valutazione dei documenti ed ha proposto una moralità, basata sull'esattezza, la prudenza, l'attitudine critica, la serietà. Sono valori che anche oggi ogni storico deve accettare di buon grado, insieme alla tecnica della ricerca storica lasciata in eredità dei positivisti. Ma nessuno oggi può accettare il rigido obiettivismo, che avrebbe voluto ridurre l'attività dello storico ad uno sguardo indifferente. Molto meno pacifico è, invece, il giudizio sui tentativi di fornire una spiegazione esauriente del passato della Chiesa mediante schemi presi a prestito dalla sociologia. Per la sua sensibilità personale, lo storico credente sarà avvertito contro ogni rischio di riduzionismo sociologico, richiamerà l'esigenza che un certo metodo non condizioni pregiudizialmente, a causa dei suoi presupposti

17. G. R. ELTON, *Ritorno alla storia*, Milano 1994, pp. 34-35.

filosofici, l'ampiezza del campo di indagine, e si impegnerà a porre in luce la specificità dell'esperienza cristiana, per quanto essa è storicamente percepibile. Infatti, chi sostiene la natura teologica della storia della Chiesa, sente l'esigenza che questa disciplina non si diluisca nella storia sociale, finendo per annullare anche la specifica consistenza di quel soggetto storico, che è la Chiesa. Ma la proposta di giustapporre il piano dell'accertamento dei fatti, positivisticamente inteso, e il piano dei giudizi, governato dalla ecclesiologia dello storico, lo abbiamo visto, non è soddisfacente. Lo storico, a mio avviso, potrà, invece, tendere a superare il riduzionismo sociologico, che egli incontra nel suo ambiente scientifico, attraverso un metodo storico comprensivo, che mostri nella storia della Chiesa l'esistenza di un «al di là» (inteso empiricamente, non metafisicamente), che si sottrae agli schemi sociologici e che, però, è storicamente percepibile. Egli non costruirà così una storia della Chiesa «cattolica», destinata costitutivamente ad opporsi ad un'altra storia, governata da principi antiteologici, ma entrerà in quella dialettica delle opinioni, di cui la scienza vive ed in cui nessuno ha l'ultima parola, e soprattutto non la devono avere né le mode intellettuali né i pregiudizi di parte¹⁸.

Lo storico credente sarà anche facilitato nel percepire l'unità della esperienza della Chiesa, cioè come tutto circoli e si unifichi in una continuità vitale, che è la sostanza della tradizione, pure dando il posto dovuto alle discontinuità e alle rotture. Egli sarà facilitato anche nel considerare con equilibrio gli aspetti generali e gli aspetti particolari, senza far prevalere questi ultimi sui primi, non considerando, per così dire, i rivoli più che il grande fiume. Egli sarà spinto a presentare la dimensione universale della Chiesa, in senso non solo geografico ma anche spirituale. Tutto questo non garantisce la qualità della sua opera di storico; per questo serve, come per ogni altro storico, la competenza. Anzi, lo storico della Chiesa dovrebbe possedere competenze tanto ampie e sviluppate che gli consentano di muoversi a suo agio in duemila anni di storia, se non vuole essere uno storico dimezzato, che parla di una realtà di cui o non conosce le origini o non conosce gli sviluppi.

18. A mio avviso, sul piano della scienza storica non vi è reale differenza fra storia della Chiesa e storia del cristianesimo. L'opposizione tra di esse nasce solo da un interesse teologico, operante su entrambi i lati, cioè sia in chi svaluta l'idea di storia del cristianesimo a favore dell'idea di storia della Chiesa, sia in chi, al contrario, svaluta questa seconda a favore della prima.

La storia religiosa è, invece, realmente distinta dalla storia della Chiesa, perché il suo oggetto abbraccia tutto ciò che può essere ricondotto all'idea di religione e di esperienza religiosa, ed anzi si deve estendere anche al loro contrario, cioè all'irreligione e all'empietà.

