

CAPITOLO 7: CRISI E RIFORME DAL XIV ALL'INIZIO DEL XVI SECOLO

IL PERIODO AVIGNONESE

LA CURIA ROMANA AD AVIGNONE

Nel XIV secolo il sistema della “monarchia papale” che aveva caratterizzato l’organizzazione ecclesiastica dalla fine del XII entra in crisi. Questo periodo coincide con l’affermazione degli stati nazionali, che si confrontano al potere papale, come avviene di modo palese quando il re di Francia, Filippo IV, dopo l’episodio di Agnani e la morte di Bonifacio VIII (1294-1303), cerca di rinforzare il suo controllo sulla Chiesa, favorendo l’elezione di Clemente V e il trasferimento della curia romana ad Avignone dal 1305 al 1377, dove il papato si burocratizza e acquisisce nuove caratteristiche.

Durante questo periodo, la curia romana si sviluppa notevolmente e consolida la sua organizzazione. Come conseguenza della debolezza politica del papato, a scapito del re di Francia, i pontefici dovettero prendere un maggior numero di decisioni pastorali per mantenere un legame effettivo con l’intera cristianità. Allo stesso tempo, la permanenza stabile in una città permise di consolidare sia gli uffici che le procedure.

Oltre al concistoro, la curia fu progressivamente organizzata in uffici con competenze precise. Così, l’organizzazione ruotava attorno a tre grandi congregazioni: la cancelleria apostolica (responsabile delle questioni governative e organizzative), la camera apostolica (responsabile dell’amministrazione finanziaria) e la penitenzieria apostolica. Oltre a questi tre grandi uffici, la curia era composta da due grandi tribunali: l’*Audientia litterarum contradictarum*, che si occupava principalmente di questioni di competenza, e la *Rota Romana (Audientia sacri palatii)*, che fungeva da ultima corte d’appello della Chiesa e nasce con la costituzione *Ratio iuris* (16 novembre 1331) di Giovanni XXII. In questa costituzione vengono definite le sue competenze, viene determinata la sua composizione e vengono delineati gli aspetti principali del suo modus operandi. Questa norma è stata completata da altri due papi avignonesi: Benedetto XII con *Ad regimen* (10 gennaio 1335) e Decenset *necessarium* (26 ottobre 1340) e da Gregorio XI con *Quamvis a felices* (1° marzo 1375).

Per la corretta pratica dei tribunali apostolici e, in generale, dei diversi uffici della curia, i pontefici di Avignone approvarono diversi regolamenti, che costituiscono una fonte preziosa per lo studio della loro attività. Tra queste vi è l’*Ordo iudiciarius qui in Romana curia consuevit communiter observari*, noto anche come *De stilo palatii apostolici*, promulgato da Benedetto XII nel 1337.

LA RICERCA DI NUOVE RISORSE FINANZIARIE

Tuttavia, il funzionamento della curia ad Avignone e il governo centrale della Chiesa richiede soldi, che non provengono più, durante quel periodo dalle entrate degli Stati pontifici. Una soluzione al problema delle finanze della corte papale e della curia fu trovata nello sviluppo della concessione dei benefici ecclesiastici. Già nel corso del XIII secolo, il papa aveva ricuperato il processo di scelta dei vescovi, mettendo progressivamente fine alla pratica dell’elezione dei vescovi da parte del clero e del popolo del luogo. Nel XIV secolo, il papato intensifica i suoi interventi per la collazione dei benefici attraverso tre meccanismi:

1. La *vacatio in curia*, secondo cui se un vescovo moriva a Roma, il papa poteva nominare il suo successore alla carica.
2. Il *diritto di riserva*, secondo cui il papa poteva nominare i vescovi di sedi con legami speciali con Roma.

3. Il *diritto di devoluzione*, secondo cui, in caso di elezioni non valide, il papa poteva nominare lui stesso il nuovo prelato.

Tale sistema di nomina e di collazione dei benefici garantiva che le entrate da essi derivanti potessero sostenere le finanze della curia papale. Di conseguenza, si diffuse il fenomeno dell'accumulo di benefici, che rese ancora più difficile per i vescovi risiedere nelle rispettive sedi, lasciando molte diocesi senza un pastore. Inoltre, la possibilità di conferire benefici permise ai papi di tassare direttamente la loro collazione, potendo così ottenere, attraverso le tasse, nuove fonti di reddito. Il sistema fiscale creato dalla corte pontificia di Avignone è stato considerato un'ispirazione per quello adottato dalle monarchie moderne e ha permesso la sopravvivenza del papato in quegli anni difficili. Tuttavia, le Chiese particolari supporteranno con sempre maggiore difficoltà il controllo del papa e troveranno nei principi laici i loro migliori difensori, provocando il rischio di un intervento del potere politico negli affari ecclesiastici.

