

KLAUS SCHATZ

Idee politiche e ‘plenitudo potestatis’ dall’età gregoriana fino al Settecento

L’ecclesiologia, e soprattutto la concezione del primato del vescovo di Roma, non si sono sviluppate fuori del contesto della realtà e del pensiero politico dei rispettivi tempi; anzi, corrisponde al carattere storico della Chiesa, e all’ordine dell’incarnazione, che questo sviluppo si inserisca nella carne della storia politico-sociale. Tale inserimento può essere di adattamento, ma anche di opposizione e di contrasto: se, da una parte, il primato stesso è stato considerato con ragione come uno strumento di ‘non-adattamento istituzionale’ della Chiesa (e ne ha ostacolato molte volte una integrazione troppo facile in strutture secolari, politiche, imperiali e nazionali), dall’altra parte la realtà storica è troppo molteplice e complessa per esaurirsi in questo solo aspetto.

Il papa come «rex in regno» (dal secolo undicesimo fino al tredicesimo)

«Il vescovo non possiede sopra il gregge affidatogli la stessa potestà del presule apostolico, il quale, benché spartisca la sua cura tra i singoli vescovi, nondimeno non perde la sua potestà universale e principale, come anche il re non diminuisce la sua potestà regale, benché divida il suo regno tra i diversi duchi, conti e giudici»¹. Sono parole dell’*Apologeticus* di Bernoldo di San Biagio, scritte negli anni successivi al 1076, immediatamente dopo lo scoppio del grande conflitto tra il papa Gregorio VII ed il re romano Enrico IV. Forse è la prima volta che la giurisdizione nella Chiesa viene concepita in analogia con la costituzione politica di un regno. E questo non per caso: ormai, nella lotta tra sacerdozio ed impero, la questione della fedeltà verso il papa si pone in concorrenza con il giuramento di fedeltà prestato al re. Il papa non ha più un’ autorità religio-

¹ *Monumenta Germaniae Historica*, «Libelli de lite» II, p. 88, rr. 1-6.

sa di un altro ordine, bensì un potere, i doveri di fedeltà al quale possono entrare in conflitto con quelli dovuti al re. Perciò la tesi principale di Bernoldo di San Biagio è che l'ubbidienza verso il presule apostolico superi per ogni cristiano qualsiasi altra ubbidienza, anche verso il proprio vescovo.

Però, per non sopravvalutare questo esempio, bisogna aggiungere due cose. Primo: Bernoldo non è tipico e rappresentativo neppure per gli autori gregoriani. È piuttosto estremo: nel suo far derivare la potestà dei vescovi da quella papale², e nella concezione del papa come fonte esclusiva del diritto nella Chiesa³. Secondo: non è tanto la realtà politica del suo tempo che l'autore prende come punto di analogia, quanto piuttosto un ideale politico trasmesso dall'antichità. Il re del secolo XI non poteva 'dividere' il suo regno in ducati, contee ecc., né deporre arbitrariamente un duca. Il suo potere era molto limitato, dipendendo dalla lealtà dell'alta nobiltà, un po' come si dava nella relazione pre-gregoriana tra papa e vescovi. È l'ideale politico di un sovrano, dal quale deriva ogni potere, poco coerente con la realtà caotica e regionalizzata di allora, però considerato come ottimo stato politico, che il monaco benedettino trasferisce alla Chiesa.

Non è più un'utopia, quando questo stesso paragone viene usato quasi due secoli più tardi da Tommaso d'Aquino: «il papa ha la pienezza della potestà episcopale (*plenitudo potestatis*) come il re nel regno (*quasi rex in regno*). I vescovi però sono assunti in partecipazione della responsabilità (in partem sollicitudinis), come i giudici preposti alle singole città»⁴. Da una parte, Tommaso prende qui come punto di analogia il Regno di Sicilia, il primo Stato centralizzato dell'Europa, dal quale egli stesso proviene. Dall'altra, riassume concetti del diritto ecclesiastico sviluppati già mezzo secolo prima, però derivati più da un modello ideale che da una realtà politica concreta. Si tratta dei concetti di *plenitudo potestatis* del papa e di vocazione *in partem sollicitudinis* dei vescovi, di un paio di concetti, dunque, formati dal pensiero giuridico romano, che diventa, sotto il papa Innocenzo III (1198-1216), centrale per la relazione tra

² «Videat autem quilibet prelati, quia sibi reverentiam a subditis exigit, nec eam Romano pontifici denegare velit, a quo omnis ecclesiastica potestas procedit» (*ibi*, p. 161, rr. 37-39).

