

Quaderni laici

supplemento, ottobre 2010

Tra due Italie

Saggio di Piero Bellini

Dibattito: Stefano Sicardi, Vittorio Villa

Quaderni laici

Rivista semestrale

pubblicata dal Centro di Documentazione, Ricerca e Studi sulla Cultura Laica
"Piero Calamandrei" – Onlus
in collaborazione con la Consulta Torinese per la Laicità delle Istituzioni

Direttore responsabile:

Federico Calcagno

Comitato di redazione:

Alfonso Di Giovine, Tullio Monti, Palmira Naydenova, Jean Jacques Peyronel,
Edda Saccomani, Paolo Sales, Massimo L. Salvadori, Carlo Augusto Viano

Corrispondenza:

Rivista Quaderni laici - via San Massimo 7, 10123 Torino - tel. e fax: 011 815.42.83
redazione@centrostudicalamandrei.it - www.centrostudicalamandrei.it

Abbonamenti:

Italia ordinario € 25,00

Italia sostenitore € 50,00

Esteri ordinario € 35,00

Esteri sostenitore € 60,00

Il mezzo di pagamento preferibile è il conto corrente postale.

Conto corrente postale: n. 1063627 intestato a Centro di Documentazione, Ricerca e Studi
sulla Cultura Laica "Piero Calamandrei" - Onlus

Conto corrente bancario: Centro di Documentazione, Ricerca e Studi sulla Cultura Laica
"Piero Calamandrei" - Onlus

IBAN IT32I0760101000000001063627

Gli invii tramite banca devono essere al netto di spese bancarie.

La fattura viene rilasciata a chi ne faccia richiesta.

I dati personali forniti verranno utilizzati unicamente per le operazioni di controllo e spedizione
della Rivista in conformità alla Legge 675/96. Si garantisce la massima riservatezza dei dati
forniti.

AI SENSI DEGLI ARTT. 3, 4, 5 DELLA LEGGE 08-02-1948, N. 46, ISCRITTO NEL REGISTRO DEI GIORNALI
E PERIODICI AL N. 28 PER DISPOSIZIONE DEL PRESIDENTE DEL TRIBUNALE DI TORINO IN DATA 03/03/09.

Responsabile ai termini di legge: Federico Calcagno

© Claudiana srl, 2010

via San Pio V, 15 - 10125 Torino - tel. 011 668.98.04 - fax 011 65.75.45

info@claudiana.it - www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati. Printed in Italy

ISBN 978-88-7016-828-0

Copertina: Umberto Stagnaro

Stampatre - via Bologna 220/82 - 10154 Torino - tel. 011.85.92.72

Finito di stampare il 10 novembre 2010

Tra due Italie Sede apostolica di Roma e storia politica d'Italia



di Piero Bellini

1. Premessa

È un dato di esperienza – del quale non si può non prender atto – che la nostra vicenda nazionale (quale noi oggi la viviamo) si mostra segnata come da un curioso paradosso. È un fatto che, pur essendo l'italiana una società segnatamente «secolarizzata», essa al contempo ben poco si presenta «laica». A pararcisi davanti è come una «esperienza ancipite»: la quale (quanto si voglia sorda ai richiami dello Spirito) ciò non di meno vede la gerarchia cattolica romana mantenere – nel quadro di vita della *civitas* – una persistente egemonia. Largamente disattesa nel suo agire, in via sacramentale e pastorale, dalla devozionalità dei cittadini (largamente infeconda *in spiritualibus*, per dirla alla maniera d'una volta), la gerarchia cattolica romana conserva per contro *in temporalibus* una diffusa capacità incisiva: là dove si tratti d'aver parte nelle determinazioni pubbliche che toccano il condursi *in civitate* della generalità indifferenziata dei membri della *civitas*. Ed è capacità che va ben oltre ciò che si riscontra nella ordinarietà delle altre comunità civili (di professione religiosa cattolica) benché meno malferme in tale loro fede. Sicché – di faccia a questa singolare situazione – non ci si può non domandare come mai ciò accada: come mai succeda che una «società secolarizzata» non sappia «essere laica», ma seguiti a concedersi – quasi per vincolante assuefazione – all'*alta manus* della chiesa.

Nel tentare una risposta (senza star ora a discutere del grado di religiosità degli italiani) io penso di non troppo allontanarmi dalla realtà effettuale

nell'ascrivere un ruolo segnatamente rilevante – fra le molteplici ragioni di quel perdurante “tutorato” – al fatto che alla Sede apostolica romana sia riuscito mantenere una sorta di «intermediarietà determinante» nell'intricato svolgimento della nostra dinamica civile. Le è riuscito (nel quadro politico italiano: contraddistinto, come questo s'è sempre presentato, da una marcata frammentazione delle forze in campo) di prendere possesso – e mantener possesso – del «centro» d'un tanto sconnesso schieramento, così da poter farsi a volta a volta elemento equilibratore del sistema: condizionatore del suo funzionamento. Formula vincente della diplomazia di curia è l'esser riuscita appunto a imporre sulla vicenda nazionale (e l'esser riuscita a conservare con i ritocchi e l'accortezza di volta in volta rispondenti all'indole dei tempi) siffatta «medietà determinante».

Per lungo arco di secoli questa centralità condizionante s'è manifestata (lo sappiamo) in forme territorialistiche. Dai lontani tempi della calata longobardica è stata la collocazione trasversale dei possedimenti pontifici – posti di mezzo alla Penisola – a far come da «spartiacque fra due Italie», fra il Settentrione e il Meridione, contribuendo a separare quelle due aree geografiche e quei due ambiti umani, e a tenerli distinti (sin lontani) per interessi e per mentalità, e per propositi politici. Di seguito (dopo l'avvenuta *debellatio* ottocentesca degli Stati pontifici) s'è venuto profilando – e s'è venuto attuando – un fenomeno diremmo metamorfico di conversione del temporalismo territorialistico d'un tempo (che è cosa non più ripristinabile) in un temporalismo d'altro genere, meno appariscente e tuttavia efficace, non di natura «geo-politica» – stavolta – ma di carattere «politico-elettoralistico», capace pur esso – nella vivente realtà comunitaria – di serbare il ruolo preminente delle Gerarchie cattoliche: su un piano non solamente devozionale, sì anche sociale-politico-economico.

Ma ragione d'ulteriore successo della chiesa-istituzione (nel disporre a sua misura la rappresentatività dei pubblici apparati) ben anche è stato d'aver saputo far valere la propria militanza *in civitate* ben al di là dei limiti della comunità ecclesiale: del *corpus christianorum* fatto di *cives-fideles* di devota osservanza. Dico del suo essere riuscita – su più larga scala – a conquistare la fiducia (e a prendere le redini) di quella «*silent majority*» nella quale suole esprimersi il moderatismo – votato al «quieto vivere» – della massa politicamente amorfa degli «uomini dabbene», dei «benpensanti», dei «non-impegnati», degli «indifferenti», dei molti che (nella loro insignificanza civica) allontanano da sé l'amaro calice di inquietanti responsabilizzazioni personali. Con la qual cosa (senza star troppo a scernere il *triticum* dal *lolium*) la Chiesa cattolica romana è valsa a raccogliere sotto il suo rassicurante patrocinio un elettorato tanto abbondante quanto eterogeneo: il quale (accanto a coloro che avvertono in sé il vincolo severo d'una impegnante appartenenza confessionale) include la

straripante folla perbenistica di quei tanti che (per sé incapaci d'una religiosità verace) respingono il pungolo inquietante di qual si voglia stimolo ideale. Rispetto a questo miscelaneo elettorato la chiesa istituzionale («maestra di moderatismo») ha saputo accreditarsi – *in civitate* – quale rassicurante «fattore d'ordine»: spiccatamente idoneo a fare da presidio ai valori tramandati del nostro vivere civile a guarentigia dell'assetto sociale stabilito.

È a questa maniera che la chiesa (nel suo agire *in civitate* e *super civitatem*) è riuscita a prevalersi d'una sorta di «rendita di posizione», d'una «rendita differenziale», che le ha permesso di porsi – nella agorà politica nostrana – quale fattore decisivo di compensazione e di bilanciamento fra le forze politiche chiamate a spiegare il proprio ufficio pubblico. Dal che proprio discende il lamentato paradosso (non altrimenti comprensibile) d'una comunità civile profondamente disimpegnata nel condursi pratico (eticamente e civicamente disinvolta: asservita a un mediocre edonismo, povero di spirito cristiano) la quale – non d'altro attenda si direbbe che del suo corposo tor-naconto – ciò non di meno affida la sua causa al patrocinio d'una Autorità sacrale: d'una Autorità severa (quanto meno *in thesi*) nel farsi promotrice – e nel farsi tutrice – di valori ai quali molta parte di quell'umano consorzio non è punto in grado (nella grettezza del suo materialismo) di rispondere con responsabile coinvolgimento empatico.