LA CRISI DELLA MONARCHIA PAPALE E IL CONCILIARISMO

IL GRANDE SCHISMA D'OCCIDENTE

Dopo il periodo avignonese, si produce il grande scisma d'occidente (1378-1414), in cui più papi regnarono contemporaneamente, senza che fosse possibile sapere quale fosse quello vero. Questa drammatica divisione della cristianità, riprodotta anche al livello degli stati e delle diocesi. Il concilio di Pisa del 1409, pensato per risolvere la crisi, sboccò invece sull'elezione di un terzo papa. È in questo contesto che emerge l'idea e poi la teoria del ricorso al concilio per risolvere la crisi costituzionale.

IL CONCILIO DI COSTANZA E L'IPOTESI CONCILIARISTA

Il concilio di Costanza (1414-1418) promulga due decreti. Il primo, *Haec Sancta*, del 6 aprile 1415, deve essere inteso come del tutto eccezionale e circoscritto al caso concreto dell'impossibilità di sapere chi fosse il vero papa. In tal caso, il concilio ecumenico avrebbe l'autorità conferita da Cristo per risolvere il problema, ripristinando l'ordine costituzionale della Chiesa. Il concilio ecumenico rappresenta allora la Chiesa universale e deriva il suo potere direttamente da Cristo. Perciò ogni fedele, compreso il papa, gli deve obbedienza in materia di fede, di unione e di riforma generale. Il secondo decreto, *Frequens* (9 ottobre 1417), prevede la convocazione automatica dei concili ecumenici.

Tuttavia, mentre il concilio di Costanza sembra risolvere lo scisma, apre anche la porta a una nuova dottrina eterodossa che avrebbe causato molti problemi nei decenni successivi: il conciliarismo. La soluzione di Costanza unisce infatti alcune dottrine sbazzate nei secoli precedenti a nuove dottrine che intendono cambiare la struttura della Chiesa, compromettendo la fedeltà alla volontà di Cristo. Tra gli elementi ripresi dalla dottrina canonistica dell'epoca classica, ritroviamo più nozioni elaborate dalla tradizione canonistica precedente:

1. L'indefettibilità della Chiesa, con cui Cristo stesso garantisce che rimarrà come Lui l'ha voluta fino alla fine dei tempi, avendola dotata dei mezzi necessari a questo scopo. Tale indefettibilità si trova nella Chiesa di Roma, come rappresentazione della Chiesa universale e nella *congregatio fidelium*, strutturata gerarchicamente dall'intero collegio episcopale. Entrambi i punti di vista compaiono nel già citato decreto di Innocenzo III *Apostolicae Sedis Primatus*.
2. La cosiddetta "clausola del papa eretico" (*prima sedes a nemine iudicatur nisi a fide devius*) poteva permettere di deporre i pretendenti, riportando la Chiesa alla situazione di sede vacante. Per fare ciò, il concetto di eresia doveva essere ampliato per includere tutto ciò che poteva danneggiare l'unità della Chiesa, ossia la continuazione contumace della carica anche a costo di estendere lo scisma.
3. La "rappresentanza" era indispensabile sia per rendere operativa l'indefettibilità identificata nella *congregatio fidelium*, sia per determinare l'organo competente a giudicare e deporre il papa. Infatti, secondo la tradizione canonica medievale, la Chiesa universale era rappresentata dal papa e dal concilio ecumenico. Normalmente, si privilegiava la rappresentatività del

romano pontefice. Tuttavia, in un momento in cui non si sa chi sia il papa, la rappresentatività del concilio ecumenico rimarrebbe. Da quanto descritto, è chiaro che la nozione di rappresentanza non è di natura democratica, ma si basa sulla natura sacramentale della Chiesa, in cui la *sacra potestas* è propria di coloro che ricevono il sacramento dell'ordine come ministero conferito da Cristo.