³ Cfr. H. WEISWEILER, *Die päpstliche Gewalt in den Schriften Bernolds von St. Blasien*, «Studi Gregoriani», 4 (1952), pp. 129-147.

⁴ *Summa theologiae*, Suppl., q. 26, 3.

potestà papale e vescovile⁵. Così il papa possiede la pienezza del potere, chiamando altri alla partecipazione della responsabilità, siano essi patriarchi, primate, arcivescovi o vescovi; e nondimeno egli non perde con questo la pienezza del potere, così da rimanere sempre capace di intervenire egli stesso nelle situazioni locali⁶. Sono frasi ricorrenti più o meno regolarmente nelle lettere di Innocenzo III e poi riprese nella tradizione canonistica del tempo seguente. Nella sostanza significano: ogni potestà ecclesiastica è concentrata nel papa, ed è derivata da lui come capo; egli è la fonte di ogni potestà ecclesiastica, mentre tutto il resto è partecipazione.

Bisogna però sottolineare che questa concezione 'assolutistica' non si è sviluppata in analogia allo sviluppo politico. Si può piuttosto dire che essa ha preceduto lo sviluppo costituzionale dell'Occidente, ed anzi che l'ha, in certo senso, influenzato. La chiesa papale precedette nella centralizzazione i regni, i quali ripresero nel futuro il concetto della *plenitudo potestatis* come uno dei fondamenti di pensiero della dottrina della sovranità statale⁷.

Nello stesso tempo la nuova idea della Chiesa come monarchia papale viene arricchita a partire dal Duecento con un nuovo concetto del diritto romano: il papa come *princeps legibus solutus*. Questo concetto va di pari passo con la dottrina, professata dai canonisti fin da Innocenzo IV (1243-54), che il papa è certo sotto il diritto divino, però sopra ogni diritto ecclesiastico⁸. Questa distinzione era nuova; era impossibile sullo sfondo del diritto più conservatore dell'alto medioevo, dove, nella Chiesa come nell'ordine temporale, il diritto è sempre il diritto 'antico', che non viene creato, bensì trovato. Anche per la maggioranza degli autori 'gregoriani' del tempo della lotta delle investiture, compreso Gregorio VII stesso, il papa non è il padrone sovrano del diritto. Il suo compito nell'ambito del diritto corrisponde piuttosto a quello del magistero papale sul deposito della fede, secondo il Vaticano I: compito di conservazione, anche di

⁵ Cfr. K. SCHATZ, *Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei Papst Innocenz III. (1198-1216)*, AHP, 8 (1970), pp. 61-111; K. PENNINGTON, *Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the 12th and 13th Centuries*, Philadelphia 1984.

⁶ Luoghi più importanti: Reg. I 320 (PL 214, 286 C), 350 (*ibi*, 324A), II 209 (*ibi*, 759 C), VII I (PL 215, 279 A), VIII 20 (*ibi*, 576 B).

⁷ W. ULMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1961, p. 205; M. WILKS, *The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicist*, Cambridge 1963, p. 318.

⁸ Testimonianze in L. BUISSON, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Köln 1958, pp. 82-86.

interpretazione, di applicazione alle nuove esigenze dei tempi, non, però, un dominio sovrano, non un potere di cambiamento arbitrario. Il papa agisce da testimone del diritto trasmesso, specialmente della tradizione della chiesa romana, ma non crea il diritto. Nel diritto non si distingue tra diritto divino ed ecclesiastico; è piuttosto un insieme trasmesso, certo da applicare non in modo rigido, sempre da interpretare, però da conservare nel suo senso fondamentale⁹.