Infine, lo storico credente penserà di assolvere una funzione anche allo interno della sua comunità di fede. È merito della storia insegnare a capire la complessità del reale —niente è semplice nella vita della Chiesa— ed a capire quanto di relativo vi è nell'esperienza cristiana —il che è anche un modo di percepire l'immutabilità di ciò che è immutabile. La storia anche ci libera dagli impedimenti e dai limiti che la nostra posizione nel corso del tempo —in un certo luogo, in una certa chiesa, in una certa cultura— impone alla nostra esperienza e, perciò, essa diventa in qualche modo uno strumento di libertà. La conoscenza storica, cioè, dà una consapevolezza delle possibilità aperte al pensiero e all'azione più vasta e profonda di quella che un singolo o un gruppo sociale potrebbe trarre dalla propria esperienza, che è sempre limitata e talora è distorta. Ciò di cui noi abbiamo bisogno è una esperienza più ampia, sulla quale misurare i limiti della nostra. Questa esperienza può essere fornita dallo storico, che presenta il passato in tutta la sua varietà e diversità del presente. Lo storico, naturalmente, non deve ricostruire il passato per soddisfare i bisogni del suo tempo; se si vuole trarre qualche insegnamento utile per l'uomo e la sua condizione religiosa, occorre comprendere il passato per se stesso, non condizionato dalle preferenze del presente. La c. d. lezione del passato non dà, quindi, ricette per l'azione, ma ci insegna a pensare con più profondità e con più completezza circa le nostre attuali possibilità.

Con ciò la ricerca storica può assumere un ruolo critico anche nei confronti della teologia¹⁹. Su questo punto bisogna intendersi bene. Nel XIX secolo era riconosciuto allo storico il compito di stabilire le caratteristiche essenziali di una identità nazionale (frontiere storiche, nemico ereditario, missione tradizionale...), e lo storico era tentato talvolta di fare ciò anche per la Chiesa, assumendo che era suo compito dire, ad esempio, quale fosse l'essenza del cristianesimo o se Gesù di Nazaret era Dio oppure no. Era un peccato di eccesso, a cui la teologia reagì rivendicando a sé la competenza sulla intelligenza critica della fede. Di qui un rapporto conflittuale, le cui vicende sono troppo note perché occorra richiamarle qui. Ma oggi è possibile tracciare una linea di separazione non ostile fra le due scienze. La storia, come qualsiasi

19. Va da sé che fra le competenze richieste allo storico della Chiesa una è particolarmente importante, ed è la conoscenza della teologia. Lo storico deve saper dominare il linguaggio, i problemi, l'evoluzione del pensiero teologico. A tutti è certamente capitato di imbattersi in libri che trattano problemi di storia della Chiesa senza la necessaria conoscenza tecnica della teologia: stravolgimenti di testi, incomprendimento di avvenimenti e di personaggi, nel migliore dei casi superficialità.

scienza, si snaturerebbe se subisse correzioni «ab extrinseco». Non si può, quindi, attribuire alla teologia un diritto di verifica sui risultati della ricerca storica. Lo stesso si deve dire per la storia nei confronti della teologia: la storia, cioè, non è una istanza critica verso le affermazioni della scienza teologica. Questa, in quanto intelligenza critica della fede, ha propri ed autonomi criteri veritativi e reca in se stessa il principio della autocritica.

Di conseguenza, l'unica richiesta che il teologo può fare allo storico è che costui applichi rigorosamente il metodo storico (del che il giudizio ultimo è, naturalmente, riservato agli storici, come della corretta applicazione del metodo teologico sono ultimamente giudici i teologi). Quanto allo storico, l'unica richiesta che può rivolgere al teologo è che costui se ritiene di dover porre in relazione fra loro certe idee teologiche e certi fatti storici, tenga nel debito conto i risultati della ricerca storica. Nessuno dei due è chiamato a soccorrere l'altro, fornendo i supplementi necessari a colmare le sue insufficienze. Ma siccome sia la scienza storica sia la scienza teologica sono limitate e sempre inadeguate al loro oggetto —che è il passato umano, per l'una, e la fede cristiana per l'altra— l'attenzione del teologo (e, rispettivamente, dello storico) alle domande poste e alle risposte date dallo storico (e, rispettivamente, dal teologo), sono uno stimolo per prendere coscienza sia dei limiti e delle manchevolezze sia delle possibilità di sviluppo presenti in un dato momento nella propria disciplina. Potremmo dire che la storia è, in questo senso, una istanza critica della cattiva teologia, e la teologia lo è della cattiva storia. Il rapporto normale dovrebbe, quindi, essere quello di un costante dialogo, rispettoso delle specifiche competenze dell'altro, ma attento alle interpellazioni che provengono da lui.

Termino con questo il mio discorso. Sono consapevole di aver detto cose discutibili —ma anche questo fa parte dello statuto dello storico— e sono, perciò, ben disposto a porle in discussione con voi.

Antonio Acerbi
Università Cattolica del Sacro Cuore
Dipartimento di Scienze Religiose
Largo Gemelli, 1
I-20123 Milano