★ ★ ★

Talora non si riflette a sufficienza sul fatto che «secolarizzazione» e «laicità» non sono figure equivalenti. Costituisce – sì certo – un dato storico di tangibile evidenza il preoccupante espandersi nella nostra società contemporanea d'un fenomeno di «de-ideologizzazione» prorompente, contrassegnato (e il vigile realismo della chiesa è pronto a prenderne atto) da una montante indifferenza della generalità dei consociati verso i valori dello spirito: siano valori – questi – di incidenza religiosa, siano ben anche di incidenza civica. Dico dell'inquietante calo di tensione ideale che immiserisce tanta parte della esperienza di ogni giorno: il quale della «secolarizzazione» è giustappunto notazione tipizzante. Troppi gli uomini del nostro mondo occidentale che sempre più si mostrano permeabili alle rassicuranti seduzioni d'un utilitarismo angusto, e sempre meno si mostrano sensibili – nel loro svilente pragmatismo – a propositi di vita di più esigente levatura: capaci di gravarli di onerose responsabilità umane. Laddove – per sua parte – la «laicità» non comporta per nulla disimpegno. Essa non presuppone affatto che i soggetti si disinteressino del proprio elevamento personale: e della solerte e onesta conduzione della cosa pubblica. Merita chiarire – con fermezza – che la soggettivizzazione dei propri convincimenti più

elevati (nella quale si esprime *quoad essentiam* l'antropocentrismo della idea di laicità) non comporta affatto che la vicenda morale e intellettuale del soggetto (di chi senta vivo entro di sé il proprio "esser persona") scada in uno smorto agnosticismo, in un indifferentismo ristagnante dai basamenti assiologici cedevoli. Non è cosa che significhi «credere in nulla», o «credere blandamente», quasi che quella laica (negatrice di verità oggettive) sia posizione culturale claudicante, razionalmente ponderata, ma passionalmente poco intensa, intrisa di sfiduciato scetticismo.

Con tutto il suo vantare il «primato della ragione» (e qui non ho che da rifarmi a un convincimento già professato più e più volte) la scelta spirituale laica è essa medesima percorsa da una sua vivificante «linfa fideistica», la quale è così intensa da infonderle calore di emozione, senso di doverosità eminente. Lungi dall'essere il prodotto d'una esangue apatia ideologica – scevra di condizionamenti e cedimenti d'ordine emotivo – l'opzione personale laica implica anch'essa a ben vedere tutta una «pluralità di atti di fede»: ai quali è ancor sempre il sentimento dell'uomo a convertirsi in forza d'un moto fervente dello spirito che trapassa i limiti della verificabilità ricognitiva. Parlo di fede nella capacità dell'uomo d'essere morale, e di condursi moralmente, ponendosi da sé la norma del suo agire; e in sé trovando la spinta imperiosa a osservarla, senza aspettarsene compensi. Parlo di fede nella capacità dell'uomo d'esser libero. E questo «credo laico» (fatto di convincimenti veri e vivi, per nulla intrisi di languori scettici) ben può ergersi al ruolo d'alto statuto ideale, capace di impregnare nel profondo il sentimento etico e di informare di sé l'umana ventura di coloro che ne avvertono nell'intimo tutta la forza imperativa.

2. Alle origini della frammentazione politica d'Italia

1. Sono ragioni storiche profonde a rendere la problematica dei rapporti Stato-chiesa (parlo della Chiesa cattolica e apostolica e romana) marcatamente difforme – nella nostra Italia – da come quel medesimo tema s'è venuto proponendo altrove. In nessuna altra contrada ha tanto peso il presentarsi della realtà ecclesiale in una doppia veste: alla maniera d'una «comunità di fedeli» (affratellati da uno stesso Credo, assoggettati a una stessa disciplina) e insieme alla maniera d'una «Istituzione monocratica» incentrata nella persona egemone d'un supremo Antistite che si proclama successore del Principe degli apostoli, e che pertanto assume (*«haec est fides catholica!»*) d'essere partecipe della vicaria celeste quale si vuol affidata a Simon Pietro dal Cristo Redentore. E questa Autorità superlativa (come rivendica, all'interno della *ecclesia* e in ordine ai fatti dello spirito, una pre-

gnante *plenitudo potestatis* a fronte della semplice *pars sollicitudinis* lasciata agli altri membri della gerarchia sacerdotale) così accampa – nel più comprensivo quadro della *civitas* – il *ius nativum* (di asserito «diritto divino positivo») a una compiuta indipendenza e a una compiuta immunità al cospetto di qual si voglia potestà terrena. E – per lunghi secoli – gli accidenti tortuosi della storia hanno voluto che quella Prima Sede giungesse in effetti a realizzare la sua auspicata centralità ecclesiastica e giungesse in effetti a presidiarla nei modi territorialistici d'un *dominatus sibi princeps*, d'un «potentato politico» – ancorché *sui generis* – che l'andamento delle cose ha fatto sì che si installasse di traverso alla Penisola come tagliandola nel mezzo.

A venire alla memoria sono vicende antiche su cui giova riflettere, le quali ci riportano assai indietro. Ci fanno tornare niente meno agli anni del dissolversi della potestà imperiale nei territori romani d'Occidente, e del succedere alla unità cesarea d'una situazione politica-amministrativa disorganica: di tal e tanto effetto – nella circoscritta area italiana – da dar origine a talune «situazioni sostanziali» di determinante impatto storico, destinate a gravare continuamente sul corso tutto intero della nostra esperienza nazionale. Erano – quelli – gli anni travagliati in cui (benché tra innumerevoli cimenti) si dette in tutte le province d'Occidente l'invigorirsi delle ragioni identitarie-autonomistiche della ecclesialità cattolica, col parallelo invigorirsi delle ragioni primaziali della Sede apostolica di Roma. E insieme erano gli anni sventurati in cui l'Italia (proprio in ossequio più e più volte alle pretese temporalistiche di quella Sede spirituale egemone) prese a subire il carico d'una esiziale «frammentazione pubblicistica» destinata a durare oltre un millennio. Abbiamo così sperimentato – noi italiani – come la vicenda storica d'un popolo (la fitta concatenazione degli eventi nei quali la stessa prende corpo) possa risentire – e risentire in via determinante – di condizionamenti di remota origine, risalenti a secoli lontani. Dico di «condizionamenti oggettivi», ineludibili, con i quali è forza che la esperienza civile si misuri (è forza che la stessa faccia i conti) nei mutevoli frangenti del suo svolgersi nel tempo.

2. Vale anzitutto tener conto di come – nell'orbita romana – s'era venuto ponendo effettivamente (nella declinante stagione tardo-antica) e effettivamente aveva preso a essere vissuto il rapporto sinergistico fra l'«ordine politico-civile» e l'«ordine spirituale-ecclesiastico». Dico dei due apparati strutturali e normativi che (nel «sistema teo-politico» venutosi appunto costituendo fra quarto e quinto secolo) si assumevano superiormente deputati a sovrintendere – ciascuno a sua misura – a un *régimen duale*, a una *communitas composita*, fatta di membri («*cives*» al tempo stesso «*fideles*») rivestiti d'una duplice qualificazione soggettiva: partecipi d'un tratto e della economia del *mundus*

hic e della economia del *Regnum*. La si considerava – quella storica – una «comunità peregrinante», formata di *homines viatores*, di «pellegrini in terra», tratti bensì a vivere una esperienza temporale (alle prese con le occorrenze ineludibili del transito terreno) ma tenuti a vivere quel personale esperimento con ponderata disciplina, in ragione d'un ultimo traguardo escatologico. Si ravvisava infusa nel *régimen binarium* chiamato a sovrintendere a questa «*societas sub-caelestis*» la perfezione della *ratio gubernativa* del Dio biblico: di questo Dio Creatore e Salvatore a un tempo. Al che (s'intende) non vi poteva esser buon cristiano che non sentisse di dover render omaggio: *toto pectore*.

E tuttavia (ciò dato per scontato *in thesi*) era inevitabile – nei fatti – che fra le componenti istituzionali d'un simile consorzio passasse un qualche rapporto emulativo. Erano tenuti – l'«ordine civile» e l'«ordine ecclesiastico» – a porsi l'uno di fianco all'altro. Erano tenuti a provvedere di conserva al reggimento quanto più giovevole della *eadem societas* (costituita dal *corpus unum* della «*ecclesia-civitas*») di cui erano ossatura. E a questo compito sentivano di dover ottemperare con puntuale scrupolo, nei modi d'una missione irricusabile, commessa *ab excelsis caelis* al loro coscienzioso zelo. Sta al «*sacerdos*» (per sé tenuto in via istituzionale allo specifico ufficio della edificazione spirituale dei fedeli) di secondare lui stesso il compito politico: sta al «*princeps*» (per sé tenuto in via istituzionale allo specifico ufficio del governo civile dei suoi sudditi) di soccorrere lui stesso il compito ecclesiastico. E spetta all'uno e all'altro di condursi secondo responsabile giudizio. Onde alle *duae iurisdictiones* si guardava come a strutture ordinarie parallele: «*invicem colligatae*», si diceva, «*et confederatae*».