Ora, a partire da Innocenzo IV, si distinguono chiaramente diritto divino ed ecclesiastico. Il diritto ecclesiastico è diritto papale. E come il sovrano è, nel diritto romano del Codice di Giustiniano, Signore della legge, egli stesso non legato alla legge (*princeps legibus solutus*), così il papa è sopra ogni diritto positivo ecclesiastico, per essere libero e sovrano nel governo della Chiesa. Può cambiare il diritto ecclesiastico *ad libitum*; almeno non esiste nessun ostacolo giuridico che potrebbe porre limiti; e può dispensare sempre, nei casi individuali, senza che alcuno possa chiedergli: *Cur facis hoc?*

Conciliarismo e papalismo: costituzione corporativa o monarchia (il Quattrocento)

Trasferiamoci due secoli più tardi. Nel 1439 Tommaso Courcelles riprende nel concilio di Basilea l'idea tomistica del papa come *rex in regno suo*, però in modo sorprendente e carico di conseguenze inaspettate. «Il papa è nella Chiesa come il re nel regno. Ora è assurdo che il re possa più che tutto il regno. Quindi il papa non può più che la Chiesa»¹⁰. E, come i re che abusano, da tiranni, del loro potere possono essere deposti, così anche

⁹ Esposizione complessiva in C. MÜRBT, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.*, Leipzig 1894, pp. 555-557. Solo Bernoldo di San Biagio, per il quale il papa è *auctor canonum* (*Monumenta Germaniae Historica*, «Libelli de lite» II, pp. 140 s.), rappresenta un'eccezione. Sulle idee rispettive di Gregorio stesso: L.F.J. MEULENBERG, *Der Primat der römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII.*, Den Haag 1965, pp. 102-107. Il potere legislativo del papa secondo Gregorio VII («*Dictatus papae*» n. 7: «*Quod illi soli licet protemporis necessitate novas leges condere*») è di carattere interpretativo, non creativo: è distinzione della tradizione vera ed autentica della Chiesa da una consuetudo abusiva intrusa nella Chiesa, come per esempio l'investitura laica.

¹⁰ Citato da J.A. BLACK, *Politische Grundgedanken des Konziliarismus und Papalismus zwischen 1430 und 1450*, in *Die Entwicklung des Konziliarismus*, ed. R. BÄUMER, Darmstadt 1976, p. 307.

i papi possono essere deposti dalla Chiesa, cioè dal concilio. Siamo nel tempo del conciliarismo, dei concili di Costanza e Basilea. Siamo nel tempo in cui la esperienza del grande scisma papale aveva mostrato che solo un concilio poteva ristabilire l'unità della Chiesa, lesa dai pretendenti al papato (due, e alla fine tre) incapaci di rinunciare alle loro pretese, identificandole con le pretese dell'ufficio petrino stesso.

Però queste idee hanno anche le loro radici nello sviluppo politico e nelle teorie politiche del tempo¹¹. L'esempio, che Tommaso Courcelles tenne davanti agli occhi, quando disse che i re divenuti tiranni possono essere deposti, era probabilmente la deposizione di Riccardo II di Inghilterra, ad opera del parlamento, nel 1399. Generalmente sono le assemblee degli 'Stati generali' nei regni del Trecento (nobiltà, clero, borghesia), che limitavano il potere regale e rappresentavano il 'popolo' (organizzato nei singoli 'stati') davanti al sovrano. Secondo questa analogia viene concepito il concilio: come rappresentazione della Chiesa, forse di fronte a un papa che abusa del suo potere. Bisogna aggiungere che questa analogia era resa più facile dal fatto che già i concili 'papali' del Duecento a partire dal Lateranense IV erano stati scelti piuttosto sulla base della competenza e della rappresentanza 'reale' che non dell'autorità ufficiale. Essi erano divenuti l'assemblea degli 'Stati generali' della cristianità (non solo i vescovi, ma anche gli abati, i rappresentanti dei principi, poi quelli delle università), soprattutto per il fatto che l'autorità, sulla quale si basavano, era quella del papa.