Questo l'assetto di fondo del sistema, quale si presumeva definito da Dio stesso nei suoi cardini. Però se la delibera celeste lo sottraeva *in sua substantia* alla capacità dispositiva di qual si voglia autorità terrena – era in concreto inevitabile che fra le dette potestà istituzionali intercorresse (in termini dialettici) come un rapporto di proporzione inversa. All'una tanto più era dato di poter sveltare (sin debordando a volte dai suoi argini) quanto meno l'altra si trovasse – per gli accidenti della storia – in grado di soddisfare per sua parte al proprio ufficio. Era competitività cui dava appiglio la stessa «logica solidaristica» («*una potestas per alteram adiuvatur*») che presiedeva alla interezza del sistema. Tant'è che – quanto al nostro tema – doveva esser appunto la diversa sorte toccata alle due *partes imperii* (con quanto ne seguiva in fatto di valenza dei rispettivi congegni ordinatori) a favorire – in via determinante – le ragioni della Chiesa cattolica della *pars occidentis* a paragone della Chiesa cattolica della *pars orientis*¹.

¹ Sin dai decenni successivi alla *pax constantiniana*, la Sede apostolica romana (di là dalle apparenze) s'era venuta avvantaggiando dello stesso allontanamento dalla Città Eterna dei

In tanto poté toccare alla Chiesa cattolica latina di esercitare una incidenza segnatamente penetrante e segnatamente durevole sulla *Romània* occidentale (sulle sue vicende non solamente spirituali e culturali sì pure amministrative e politiche) in quanto una serie di eventi di più generale impatto valsero via via a produrre certe concrete condizioni perché fosse concesso alla ecclesialità latina di svolgere con successo quel suo ruolo egemone. Accadde che (trovandosi a competere con potentati barbarici militarmente forti ma politicamente sprovveduti) la chiesa delle regioni site al di qua dell'Adriatico riuscisse a conquistarsi un po' per volta – benché fra affanni d'ogni sorta – quella indipendenza funzionale cui per sua parte non era punto in condizione di aspirare la chiesa bizantina. Questa (quanto si voglia ricoperta di privilegi-immunità-franchigie d'ordine civile) rimaneva tuttavia legata da un nesso di stretta soggezione a una invadente autorità imperiale compresa della incontestabilità del suo primato. E sempre le circostanze della storia dovevano far sì che (stanziate nel cuore dell'Italia) la Sede apostolica riuscisse a conseguire una speciale primazia, non semplicemente onorifica-formale, né solo dottrinale e istituzionale: ma ben anche in fine «temporale-politica»².

centri decisionali dell'impero. Parlo della fondazione in Oriente della *Roma nova*, e parlo dello spostamento a Treviri, a Milano, a Sirmio del governo effettivo d'Occidente. Ne seguiva – se può dirsi – come una «museificazione ideologico-politica» della *Roma vetus*, della *Roma superior*, la quale (sebbene più non rimanesse il centro burocratico dell'impero) conservava non di meno il valore simbolico di città madre della universalità romana. Ne seguiva (a voler porsi dall'angolo prospettico ecclesiastico) l'affrancamento del vescovo di Roma – non solo dalla invadente compresenza in *Urbe* della autorità imperiale – sì anche da residue «ipoteche cesaristiche». Perdeva senso l'argomento onde il primato spirituale del pontefice potesse e dovesse andar ascritto formalmente al fatto del suo esser vescovo della capitale dell'impero: che è quanto precisamente succedeva al patriarca costantinopolitano. Laddove – a fondamento della universalità-apostolicità del proprio sacerdozio e della propria giurisdizione spirituale – il vescovo dell'*Urbs* vedeva ulteriormente rafforzato il «titolo petrino» consistente nell'esser stata – quella fondata a Roma – la chiesa primaria del principe degli apostoli: dalla autorità del quale si dava per certo ripetessero la propria legittimazione i vescovi preposti a tutte le altre diocesi della *christianitas*. Sin dagli inizi del quinto secolo veniva dato come un che di «manifestum» – da papa Innocenzo I – che nessun soggetto avesse fondato chiese in Occidente («in omnem Italiam, Gallias, Ispanias, Africam atque Siciliam insulasque interiacentes») al quale non avesse conferito il sacerdozio il «venerabilis Apostolus Petrus» o non l'avessero fatto i «successores eius». Di Roma – in questa prospettiva – si verrà a parlare come d'una «altera Hierusalem», «mater et magistra omnium fidelium».

² Varrà del pari tener conto di talune peculiarità non secondarie che differenziano la ecclesiologia orientale da quella occidentale. Vede la prima esprimersi la chiesa universale in linea verrebbe da dire «orizzontale»: quasi alla maniera («corporativa») d'una «comunità fatta di più comunità», d'una congregazione risultante da uno svariato assieme di esperienze eucaristiche locali organicamente legate ciascheduna a un vescovo legato a sua volta agli altri vescovi secondo un nesso di fraternità comunionale. Laddove (a differenza di questa visione di tipo si direbbe «federalistico-assembleare», «sinodale») la ecclesiologia cattolica romana vien come a ribaltare il rapporto fra vertice gerarchico e comunità dei credenti. Essa

3. Non c'era certo da aspettarsi che il «cesaropapismo bizantino» trovasse paragonabile riscontro nella politica ecclesiastica dei regni barbarici germanici venutisi stanziando nei territori occidentali. (Dico della pretesa autoritaria del Despota costantinopolitano d'ergersi a «Vescovo esterno della chiesa ufficiale dell'impero»: legittimato dalla eccellenza della sua maestà a convocare e sciogliere concili, a nominare e deporre patriarchi e vescovi, a emanare canoni disciplinari e farsene interprete e garante, a pronunciarsi addirittura su tematiche di dignità dogmatica). Contava fortemente in Occidente il fatto che – nel marasma politico del tempo – la Chiesa cattolica romana (col suo capillare assetto prelatizio, coi suoi apparati sussidiari, con la dovizia dei suoi redditi) fosse rimasta in campo l'unico fattore pubblico cui si desse di poter ovviare – per come le circostanze consentivano – alle più urgenti carenze societarie. Al che non erano in grado di far fronte i nuovi potentati guerrieri, cui mancava la necessaria capacità amministrativa e cui mancava la stessa consapevolezza dei compiti civili ai quali attendere. Né poi – di contro alle apparenze – noceva più che tanto alle ragioni della ecclesialità latina il fatto che a presentarsi in Occidente (se si eccettuano i Franchi merovingici) fossero genti e potentati bensì cristiani ma non cattolici ortodossi, bensì invece cristiani eretici: cristiani ariani. Anzi a seguirne era un effetto per più tratti inverso. Si dava che (quanto si voglia maldisposti) i principi germanici risultassero in definitiva poco attenti alle faccende interne della chiesa cattolica delle popolazioni assoggettate: meno comunque di quanto non lo fosse nei suoi possedimenti l'imperatore bizantino. A interessarli – in via istituzionale – (a star loro a cuore) erano le rispettive chiese nazionali, del cui assetto e delle cui faccende (delle cui fortune) detti

(quanto alla «chiesa universale») proclama – in via dogmatica – un rigido assetto d'ordine «monarchico»: accreditando il vescovo di Roma (in linea verrebbe da dire «istituzionale» e «verticale») del singolare potere carismatico di governare *ex alto* la interezza del *corpus christianorum*. Non quindi dalla comunità ecclesiale ripete il suo potere il papa: non «*ab ecclesia*». Né quel potere il papa lo spartisce (giusta un «*parilis mos*») con altre autorità spirituali: men che meno con altre autorità politiche. Si assume – viceversa – che della «*plenitudo potestatis*» (della «*sollicitudo omnium ecclesiarum*») il vescovo romano direttamente sia investito dal Cristo Redentore: e direttamente dal Cristo Redentore sia deputato a esercitare il suo potere «*in ecclesia*» e «*super ecclesiam*». Di qui pertanto le premesse perché (nella esperienza occidentale) il papa riuscisse a cumulare nella sua persona una sequela di titoli ecclesiastici di dignità via via crescente: «*Episcopus urbis Romae*», «*Metropolita provinciae Romae*», «*Primas Italiae*», «*Patriarcha totius occidentis*»: per giungere in fine a proclamarsi «*Apostolicus totius orbis*». Doveva accadere d'altro canto (in ragione dei rispettivi presupposti) che mentre la Chiesa romana si restringeva a considerare non altro che «scismatica» la Chiesa orientale per via del suo caparbio disconoscere la pienezza del primato petrino la Chiesa orientale arrivasse sin a imputare invece di «eresia» la Chiesa occidentale: dapprima per la vetusta questione della aggiunta formale del termine «*filioque*» al Credo niceno-costantinopolitano; proprio dipoi per la ambiziosa rivendicazione del pontefice (addirittura giunta a esprimersi in termini dogmatici) della propria «infallibilità» nel pronunciarsi *ex cathedra* in fatto di *fides* e di *mores*.

potentati e dette genti si sentivano partecipi con tutta immediatezza. Nel mentre a quella cattolica i principi barbarici volgevano come alla «chiesa dei vinti»: interprete del modo di sentire il sacro delle popolazioni latine o latinizzate (romano-italiche, romano-celtiche, romano-iberiche) alle quali gli invasori avevano imposto con la spada il loro *imperium*³.

Né poteva poi sfuggire ai più avveduti fra i principi germanici quanto precario restasse quell'*imperium* se fondato soltanto sulla forza. Essi non potevano in vero non curarsi di come il proprio governo dovesse necessariamente far ricorso – per poter funzionare e per poter durare – alla superiore esperienza civile delle popolazioni assoggettate. Di qui una diversità di situazioni pubblicistiche, dipendente dai criteri (più o meno ostili, più o meno comprensivi) ai quali ciascun regime reputava di dover impostare al proprio interno il rapporto fra conquistatori e conquistati; le volte che (superate le asprezze e sin le efferatezze della fase propriamente bellica) ci si dovette appunto preoccupare di raggiungere con le popolazioni sottomesse un qualche accomodamento praticabile. E questo *modus vivendi* (come si preoccupava di valersi di quanto ancora utilizzabile delle superstiti istituzioni civili) così toccava – né poteva esser altrimenti – l'assetto ecclesiastico locale.

4. Specialmente aperta (tutti sanno) la politica ecclesiastica del re degli Ostrogoti Teodorico: finalizzata al programma prudente di quel principe insigne di dar assetto organico a una «società binaria», sapientemente equilibrata al proprio interno; fondata sì sulla possanza militare delle soldatesche germaniche (chiamate ai «*labores bellici*»: «*pro communi utilitate*») ma

³ Non che scarseggiassero (ne sono sovraccariche le cronache!) eccessi anche severi. Addirittura proverbiali le molte e tremende nefandezze addebitate – da una storiografia non sempre però equanime – alla torva empietà dei vandali. Né fecero difetto – nella generalità degli altri potentati – incomprensioni specialmente serie. Eppure (sebbene in condizione di sfavore rispetto alla comunità cristiana-ariana dei dominatori, e al relativo episcopato, e malgrado il susseguirsi di continue penose avversità) si dette che la comunità cattolica delle popolazioni assoggettate fosse lasciata tuttavia sussistere, e fosse lasciata tuttavia ordinarsi sotto i suoi pastori e soddisfare ai propri adempimenti devozionali. Tant'è che – paradossalmente – (grazie al disordinato accavallarsi d'una congerie di contorti eventi storici) la politica «non-cattolica» o quella senza meno «anti-cattolica» dei potentati ariani doveva risolversi *per accidens* proprio in sostanziale giovamento delle ragioni «identitarie-autonomistiche» della Chiesa cattolica latina. Accadde cioè che a detta chiesa – per lunghi e lunghi secoli – la sorte riservesse «casualmente» («provvidenzialmente», altri direbbe: «*ex malo bonum!*») un ruolo incomparabilmente più felice – incomparabilmente più elevato – della grigia subalternità istituzionale toccata invece in sorte alla chiesa sorella della *pars orientis* tutto che gratificata a piene mani dalla munificenza devota dell'imperatore bizantino. Essa (la Chiesa cattolica latina) usciva – se non altro – temprata dal secolare cemento dovuto sostenere con tenacia a presidio della sua propria autonomia: della sua propria integrità. (Deplorable certo lo spet-

disposta ben anche a prevalersi – in ragione d'una «*habitatio quieta*» della «*civitas romana*» – della più avanzata esperienza culturale e civile e della capacità amministrativa del superstite ceto ottimate italico. Il quale (privato del potere militare e delle determinazioni di governo) poteva ben attendere a compiti sociali e soddisfare a un compito politico ausiliario. E non conosceva Teodorico la perdurante egemonia ufficiale dell'*Imperator romanorum*, al cui modello anzi accampava di voler informare la propria condotta di governo: «*regnum nostrum imitatio vestra est*». Due i titoli formali ai quali il Goto si appellava in questa logica: l'uno «regale» (originario) riferito alle sue genti; l'altro «magistratuale» (di ascendenza cesarea giustappunto) riferito alle popolazioni italiche. Cosicché accadeva – in forza di questa impostazione bipolare – che alla gestione del potentato teodoriciano contribuissero ambedue le etnie che concorrevano a comporlo: le quali – nella conduzione della cosa pubblica – finivano con l'averne perciò necessità l'una dell'altra. I vecchi corpi dirigenti italici prestavano il proprio apporto culturale e burocratico, e (in cambio d'una riduzione del loro antico potere e dei loro antichi cespiti) si vedevano militarmente protette contro temute ulteriori spoliazioni d'altra origine. Nel che – non senza motivo – ci si compiaceva di vedere il concretarsi d'un «*factum novum et omnino laudabile*»⁴.

tacolo, per tanti versi deprimente, delle molteplici prevaricazioni odiose delle quali l'arianesimo dei barbari fece bersaglio a lungo la Chiesa cattolica: ferita nelle sue istituzioni, nella sue persone, nei suoi beni. Forse – però – l'indignazione storiografica, cui queste angherie danno fondato stimolo, dovrebbe tenere maggior conto d'un accidente di non insignificante rilevanza. Dico del fatto che – mentre alla Chiesa cattolica romana era dato, nei Paesi di denominazione ariana, di esercitare, pur fra infiniti affanni, un proprio ruolo – nessuna libertà venne lasciata invece alla Chiesa cristiana-ariana nei Paesi providamente restituiti alla denominazione cattolica romana).

⁴ Rispondeva a questa impostazione pubblicistica (e alla tollerante duttilità teodoriciano) che un ruolo non modesto fosse riservato – nel sistema – ai vescovi cattolici: grazie al loro credito civile, al loro saper gestire la cultura, al generoso attendere alle sollecitudini sociali. Onde su essi (a cominciare dal vescovo di Roma) non poteva mancare di portarsi l'azione di controllo e di ingerenza di Teodorico, quanto meno nella veste di *patricius populi romani*. C'è però da credere (se si eccettuano, intendiamoci, le deprecate intemperanze degli ultimi anni del suo regno) che tali interferenze sulle gerarchie cattoliche si manifestassero in forme meno invasive a paragone degli interventi perentori che a sé rivendicava Teodorico (nella veste stavolta di *rex gentium*) quanto ai modi ordinativi e funzionali della chiesa nazionale del suo popolo: le volte che a venir in campo fosse quella «*pietas arriana*» cui senz'altro si addiceva il *nomen* di «*religio gothorum*». Né si può dire che gli stessi eccessi anti-romani della vecchiaia del re goto (fra 525 e 526) ubbidissero a scrupoli di genesi spirituale-dogmatica. Rispondeva piuttosto – quella subentrata severità teodoriciano – alla preoccupazione (francamente politica) di salvaguardare il regno di contro alle montanti mire imperialistiche volte al ricupero *per vim* dei territori d'Occidente. All'autocratismo confessionistico di derivazione ambrosiano-teodosiano («*christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti*») il «Goto Re» opponeva – in termini sorprendentemente più avanzati – il suo «*religionem imperare non possumus*».

A stravolgere un simile assetto pubblicistico (chiuso l'effimero intermezzo cesaropapistico seguito alla riconquista greca conclusasi alla metà del secolo) doveva per contro provvedere la nuova calata germanica del 568: guidata – si direbbe – più da irragionevole impulso di rapina (volta com'era «*ad Italiam cunctis refertam divitiis possidendam*») che non da ponderati criteri di insediamento organico. Veniva al proscenio un popolo arrogante quanto arretrato, come fiero della propria arretratezza, alieno da qualunque residuo assentimento (benché non altro che formale) all'*alta manus* imperiale, e alieno da qualunque concessione a forme di religiosità men che barbariche. Talché ne risultavano aggravate oltre misura le condizioni di vita delle popolazioni italiche, già stremate dai patimenti tremendi della ventennale guerra gotica. A esse la ferina barbarie e la arroganza della nazione longobardica imponevano un giogo specialmente grave: ben più vicino – si direbbe – a uno svilente vincolo servile che non a un reggimento d'ordine politico quanto che sia severo. Quella «*gens germana feritate ferocior*» (dalle brutali costumanze, culturalmente inconsistente, lacerata per giunta al proprio interno da una esasperata rissosità anarcoide, fratricida) doveva – per lungo arco di tempo – rivelarsi piuttosto pronta ad angariare le popolazioni latine schiavizzate (a sottoporle a carichi opprimenti, a dispogliarle delle superstiti sostanze) che non a raggiungere con esse un qualche accorto contemperamento operativo, che alleviasse quella penosa soggezione e insieme desse modo ai capi longobardici di compensare con la esperienza dei vinti la propria inettitudine al governo civile⁵.