Bisogna dire che sono i conciliaristi più moderati che usano questa analogia con le monarchie costituzionali. Così Jean Gerson paragona, in una predica nel concilio di Costanza nel 1415, la costituzione della Chiesa con quella del regno di Francia, dicendo che anche secondo Aristotele la costituzione ideale sarebbe il *regimen mixtum*, cioè la monarchia modificata con elementi aristocratici e democratici; e come essa appariva realizzata nel regno di Francia, così doveva essere nella Chiesa¹². Espressione concreta di questa idea della Chiesa come 'monarchia

¹¹ J.A. BLACK, *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450*, Cambridge 1970; ID., *Politische Grundgedanken...*, pp. 295-328; ID., *Council and Commune. The Conciliar Movement and the Fifteenth-Century Heritage*, London 1979.

¹² Omelia del 21 luglio 1415: J. GERSON, *Oeuvres complètes*, v, Tournai 1963, p. 478; tr. francese in J. GILL, *Constance et Bâle-Florence*, Paris 1965 (*Histoire des Conciles Oecuméniques*, 9), p. 323.

costituzionale' è il famoso decreto *Frequens* del concilio di Costanza del 1417, che stabilisce concili generali da tenere regolarmente con l'intervallo di 5, 7, poi di ogni 10 anni.

Se i conciliaristi moderati usano l'analogia del *regimen mixtum*, i più estremi, che dominano nel concilio di Basilea, si servono del modello corporativo o dell'*universitas*. Tale modello ha due radici: una più profana, nello sviluppo delle città, e una religiosa, nella *vita communis* del monachesimo, e rispettivamente del suo sviluppo nel movimento di povertà religiosa del XII e XIII secolo. Il modello corporativo viene realizzato a partire dal Duecento nei comuni cittadini, nelle università e nei nuovi ordini religiosi, dove il capitolo generale, quale rappresentazione dell'*universitas*, è l'istanza suprema, anche al di sopra del superiore generale. Ora la comunità stessa diventa il soggetto che si governa, mediante i suoi rappresentanti eletti, mentre il superiore, il *rector* o *princeps*, è mandatario della comunità. Egli sta sopra tutti gli altri membri singoli, ma non sopra la comunità presa nel suo insieme. Bisogna tener presente che queste comunità corporative, i comuni, le università e gli ordini mendicanti costituivano un nuovo modello di ordine sociale, fino ad allora sconosciuto. Mentre il medioevo aveva infatti conosciuto solo il dominio personale in subordinazione gerarchica di re, duca, conte ecc., ora l'università viene concepita come soggetto primario: e, con ciò, le relazioni sociali, formulate nelle categorie di dominio personale, perdono la loro validità assoluta.

Consequentemente troviamo nei conciliaristi idee di questo tipo: il papa sta sopra tutti i membri singoli della Chiesa, anche sopra i vescovi, ma non sopra la Chiesa, presa come insieme, e sopra la sua rappresentazione/presentificazione, data dal Concilio ecumenico; l'assioma *Prima sedes a nemine iudicatur* vale per qualsiasi persona particolare, sia essa imperatore, re, vescovo o patriarca, non però per la Chiesa come tale, la quale potrebbe deporre un papa, almeno in certi casi estremi. Così si capisce lo sfondo della frase di Tommaso Courcelles: come è assurdo che il re possa più che il regno, ugualmente è assurdo che il papa possa più che la Chiesa. L'immagine *Rex in regno suo* riceve, mediante l'idea dell'*universitas*, un nuovo significato. Si paragona il papa con il doge di Venezia, con il rettore di un'università, con il 'magistro' generale dei Domenicani.

Il conciliarismo non suppone soltanto le idee politiche del suo tempo. Come spesso, si tratta di un'azione reciproca tra ecclesiologia e teoria politica. Anche se molte relazioni non si possono provare con certezza, si

può dire che il conciliarismo abbia dato impulsi al parlamentarismo del tardo medioevo ed alle idee di rappresentazione politica, per esempio, nella Polonia e nell'Impero tedesco¹³.