⁵ Aveva dato avvio alla oppugnazione bizantina del reggimento gotico la politica anti-ariana inaugurata dall'imperatore Giustino: il quale («*vir religiosus*»: è il *Liber pontificalis* a attestarlo) «*summo ardore, amore religionis christianae, voluit haereticos extricare*». Suo il decreto del 524 col quale si ordinava ai cristiani della setta ariana di abbandonare le proprie chiese e cederle ai cattolici. Del che non poteva non preoccuparsi Teodorico. Non poteva non vedervi l'avvio d'una offensiva politica anti-gotica. E fu – in effetti – un movente ben anche religioso quello invocato da Giustiniano (figlio e successore di Giustino) a fondamento delle guerre di ricupero delle province d'Occidente soggette ai potentati barbarici cristiani di denominazione ariana: fra le quali la più combattuta (e più drammatica) fu proprio la guerra greco-gotica combattuta fra il 535 e il 553. Si trattava di «liberare la chiesa» dalla «tirannia degli ariani, nemici di Dio e degli uomini». Tale «legittimazione religiosa» (che di quella riconquista militare faceva un che di simile a una «crociata avanti lettera») fu appunto invocata a copertura dell'ambizioso intento ecumenistico dell'imperatore Giustiniano: il quale – non più pago di una semplice *alta manus* – voleva tornare a render effettivo il potere cesareo in Occidente. (Rispondeva alla restaurata logica orientale che il proclamato affrancamento spirituale dell'Italia dalla iattanza ereticale dei barbari Ostrogoti comportasse come immediata conseguenza l'assoggettamento della Chiesa cattolica italiana, a cominciare proprio dalla Prima Sede, ai ben costrutti moduli del collaudato cesaropapismo bizantino, parecchio più invasivo delle sporadiche interposizioni regalistiche ostrogote ascrivibili alla fase «moderata» del lungo reggimento teodoriciano).

Come dire che al sistema binario saputo instaurare dal grande Teodorico (di «distinzione» ma non «separazione» fra le due componenti etniche di stanza in un comune territorio) parrebbe subentrato – con la irruzione longobardica – un sistema di marcata «antitesi» (di «contrapposizione») fra quelle medesime *nationes*.

5. Non poteva il tracotante autocratismo di quei barbari (né poteva il loro primitivo ritualismo, fossero pagani ancora o già cristiani-ariani, sempre comunque affetti da un rozzo feticismo) non investire rudemente la chiesa latina dei territori conquistati: alla quale toccava adesso di affrontare prove ben più penose che in passato. Del che (d'un tanto esacerbato *status facti*) i vescovi cattolici non mancavano occasione di dolersi: colpendo di anatema la bieca empietà dei nuovi barbari. Non tralasciavano quei vescovi di proclamarsi a tutta voce vittime olocauste della propria fedeltà inconcussa al Simbolo niceno, anche se poi – talvolta – questo furente disdegno si svelasse più pronto a custodire le ricche patrimonialità di appartenenza episcopale che non a preservare da sacrileghe devianze dogmatiche e culturali il corretto intendimento delle verità rivelate. Sin vistoso questo deteriorarsi delle relazioni con i barbari, severamente deprecato dalla residua intellettualità del tempo, e dagli interpreti di poi. Angoscianti la singolare selvatichezza, la singolare efferatezza, la singolare protervia delle genti longobardiche: possedute da un particolarismo borioso quanto ottuso. Ben anche però è un fatto che la rozzezza culturale di quei barbari li rendeva in realtà poco sensibili (li faceva addirittura refrattari) alle questioni teologiche d'ordine dogmatico. Essi bensì privilegiavano le proprie grossolane costumanze: segnate – in fatto di pratiche culturali – da rimasugli idolatrici mai rimossi. Ma non mostravano di fare di queste loro credenze etniche (espressive di una chiusa specificità nazionalistica) un superiore valore da trasmettere o sin da imporre alle popolazioni assoggettate. Tant'è che – inevitabilmente – gli stessi Longobardi (benché in misura meno aperte di altre popolazioni germaniche di meno arretrate costumanze) finirono – bene o male – col piegarsi a un processo (tutto che difficile) di «latinizzazione» e «cattolicizzazione»⁶.

⁶ Diremmo che nella Chiesa latina i Longobardi non tanto vedessero una «realità sacrale» da contestare «*ratione fidei*». Piuttosto mostravano di scorgervi una «realità sociale» (una «realità patrimoniale») da trattare «*ratione commodi*», «*ratione utilitatis*». Parlano le fonti a ogni passo di saccheggi ed espropri e distruzioni dei possedimenti chiesastici cattolici. Esse però ben anche testimoniano come un po' dovunque («*pene per omnes civitates*») seguitassero pur sempre a coesistere e seguitassero a operare – l'una di fianco all'altra – due gerarchie sacerdotali: «*duo episcopi erant, unus catholicus et alter arrianus*». È Paolo Diacono a parlarcene. Né quei barbari (pur quando fattisi cattolici) risettero da un contegno ambiguo. Vedeva il nuovo corso lo sconcertante alternarsi pratico di gravi interventi vessatori con atteggiamenti di sin smaccata devozione: dovuti, peraltro, si direbbe, più a un impulso atavico di grezza superstizione che non a un sofferto moto di partecipazione numinosa.

Ben altrimenti rilevanti – e ben altrimenti durature – le risultanze (di tipo, oggi diremmo, «geo-politico») della occupazione militare longobardica. Mi riferisco al dato territorialistico di come gli insediamenti longobardi si erano andati distribuendo lungo la Penisola. Determinante il fatto che fossero abbastanza potenti i Longobardi da riuscire in Italia a prevalere sui loro avversari bizantini, ma che al contempo non lo fossero in tanta misura da estromettere i Greci da tutt'intera la Penisola. Alla «unità politica d'Italia» (preservata dal Regno gotico e dalla restaurata autorità imperiale dei fuggevoli tempi di Narsete) subentrava – dal declinante sesto secolo – la «frammentazione politica» della Penisola: una frammentazione destinata ahimè a protrarsi per mille e trecento anni.

6. Si presentava fondamentalmente ripartito – il dominato longobardico – fra il Regno di Pavia e i due grandi Ducati di Spoleto e Benevento. Rimanevano invece bizantine (oltre alle Isole) le coste venete, liguri, pugliesi. E bizantini rimanevano il Ducato di Napoli, le città litoranee di Campania, il Bruzio. Altro però il fattore territorialistico destinato a pesare maggiormente sul destino storico d'Italia. Dico del perdurante possesso bizantino del comprensorio adriatico dell'Esarcato di Ravenna (con la Pentapoli marittima e con la Pentapoli montana, da Rimini ad Ancona e da Urbino a Gubbio) e dico del perdurante possesso bizantino del comprensorio tirrenico del Ducato romano. Tal era in vero nella sua «fattualità» – codesta spartizione dei domini – da comportare la insorgenza d'un «condizionamento strategico oggettivo», il quale – come per forza di cose – rivelava una sua perentorietà non eludibile, stringente, alla cui carica dinamica (indipendentemente dal consapevole volere dei protagonisti dei singoli innumerevoli episodi in cui la storia si presenta frammentata) non doveva aver modo di sottrarsi il corso complessivo della nostra vicenda nazionale. Ne veniva come un fattore permanente di «potenziale conflittualità» di tanto cogente rispondenza ai vincoli della «effettualità politica» da far valere in fine la sua logica pur di mezzo a una farragine di accadimenti disorganici. Rispondeva a non preteribili criteri di strategia politica che i Bizantini si impegnassero nello sforzo difensivo di mantenere e presidiare la fascia appenninica compresa fra i territori (gravanti sui due mari che delimitano longitudinalmente la Penisola) del Ducato di Roma e dell'Esarcato di Ravenna. E rispondeva a contrapposta logica che fossero a loro volta i Longobardi del Regno settentrionale di Pavia a dover battersi – lungo la dorsale appenninica – per mantenersi collegati col Ducato centrale di Spoleto e col Ducato meridionale di Benevento. A confrontarsi – insomma – erano mire espansionistiche antitetiche: le quali (incrociandosi e scontrandosi) si escludevano l'un l'altra. Erano programmi antagonistici ai quali i con-

tendenti mostrarono di attendere con diversa lungimiranza e intelligenza, e con diversa fortuna⁷.