Il conciliarismo venne respinto, benché non ancora vinto definitivamente, a partire dagli anni '40 del Quattrocento. Ci interessa che anche il 'papalismo' avanzante si affermi in relazione stretta con lo sviluppo politico degli Stati dell'Europa occidentale, cioè con la fine del costituzionalismo del tardo medioevo e con l'avanzata del potere del principe, o con la trasformazione dei comuni cittadini in signorie, nell'Italia. Tanto si evince dall'argomentazione degli autori i quali non propongono quasi mai, come invece avverrà con i pensatori ultramontani dell'Ottocento, che nella Chiesa valga una legge diversa da quella degli Stati. Per essi, nella Chiesa come negli Stati, la monarchia pura è la forma costituzionale che sola garantisce l'unità. Così il domenicano Torquemada afferma nella *Summa de ecclesia*, che la «forma di governo ottima», che vale anche per la Chiesa, è il governo di uno¹⁴. L'*Ordo* richiede, secondo lui, che uno sia *princeps, rector e gubernator*. In formule sempre nuove viene presentato, come legge universale dell'universo, la derivazione della moltitudine da uno: cominciando dalla monarchia divina quale legge essenziale della creazione, passando attraverso le famiglie delle api, delle gru e degli ungulati, fino al concetto della Chiesa come il 'corpo di Cristo', il quale, come corpo ordinato, avrebbe bisogno di un governo centrale. Ogni volta Torquemada varia il medesimo principio che, senza potere personale di uno, non può esistere unità ed ordine sia nella Chiesa, sia nello Stato.

Questo carattere dinamico si rivela già nel linguaggio di Torquemada: come il principe deve essere capace «di muovere lo Stato a tutto» (*movere rempublicam ad omnia*), così il papa è necessario, affinché «muova e governi la Chiesa mediante il magistero» (*magisterio moveret et dirigeret*)¹⁵. Quindi non si tratta più solo di conservare la Chiesa (e lo Stato) nell'ordine trasmesso del diritto e del vero. Il concetto statico e sussidiario del giudice supremo viene sostituito dal concetto dinamico del *movens* supremo. E il movimento richiede, nella Chiesa come nello Stato, più potere e comando che conservazione e mantenimento del diritto. Entra

¹³ BLACK, *Council and Commune...*, pp. 196-198; J. HELMRATH, *Das Basler Konzil 1431-1449. Forschungsstand und Probleme*, Köln-Wien 1987, pp. 483-491.

¹⁴ *Summa de ecclesia*, lib. II, cc. 2-4.

¹⁵ *Ibi*, c. 107.

qui in gioco un concetto moderno e dinamico; che però non manca di collegarsi con la teoria sociale dello Pseudo-Dionigi, secondo la quale ogni movimento discende dall'alto verso il basso, come nel cosmo, così nella società umana. I superiori muovono gli inferiori, e, mediante l'ubbidienza di fronte agli impulsi dall'alto, l'insieme funziona.

Ultramontani e gallicani: monarchia assoluta o costituzionale (dal Cinquecento fino al Settecento)

Il tempo classico del trasferimento dei modelli di governo secolare sul governo della Chiesa è il Quattrocento. Dopo la riforma protestante questa argomentazione diventa più rara; e si capisce bene il perché: gli attacchi dei riformatori costringono infatti i cattolici a concentrarsi sugli argomenti biblici per il primato.

Tuttavia non si può negare che, addirittura, gli autori 'papalisti' vivano fino al Settecento della plausibilità generale dell'ordine monarchico, anzi della monarchia assoluta. Un esempio spiccato è Roberto Bellarmino. Il suo scritto *De Summo Pontifice* nella *Tertia Controversia Generalis* non solo tocca, tra l'altro, il problema della «ottima costituzione», ma addirittura comincia con essa¹⁶. Per lui, la questione della ottima *forma regiminis* è strettamente parallela, quasi identica per Stato e Chiesa: «nessun dubbio, il nostro Salvatore Gesù Cristo poteva e voleva dirigere la sua Chiesa nel modo della forma di governo ottima e più opportuna»¹⁷. Quindi la forma costituzionale ottima e più adatta per lo Stato è anche quella ottima e più adatta per la Chiesa. Chiaramente Bellarmino respinge la tesi di Calvino, secondo il quale la repubblica con il suo «controllo sociale» (si pensa subito alla repubblica teocratica di Ginevra) è più adatta alla debolezza umana, mentre le esigenze della monarchia superano le capacità dell'uomo reale quale egli è¹⁸. Usando gli argomenti

¹⁶ *De Summo Pontifice* (*Tertia Controversia Generalis*), lib. I, cc. 1-5.

¹⁷ *Ibi*, c. 1.

¹⁸ *Institutio religionis christianae*, lib. IV, c. 20, n. 8: «... quia rarissime contingit reges ita sibi moderari, ut nunquam a iusto et recto discrepet eorum voluntas; deinde tanto acumine et prudentia instructos esse, ut unusquisque videat quantum satis est. Facit ergo hominum vitium vel defectus, ut tutius sit ac magis tolerabile plures tenere gubernacula, ut alii aliis mutuo sint adiutores, doceant ac moneant alii alios, ac si quis plus aequo se efferat, plures sint ad cohibendam eius libidinem censores ac magistri».

classici da Torquemada in poi (dalle strutture associative degli animali fino all'esperienza storica degli uomini), circa la maggiore stabilità ed efficienza delle monarchie, Bellarmino tenta di provare prima la preferibilità della monarchia in relazione alle altre forme pure, cioè all'aristocrazia e alla democrazia. Essa, in effetti, garantisce meglio l'unità, impedendo la dissoluzione della lotta dei partiti; gli Stati monarchici sono poi più stabili e durevoli e governabili più facilmente, rendendo possibile l'accumulazione di esperienze, anche se i principi sono personalmente mediocri. Infine essi poggiano sulla responsabilità personale delle decisioni, che non si può collocare sulle spalle di altri.

Nondimeno, è tipico per Bellarmino, come 'papalista moderato', che la sua opzione per la monarchia sia alquanto modificata. Se egli preferisce la monarchia alla aristocrazia o alla democrazia pura, afferma tuttavia che, a ragione della «corruzione della natura umana», l'ottima forma di governo non è la monarchia pura, bensì la monarchia modificata con elementi aristocratici e democratici, dovendo essere però l'elemento monarchico quello dominante¹⁹. Conseguentemente anche il governo della Chiesa è monarchico, modificato però dall'aristocrazia e dalla democrazia. Questa modificazione deve essere, comunque, precisata: essa non deve venire intesa in senso 'costituzionale', né nel senso del tardo medioevo, né in senso moderno.

La modificazione che tiene conto dell'elemento 'aristocratico' non è di origine costituzionale, bensì piuttosto 'feudale'. L'elemento aristocratico è, come si capisce, l'episcopato; esso però modifica la costituzione monarchica della Chiesa, realizzata nel primato papale, non in quanto i vescovi parteciperebbero al governo centrale, bensì in quanto essi, come potestà regionali e locali, godono di un diritto proprio, perché sono principi e non funzionari. Ne risulta il vantaggio che essi agiscono in responsabilità propria e solidarietà di pensiero. Così si possono riunire insieme i vantaggi del governo centrale e della cooperazione responsabile delle istanze locali, evitando gli inconvenienti di un centralismo ipertrofico ed eccessivo. Ciò è proprio quanto si realizza nella Chiesa, dove i vescovi sono, come afferma Bellarmino, *veri principes et pastores* e non vicari del papa.