Bifronte – in un simile contesto – l'atteggiamento della Sede pontificia. Locata in territorio bizantino (politicamente soggetta ai Bizantini) mal sopportava quella Sede i loro criteri di governo e mal soffriva le loro invadenze cesaropapistiche. Essa però dai Bizantini era altresì difesa contro la furia degli empi Longobardi, i quali rimanevano il pericolo più serio: il più angosciante. Non era ancora in grado il vescovo di Roma di affrancarsi da quella sudditanza politica e da quel concomitante tutorato. Tutto però precario nel crescente stato di marasma che contrassegnava la Penisola. E in questo clima instabile venivano poco per volta maturando le condizioni perché al vescovo di Roma si desse di poter utilmente cimentarsi nella impegnante impresa di affrancarsi dalle invadenze teo-politiche dei Bizantini, continuando ciò non di meno a prevalersi del loro sostegno armato⁸.

⁷ Militava in pro delle ragioni bizantine il fatto che le varie fazioni longobardiche (in luogo di muovere d'intesa contro il *communis hostis* e sbarazzarsi dei suoi residui possedimenti italici) soggiacessero al loro genio nazionale, e seguitassero a combattersi l'un l'altra – per centocinquanta anni – con caparbia quanto ottusa acredine. Gli stessi principi più attenti (se pur ebbero coscienza delle misure che militarmente e politicamente si imponevano in ragione d'un programma espansionistico unitario) mancarono della determinatezza e mancarono della costanza necessarie per condurre in porto tanta impresa. Più controllata – viceversa – e più favorita dalla sorte la opposta politica del Ducato romano e dell'Esarcato ravennate: i quali (pur fra infinite diversioni) mostrarono un più deciso impegno nel voler assicurarsi e presidiare – attraverso la valle tiberina e i valichi appenninici – le vie di comunicazione (il «corridoio») fra i territori di rispettiva competenza. Nel che fu loro necessario misurarsi a ogni passo col Signore longobardo di Spoleto, il quale fra quelle due terre bizantine interponeva la propria potestà ducale. Dovevano invece nuocere alle ragioni bizantine (già minate da un fiscalismo esoso) gli eccessi cesaro-papistici cui in fatto di controversie cristologiche s'era lasciato andare Giustiniano ai tempi della guerra gotica. Era valsa la sua interposizione autoritaria (ratificata dalla Chiesa d'Oriente, e dovuta accettare *bon gré mal gré* dalla Chiesa apostolica di Roma) a dar esca allo scisma – detto dei Tre Capitoli – destinato a segnare l'esperienza della comunità cattolica italiana dalla metà del sesto secolo a tutto il secolo seguente. Vide – questa frattura – le due grandi province ecclesiastiche italiane del Nord Est e del Nord Ovest rifiutare ubbidienza al papa. E poi le vide (sopravvenuti i Longobardi) frantumarsi al proprio interno secondo criteri francamente geo-politici.

⁸ Nei territori del *Ducatus Romae* si venne dapprima costituendo (attraverso un fitto susseguirsi di tortuosi accadimenti: oscuri in tutti i sensi) un singolare *status rei* che vedeva il papa assumere man mano la effettività del relativo reggimento, non semplicemente patrimoniale e amministrativo, sì anche politico: addirittura, talvolta, militare. A ciò il *vicarius Christi* procedeva prevalendosi in concreto di poteri di formale pertinenza del *dux byzantzenus*, facendo in buona sostanza di quel funzionario (sempre sul piano della «effettività») un proprio «ufficiale subalterno», bensì nominalmente dipendente dall'*imperator byzantzenus*, ma sottoposto in pratica al volere del *pontifex romanus*. Si veniva così determinando una situazione formalmente ambigua, così fatta da comportre l'insorgenza di quello che in termini moderni si direbbe un «conflitto di qualificazioni normative». Da un lato l'Impero bizantino continuava a considerare come «giuridicamente proprie» (come «parte del proprio territorio») le terre del *ducatus*, indipendentemente dal progressivo attenuarsi *de facto*

7. A scuotere (sconvolgere) lo scenario militare e politico italiano –ri-presentatosi nei modi or indicati sino a inoltrato ottavo secolo – doveva essere il concomitante assorgere al vertice dei contrapposti schieramenti di due principi di robusta personalità antagonista. Parlo di Leone III, imperatore isaurico, riuscito a arrestare l'avanzata islamica alle porte di Costantinopoli, e deciso a riprendere quanto gli riusciva del programma occidentale della età di Giustiniano. E parlo del re germanico Liutprando («*pacis amator, belli praepotens*») riuscito nel proposito d'un «ricompattamento territorialistico» della sua gente, e tutto preso dalla brama di farsi – armi alla mano – «*rex totius Italiae*». Non poteva non seguirne un inasprimento violento del conflitto. E insieme ne veniva (proprio per come la competizione andava adesso profilandosi) un differente posizionamento del papato. Ben anche però ne conseguiva (ed era il fatto di più traumatica incidenza) un allargamento delle forze in campo, per via dell'intervento risoluto – nelle faccende d'Italia – d'una terza potenza (quella transalpina dei Franchi: incoraggiata dal papato) decisa a trarre vantaggio in proprio dal secolare conflitto fra Longobardi e Greci⁹.

Determinante – alla metà del secolo – l'avallo pontificio al disegno del *subregulus* Pipino di procedere alla detronizzazione dell'ultimo *rex inutilis*, sostituendo il suo casato (ricco di traboccante energia) alla stracca dinastia dei Merovingi. Né papa Stefano doveva farsi scrupolo di conferire al nuovo re dei Franchi – e ai suoi discendenti *iure sanguinis* – il titolo segnatamente impegnante di *Patricius populi romani*. Col conseguente perentorio avvio delle ambizioni carolingie sulle province d'Italia. Sicché – per questo complesso concorso di fattori – si dette che la questione venisse ingigantendosi.

della potestà giurisdizionale del *dux byzanzenus*, e non ostante il corrispondente progredire della indipendenza sostanziale del pontefice. Dall'altro era il pontefice quegli che ancor più tendeva a considerare soggette quelle terre a sé soltanto, e non semplicemente alla maniera d'un patrimonio di mero fondamento privatistico (d'una semplice «*proprietas*») si piuttosto alla maniera d'un «patrimonio pubblico», d'un «territorio» in fine assoggettato alla sua vera e propria *iurisdictio*.

⁹ Pur in questo caso a nuocere alla causa bizantina doveva essere una ragione d'ordine teologico-dogmatico, espressione dell'invadente cesaropapismo del Despota costantinopolitano. Dico dei contraccolpi negativi della imposizione isaurica dello «iconoclasmo». Da noi (quali i suoi esiti in Oriente) l'ordine di distruggere le immagini – respinto dal papato e dalla comunità cattolica italiana – provocò l'effetto di compromettere l'affidabilità dei Bizantini quali custodi della cattolicità occidentale. Fu quella incauta iniziativa a spingere crescenti fasce dello stabilimento longobardo sulla strada d'una più aperta «latinizzazione» e «cattolicizzazione»: così da guadagnarsi (nel loro opporsi alla empietà dei Greci) il favore del papato, d'un papato – tuttavia – poco disposto a condiscendere a un tanto pericoloso «tutorato», poco disposto a trasferire in capo ai Longobardi (rivelatisi sin troppo spesso refrattari a scrupoli di sorta) la fiducia che più non sentivano di poter porre sui Greci. Di qui la grande conversione strategica curiale volta a procacciarsi il sostegno politico e militare dei Franchi: sollecitati a dar addosso – nel loro medesimo interesse – e a Longobardi e a Bizantini.

Si dette che man mano essa acquistasse dimensioni ben maggiori d'una vertenza non altro che italiana, sino a incidere – in via determinante – sul generale assetto pubblicistico (in fatto di distribuzione del potere e in fatto di qualificazione del potere) di quello che restava della veneranda ecumene politica romana.

8. Naturale (quanto alle terre del *Ducatus Romae*) che – nelle subentrate circostanze – le ambizioni autonomistiche della Sede apostolica traessero incentivo dal ravvicinamento longobardo: tutto che infido, tutto che precario. Donde l'infittirsi – di contro alle pesanti iniziative dogmatiche e liturgiche del *basiléus* Isaurico – di comportamenti pontifici anomali (diciamo «politicamente trasgressivi») tali da esprimere – non solamente una difesa a oltranza della cultualità tradizionale – sì anche un più spinto proiettarsi del papato (nei modi d'una sorta di «interversione pubblicistica») verso la ambita acquisizione di una propria autonomia territoriale¹⁰.