Oggi ci interessa ancor più capire quale sia, secondo lui, l'elemento democratico. Ebbene, questo elemento non consiste in una qualsiasi

¹⁹ *De Summo Pontifice*, lib. I, c. 3.

partecipazione attiva del popolo nel governo e nelle decisioni. ‘Democratico’ è unicamente il serbatoio di reclutamento delle persone dirigenti che si rinnovano non, in via ereditaria, come i principi secolari, ma mediante la cooptazione. Questa è la differenza tra il governo ideale, realizzato nella Chiesa, e la realtà politica dell’Europa contemporanea: l’ottima forma di governo non è per Bellarmino la monarchia ereditaria, bensì la monarchia fondata sulla cooptazione da tutto il popolo. Nel fatto che i ministeri nella Chiesa non sono ereditari si esprime la verità che essi non sono «possessione» personale, ed inoltre che i superiori nella Chiesa non sono sovrani, ma vicari, non padroni, ma amministratori²⁰. Si vede come anche Bellarmino non manchi di sottolineare il contrasto della costituzione della Chiesa di fronte alle costituzioni secolari, non riconoscendo solo le corrispondenze, ma anche le diversità.

Si vede dunque chiaramente come la monarchia modificata di Bellarmino non sia in nessun modo una monarchia ‘costituzionale’. L’elemento monarchico rimane l’elemento principale e dominante venendo limitato in modo piuttosto ‘feudale’ che ‘costituzionale’. Questo schema di pensiero si ripete negli autori ‘ultramontani’ dopo di lui. Anche se essi non parlano espressamente dei vantaggi della monarchia, gli argomenti per la costituzione monarchica nella Chiesa e nello Stato sono «reciprocabili»: ci vuole, soprattutto in casi di divisioni e conflitti, una chiara istanza di decisione, che garantisca e mantenga l’unità. Strutture costituzionali pesanti, invece, come il consenso necessario di assemblee, debilitano la libertà di azione in casi di emergenza, ritardano decisioni necessarie e creano un elemento di lentezza, d’instabilità e d’insicurezza. Lo stesso vale nella Chiesa, anche se il consenso della *ecclesia dispersa* è necessario come ultimo sigillo per l’infallibilità del magistero papale. Sono in sostanza i medesimi argomenti classici usati ancora nei tempi del Vaticano I per riconfermare la potestà papale nel magistero e nella giurisdizione.

Più difficile era l’argomentazione per gli autori gallicani, che seguivano il pensiero di Gerson sulla Chiesa come *regimen mixtum*, cioè come monarchia modificata dall’aristocrazia (dal momento che pochissimi osavano parlare di un elemento ‘democratico’, e quei pochi solo di una democrazia ‘intra-clericale’, come Edmond Richer [† nel 1631], per il quale il potere nella Chiesa spettava a tutti i sacerdoti). Generalmente la maggiore plausibilità della monarchia assoluta costrinse i Gallicani e non

²⁰ *Ibi*, c. 9.

i 'papalisti' a confessare che nella Chiesa valeva una legge diversa da quella dello Stato. Non si trattava di un fenomeno totalmente nuovo; già nella ultima fase del concilio di Basilea, infatti, alcuni dei conciliaristi avevano abbandonato le analogie dell'*universitas*, sottolineando contro i 'papalisti' che la Chiesa non poteva essere paragonata ad una costituzione secolare, essendo Cristo colui che la governa²¹. Si tratta di tesi di lunga durata: e così questo stesso argomento, oggi usato per respingere l'introduzione di forme democratiche nella Chiesa, lo troviamo verso il 1720 nell'autore gallicano Honoré de Tournely²². Il suo ragionamento è il seguente: concesso che la monarchia assoluta sia ottima e più perfetta costituzione nell'ambito politico degli Stati, nella Chiesa vale però un altro principio²³. Qui solo la volontà di Gesù Cristo importa, non i nostri ragionamenti d'efficienza umana: Cristo non ha fondato la Chiesa né come monarchia assoluta, né come democrazia (nella quale ogni potestà derivi dall'universalità), bensì come monarchia modificata con elementi di aristocrazia. Quale è l'elemento dominante, ci si può chiedere, la monarchia o l'aristocrazia? Questo dipende, secondo l'autore sopra citato, dalla situazione. La monarchia corrisponde al governo normale e quotidiano. L'aristocrazia, invece, corrisponde piuttosto a situazioni eccezionali, quando vengono convocati concili ecumenici; anche l'infallibilità della Chiesa si realizza piuttosto in questi momenti eccezionali e compete più all'aristocrazia, cioè al concilio o alla Chiesa dispersa²⁴. Il Tournely sottolinea costantemente che l'infalibilità non risiede nella persona del papa, non è una «possessione» personale ed autonoma, essen-

²¹ JOHANNES DE SEGOVIA, *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis III 35: Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti, Concilium Basileense II*, Wien 1873, pp. 244 s.; «Deutsche Reichstagsakten, Ältere Reihe», Göttingen 1963, p. 105, rr. 38-44; HELM-RATH, *Das Basler Konzil...*, p. 487.

²² H. TOURNELY, *Praelectiones theologicae de Ecclesia*, I, Paris 1749, q. 3, art. 6 Quale sit a Christo institutum regimen Ecclesiae, pp. 535-572. Cfr. J. MAYR, *Die Ekklesiologie Honoré Tournelys*, Essen 1964; R.F. COSTIGAN, *The Consensus of the Church-Differing Classicae Views*, «Theological Studies», 51 (1990), pp. 25-48 (pp. 28-38 su Tournely).

²³ «Sit ergo regimen pure et absolute monarchium omnium perfectissimum in civili ac politica societate, non ita in spirituali et Ecclesiastica...» (*De ecclesia*, I, p. 567).

²⁴ «Si vero quaesieris an regimen Ecclesiae magis monarchicum sit quam aristocraticum, respondebo plus monarchicum dici, si attendatur ad communem, ordinarium et consuetum regendi morem; quia non semper sunt coacta Concilia, semper autem est Summus Pontifex. Plus vero dici posse aristocraticum, si attendatur ad supremam, primariam et infallibilem regendi auctoritatem: quia haec in una Ecclesia universali seu coacta seu dispersa residet» (*ibi*, p. 554).

do invece un dono di comunità: se ci vuole l'appoggio del consenso della Chiesa, è però praticamente il papa a decidere quando l'episcopato sia diviso, perché non è assolutamente richiesto un consenso unanime (mentre nel caso di divisione, ha ragione la parte che sta con il papa)²⁵. Sono interessanti e di qualche valore, anche alla luce dell'ecclesiologia posteriore al Vaticano II, gli argomenti intrinseci all'autore, circa il carattere di «contrasto» della costituzione ecclesiastica. Essi sono tre: 1) il pericolo della tirannide e dell'abuso della presunzione in una monarchia senza limitazioni giuridiche. Per la Chiesa vale la parola del Signore: «Reges gentium dominantur eorum; et qui potestatem habent super eos, benefici vocantur. Vos autem non sic...»; 2) nella Chiesa deve regnare il principio della libertà e della convinzione, non il principio della costrizione, come nello Stato; 3) la Chiesa si basa essenzialmente sulla comunione e sul consenso, principi opposti al governo personale di una sola persona²⁶. Ne segue che il papa è limitato nel governo della Chiesa, soprattutto per i canoni una volta che siano accettati da tutta la Chiesa, come prova il Tournely mediante molte testimonianze della tradizione. Il papa non ha un dominio sopra il diritto: la Chiesa viene governata dalla legge e non dalla volontà personale di uno; il papa non è libero di sopprimere questi canoni o di sovrapporsi ad essi, benché gli competa la potestà di interpretazione e quindi di dispensa nei casi singoli.

Sarebbe interessante continuare questo esame per l'Ottocento. Mi sembra che si possano trovare ambedue le linee di pensiero addirittura negli autori ultramontani: sia quella di armonia tra struttura politica ed ecclesiastica, soprattutto nella prima metà del secolo (se pensiamo al de Maistre); sia quella di contrasto (nello Stato le tendenze costituzionali e democratiche sembrano ormai invincibili, per la Chiesa vale però un altro principio...), soprattutto nella seconda metà. Però questo tema sarà trattato dal prof. Hermann J. Pottmeyer.

²⁵ *De ecclesia*, II, pp. 116-318.

²⁶ *Ibi*, I, p. 568.