Più complesso l'alternarsi dei poteri di governo nei territori ravennati e in quelli montani, siti fra province tirreniche e adriatiche. Contesi per due secoli dai Longobardi ai Bizantini, quelle terre vedevano adesso il prevalere (contro le armate longobarde e contro gli interessi bizantini) della montante potenza militare franca. E vedevano il conclusivo subentrare (per determinazione formale dei re franchi) del «Principato papale» al pregresso «Principato bizantino»: però pur sempre a sé rivendicato dalla autorità cesarea. Donde il presentarsi d'una sorta di «novazione soggettiva», di non limpido impianto pubblicistico. Era accaduto che (sottratti dai Longobardi ai Bizantini e ai Longobardi poi ripresi dai re franchi) quei territori fossero – prima da Pipino e poi dal figlio Carlo – consegnati al papa. S'era però dato che lo fossero in forza d'un *instrumentum* intrinsecamente contraddittorio:

¹⁰ Tendenza storiografica diffusa è il far risalire l'*incipit* d'un autonomo potentato pontificio – capace di agire in proprio – alla cosiddetta Donazione di Sutri del 728. Parlo della rinuncia al «*sutriense castellum*» («*dolo a langobardis pervasum*» e «*ab ipsis langobardis possessum*») alla quale addivenne quell'anno re Liutprando dietro insistenti pressioni pontificie. Si concretava un tale gesto (secondo la versione del *Liber Pontificalis*) nella «*restitutio*» di certe terre della Tuscia viterbese e nella loro «*donatio*» ai Beatissimi Pietro e Paolo. (Paolo Diacono parla più semplicemente di «*Sutrium iterum romanis redditum*»). E in quell'evento (al quale, a un quindicennio di distanza, si può aggiungere la restituzione, «*ad mandatum pontificis*», di «*quatuor civitates*» dello Spoletino) s'è appunto voluto ravvisare – non una delle tante donazioni o restituzioni, a titolo diciamo «privatistico», cui largamente addivenivano, nelle più disparate contrade di Occidente, i signori d'allora che avevano motivo di ingraziarsi l'appoggio della chiesa – sì invece un atto (non fosse che simbolico) di determinante rilevanza pubblicistica. (Del 739 sarebbe il primo riferimento ufficiale pontificio (di Gregorio III) a un «*populus specialis beati Petri*»).

quello d'una «*restitutio-donatio*». Il quale lasciava indefinito il fondamento pubblicistico della acquisizione pontificia: vuoi rispetto ai Greci, vuoi rispetto ai Franchi. Non poteva accettare – l'imperatore di Costantinopoli – che i possedimenti ravennati (che gli erano stati strappati con la forza da Liutprando e poi da Astolfo) fossero «restituiti» dai re franchi non a lui – rimasto *de iure* signore di quei lidi – ma al papato: a un «papato fedifrago» per giunta, il quale (riuscito a ingraziarsi i Carolingi) non s'era dato scrupolo di fare della loro potenza militare lo strumento della propria affrancazione – non già dai pravi Longobardi – ma dagli stessi Bizantini. Si trattava – nell'ottica orientale – d'una largizione «*sine titulo*»: fatta alla Sede apostolica «*a non domino*». E – quanto agli stessi Franchi – rimaneva incerto se avessero costoro soddisfatto a un che di «debito» (provvedendo a restituire al *laesus* quanto al *laesus* già spettante *iure*) o fossero invece addivenuti – per propria autonoma determinazione potestatica – a un gesto di pura «liberalità»¹¹.

Senza poi dire che quella «*restitutio-donatio*» andava comunque riguardata nell'ottica feudalistica che (estranea ai Bizantini) era per contro propria dell'ordinamento strutturale franco.

9. Né quello stato di tensione (quel «conflitto di qualificazioni», per tornare a dirla alla maniera dei moderni) si riduceva alla questione italica. Non si restringeva – quel dissenso – alla legittimazione del potere pontificio su queste o quelle terre: né si estendeva alla semplice spettanza del potere egemonico nella Penisola quale contesa ai Bizantini dal vigoroso irrompere dei Franchi. A venire in questione (lo ripeto) era l'intero assetto pubblicistico della ecumene cristiana. Era un assetto messo in gioco dal consolidarsi

¹¹ Sia o non intervenuta la cosiddetta *Promissio carisiaca* del '54 (sia autentico o inventato l'impegno di re Pipino di trasferire alla Sede pontificia una stragrande quantità di terre da strappare al Longobardi) è un fatto che – alla distanza di due anni – si dette (benché in minor misura) la «*restitutio-donatio*» al papa di consistenti territori (dell'Esarcato, della Pentapoli, della Tuscia) strappati ai Longobardi. D'un ventennio appresso (all'indomani della definitiva *debellatio* del Regno longobardico) la conferma della «*restitutio-donatio*» a opera di Carlo Magno. Ora (quale la qualificazione giuridica da dare alle largizioni franche, e prima ancora a quelle longobardiche) vale notare come questi interventi già implicassero – come un che di «presupposto» – la titolarità pontificia d'una propria potestà di tipo pubblicistico sul territorio del *Ducatus Romae* cui per accessione le nuove terre si aggiungevano. (Significativo constatare come da questa varietà di accadimenti abbiano preso avvio due distinte tesi storiografiche circa il costituirsi del *Patrimonium Beati Petri* nei modi d'un potentato autonomo destinato nel tempo a evolversi in forme oggi diremmo statualistiche. L'una (la tesi che si richiama alla Donazione di Sutri e alle altre donazioni longobardiche) esonera la Santa Sede da debiti di gratitudine verso un donante ormai scomparso. L'altra (la tesi che invece si richiama alla restituzione-donazione dei re Franchi) appare spesso richiamata – dalla politologia e dalla storiografia d'oltralpe – a sostegno della derivazione del potentato politico papale dalla devozione generosa della monarchia cristianissima di Francia).

progressivo del rifiuto dei potentati barbarici (viepiù «latinizzati») di riconoscere qualsiasi superstite riaffioramento pubblicistico – benché soltanto nominale – dell'*alta manus* dell'imperatore di Costantinopoli: fosse in fatto di gestione politica, fosse in fatto di gestione religiosa. Alla qual cosa (a questa acquisizione di «aseità» dell'Occidente) un apporto determinante doveva proprio essere offerto dal papato. Interveniva – in proposito – tutta una sequela di comportamenti papali «eterodossi», tali da rimettere appunto in discussione (non nella sola Italia ma nella *pars occidentis* tutta intera) il già difficile rapporto del papato con la potestà cesarea. Eran comportamenti tali (per l'intrecciarsi di motivi sacrali e temporali nella economia d'un regime teo-politico) da riverberare i propri effetti su un generale piano pubblicistico¹².

Di qui uno stato di diffusa precarietà giuridica: al quale occorre pur mettere riparo in forza d'una concludente conversione delle situazioni venute stabilendosi *de facto* in situazioni vevoli altresì *de iure*.

10. Alla sistemazione formale dei rapporti con Bisanzio (al conseguimento della pace «*inter orientale atque occidentale imperium*») doveva finalmente provvedere – con qualche sagace accorgimento diplomatico – il trattato di stabilizzazione di Aquisgrana dell'anno 812. Con esso cessava di aver corso il principio-cardine della antica ecumene politica romana: quello che vedeva i territori tutti dell'impero (sebbene distribuiti in via immediata

¹² Già (ai suoi tempi) il rifiuto romano di dar corso alle decretazioni isauriche avverse al culto delle immagini era venuto frontalmente in urto con il modo bizantino di intendere il rapporto che ha da correre fra Cesare («*isapóstolos*») e i suoi vescovi: inclusi i più autorevoli. Di incidenza religiosa al tempo stesso che politica la ratificazione pontificia – alla metà dell'VIII secolo – del colpo di Stato di Pipino il Breve: e della conseguente consacrazione formale della nuova dinastia del Regno franco. Sin scandalosa – agli occhi di Bisanzio – la incoronazione natalizia del fatidico 800: la quale giungeva a esautorare (a nullificare senza appello) i poteri di egemonia formale che – a dispetto della avversa congiuntura – il *Basiléus romàion* seguivava tuttavia a vantare sulla intera Romània occidentale. Donde il ricorrere dei Despoti d'Oriente – sin dai tempi di Leone – a ritorsioni energiche. Si pensi alla confisca isaurica dell'enorme patrimonio fondiario pontificio in Sicilia: si pensi alla sottrazione al Patriarcato romano delle province meridionali italiane: per non dire degli episcopati illirici. Impensabile che sulla scaltrita diplomazia orientale potessero aspettarsi di aver presa le molte (troppe!) falsificazioni documentali nelle quali soleva largamente esprimersi in pro del buon diritto pontificio lo *stylus curiae* di quei tempi. Piuttosto c'è da credere che tanto smaccati trucchi valessero ancor più a inasprire la diffidenza verso la Sede pontificia e il malvolere della corte bizantina. Era se mai rispetto ai Franchi (e rispetto prima ai Longobardi) che potevano sperare altro esito le contraffazioni documentali di cui ho detto. Stava a consentirlo la ingenua rozzezza delle cancellerie barbariche, ai cui occhi poteva passare per plausibile un atto di sconcertante auto-spoliazione pubblicistica quale quello ascritto alla *piétas* generosa del vecchio Costantino, e poteva sin parer credibile che queste o quelle missive della Cancelleria lateranense fossero firmate dalla mano stessa di San Pietro apostolo.

fra una pluralità di potentati) seguitare ciò non di meno a costituire un «*patrimonium indivisum*». Di faccia al nuovo *status constitutus* – il *basiléus* Michele I (diversamente dai suoi predecessori) riconosceva in Carlo Magno l'alto signore d'Occidente: non tuttavia qual «*imperator romanorum*» (titolo, questo, rimasto di spettanza propria dell'autocrate d'Oriente) ma quale «*romanum gubernans imperium*». Carlo otteneva a questo modo la convalida delle sue conquiste, restituendo al suo avversario soltanto qualche parte di queste. Restava bizantino il litorale adriatico della *Venetia maritima*, con l'Istria e la Dalmazia. Bizantine del pari rimanevano (oltre alle grandi Isole) Napoli e Gaeta, e parte delle Calabrie e delle Puglie. Incerta – viceversa – la sorte della Langobardia meridionale. E poi pur sempre vaga (sebbene in un clima politico profondamente trasformatosi) la situazione giuridica del vecchio *Ducatus Romae*: con le accessioni venute man mano incrementando i possedimenti pontifici in Centro Italia. Facevano – le subentrate circostanze – che il problema della appartenenza di questi territori (appartenenza s'intende «pubblicistica») si prendesse a porre – non più rispetto all'Impero di Oriente – sì invece con riguardo al restaurato Impero di Occidente. Decadeva bensì su dette terre qualunque residua pretesione potestatica dell'imperatore bizantino. Ma ben anche avveniva – per compenso – che alle ragioni egemoniche orientali subentrasse l'*alta manus* del nuovo Signore (Sacro e Romano) d'Occidente.

Al cesaropapismo d'una volta (venuto via via spegnendosi di contro al sostanziale affrancarsi del papato dalla giurisdizione bizantina) veniva a sostituirsi il cesaropapismo volitivo dei nuovi monarchi carolingi. E tanto costoro erano presi (nella fase felice del loro dominato) dalla superlatività del proprio *status* da non trattenersi dall'estendere alla gerarchia cattolica italiana gli stessi poteri tutori e direttivi che – dalla età di Clodoveo – i re dei Franchi a sé rivendicavano rispetto alla chiesa nazionale franca. Né quei monarchi desistevano dall'esercizio di queste accampate prerogative maiestatiche quando a venir in gioco fossero – non già i semplici rapporti con l'ordinario episcopato del reame – sì piuttosto le relazioni (ben più delicate, e più spinose) col vescovo di Roma: nella veste di somma autorità sacerdotale, e in quella di titolare pubblico di propri territori. Si pensi alla *Constitutio romana* di Lotario dell'824. Ed era forza che – quanto si voglia insofferente di una siffatta disciplina – quello stesso sommo Antistite (tenuto a «*facere promissionem*» al nuovo signore di Occidente) sottostesse ai suoi deliberati. Il che però non cancellava la «realtà territoriale» del *Patrimonium Beati Petri*, di questo singolare potentato che (sebbene ancora non giunto a costituirsi in forme pubblicistiche in qualche misura equiparabili alla vera e propria «sovranità» per come noi oggi la intendiamo) pur sempre continuava a ergersi – nella sua «effettualità» – nel cuore della Penisola: di

traverso (ripeto) alla Penisola. E questo suo «frapporsi fra due Italie» doveva seguitare a costituire una «costante» della nostra vicenda nazionale: capace di condizionarne gli esiti per lungo arco di secoli.

3. Rapida scorsa su un millennio: dal primo Evo intermedio alla incipiente Età contemporanea

1. Fissato l'angolo prospettico di queste nostre osservazioni, non serve stare ora a soffermarci sulle linee e sui tempi di sviluppo del progressivo stabilirsi d'una «indipendenza formale» dei territori pontifici pressappoco rapportabile alla «*summa potestas*» dei potentati pre-moderni o alla «sovranità» dello Stato quale venutosi affermando nella Età contemporanea. Evoluzione – questa – di difficile individuamento nei singoli suoi stadi: non fosse che a cagione del concorrere e del mutevole alternarsi d'una pluralità di fattori pubblicistici di diverso segno e di diverso effetto. Per non dire del quasi inestricabile intrecciarsi – non senza reciproche immistioni – di due grandi tematiche (talvolta mescolate: trattate comunque in parallelo) le quali pur andrebbero distinte. C'è che il parlare della «autonomia politica» del «potentato pontificio» quale «entità territoriale» è cosa diversa dal parlare della «supremazia spirituale» – rispetto a ogni altra autorità terrena – del «vescovo di Roma» quale «*Vicarius Christi*»: anzi «*Vicarius Dei*». A esserne investite sono due diverse economie, segnate da connotazioni formali e sostanziali ben dissimili. Sul che meriterebbe soffermarsi: se non fosse che (posta da un canto la questione del progressivo, ancorché contestato, prevalere in ambito cattolico del «monarcato spirituale petrino») nostro attuale intento non è – ben più semplicemente – se non quello di riflettere sulla incidenza storica da ascrivere nei fatti alla presenza dinamica in Italia del potentato temporale pontificio preso nella sua «effettività». È nostro filo conduttore (senza stare ora a trattenerci sul travagliato evolversi «formale» di quella singolare entità territoriale che il giure pubblico europeo finirà col definire «Stati della Chiesa») l'occuparci del ruolo concreto che un siffatto potentato ha avuto sulla vicenda nazionale. Dico del potentato pontificio per come venutosi via via formando e via via stabilizzando nello scacchiere politico italiano.

C'è ancor sempre di guida (così delimitato il nostro tema) il «dato geopolitico oggettivo» di quanto intensamente la sua collocazione di mezzo alla Penisola sia valsa a condizionare in via determinante il condursi storico in Italia del principato territoriale pontificio. Principato – questo – non sempre attento (nella concretezza del suo agire) al proclamato intento garantistico di preservare con puntuale affidamento il libero esercizio del mandato

Indice

Tra due Italie. Sede apostolica di Roma e storia politica	
di Paolo Bellini	5
1. Premessa	5
2. Alle origini della frammentazione politica d'Italia	8
3. Rapida scorsa su un millennio: dal primo Evo intermedio alla incipiente Età contemporanea	24
4. Unificazione politica d'Italia: l'esperimento liberale	57
5. Dall'esperimento totalitario all'esperimento democratico	79
6. Considerazioni sistematiche: il punto di vista della Chiesa cattolica romana	101
7. Considerazioni sistematiche: il punto di vista dello Stato liberale laico	116
8. Il caso Italia	137
Dibattito	149
Alcuni problemi della laicità in versione italiana	
di Stefano Sicardi	151
1. Premessa: le molteplici accezioni e dimensioni della laicità	151
2. La laicità in Italia: un difficile percorso	152
3. L'affermarsi della laicità in versione italiana. La giurisprudenza della Corte costituzionale	156

- 4. Laicità e giudici comuni (ordinari e soprattutto amministrativi): un prevalente allontanarsi dai caratteri della giurisprudenza, pur molto articolata, della Corte costituzionale 162
- 5. Dal «principio supremo» alle scelte del legislatore: lo svaporare della laicità (insegnanti di religione, Irc, Ici, Otto per mille e altro ancora) 164
- 6. La laicità in versione italiana di fronte tanto a tradizionali interrogativi, quanto a questioni derivanti dalla nuova realtà multireligiosa e multiculturale 176
- 7. La laicità oggi in Italia: verso dove 178

Alcune osservazioni sulla nozione di «laicità»

- di Vittorio Villa 183
- 1. Premessa 183
- 2. La chiarificazione concettuale della nozione di «laicità» 183
- 3. «*Pars destruens*» dell'analisi:
la distinzione fra «sana laicità» e «laicismo» 184
- 4. «*Pars construens*»: la definizione concettuale di laicità nella sfera privata 186
- 5. La laicità come principio 187
- 6. La nozione di laicità a livello individuale 187
- 7. La nozione di laicità nella sfera delle istituzioni politiche 188
- 8. Il modello normativo dello Stato laico 189
- 9. La giustificazione assolutistica della laicità 190
- 10. La giustificazione relativistica della laicità 192