4. Infine, sotto l'influenza del diritto romano, il concetto di "rappresentanza" era stato progressivamente integrato da quello di "corporazione", una figura istituzionale caratterizzata dalla natura strettamente "collegiale" del suo organo di rappresentanza, il cui principio fondamentale nel processo decisionale era espresso con la massima: *Quod omnes tangit, debet ab omnibus approbari*. Quindi, se applichiamo questa nozione di corporazione alla Chiesa, la sua migliore presentazione sarebbe un concilio ecumenico in cui nessuno avrebbe una posizione di preminenza. In un'epoca in cui non si sapeva chi fosse il papa, questo modo di pensare si poteva rivelare estremamente utile. Ma apriva anche la porta a una diversa comprensione della natura della Chiesa.

INTRODUZIONE DI NUOVE DOTTRINE ECCLESIOLOGICHE ETERODOSSE

Tuttavia, accanto a questi elementi già elaborati dalla tradizione teologica e canonistica, il conciliarismo ha esteso le sue radici ad alcune dottrine politiche ed ecclesiologicalhe contemporanee, fortemente politicamente condizionate perché forgiate a sostegno delle nascenti monarchie nazionali, soprattutto intorno alla corte di Filippo IV di Francia.

Giovanni da Parigi sosteneva nel *De potestate regia et papali* (1302) che il papa (si riferiva a Bonifacio VIII) poteva essere processato, che il papa insieme al concilio era superiore al papa come singolo e, inoltre, che l'autonomia del potere civile veniva al re da Dio tramite il popolo, e non dal papa, che doveva compiere il suo fine spirituale tramite una giurisdizione morale sulle coscienze. A sua volta, Guglielmo Durante sottolineò che il vero soggetto del potere è la Chiesa e che il papa agisce solo come suo rappresentante. Tuttavia, entrambe le dottrine furono contestate al concilio di Vienne (1311-1312).

Decisive furono anche le idee di Marsilio da Padova nel *Defensor pacis* (1324), ideologo del potere imperiale, che stabilisce chiaramente il fondamento politico della teoria conciliare: è l'imperatore, che, per salvaguardare la pace e l'unità della cristianità, può convocare un concilio ecumenico. Marsilio da Padova afferma che il primato petrino è una creazione della storia e che la Chiesa, essendo una realtà di fede, non dispone di nessuna potestà coercitiva. Sulla scia di Marsilio di Padova e in un contesto di polemiche con il papato avignonese, Guglielmo d'Ockham († 1349) rifiuta la nozione di *plenitudo potestatis*: la pienezza del potere risiede nel concilio inteso come riflesso dell'*Ecclesia universalis*.

Infine, Jean Gerson propone una serie di riflessioni sull'origine del potere nella Chiesa e teorizza un importante cambiamento ecclesiologicalo-teologico, affermando che la trasmissione del potere non passerebbe da Cristo agli vescovi, *in primis* il romano pontefice, per mezzo della successione apostolica, ma piuttosto da Cristo alla Chiesa universale (la *congregatio fidelium*) rappresentata corporalmente nel concilio. Sarebbe poi il concilio a trasmettere la sua *potestas* al papa. Così, il concilio potrebbe determinare il modo in cui il papa esercita la sua *potestas*, che è sempre *potestas ministerialis*, esclusivamente in questioni di minore importanza. Si potrebbe dire che il conciliarismo, in questo senso tenta di convertire la Chiesa da una "monarchia assoluta" a un "monarchia costituzionale", sottoponendo il potere del papa ai poteri legislativi e giudiziari del concilio (Fantappiè 2011, 157-58).

CONFRONTO DOPO IL CONCILIO DI COSTANZA

Martino V, il papa eletto al concilio di Costanza, approvò quasi tutti i decreti conciliari, compresi *Haec Sancta* e *Frequens*. Questa approvazione dimostra che gli atti di Costanza furono interpretati come eccezionali e non come un tentativo di cambiare in modo stabile la comprensione del ruolo del papa e del concilio nel governo della Chiesa universale. Tuttavia, le interpretazioni conciliariste eterodosse furono

riproposte nei concili successivi. Infatti, il decreto *Frequens* del concilio di Costanza stabiliva che cinque anni dopo la fine di quel concilio, doveva essere convocata una nuova assemblea per proseguire la riforma della Chiesa. Stabiliva inoltre che un altro concilio doveva essere convocato dopo sette anni, e in seguito ogni dieci anni.

La prima assemblea risultante dall'applicazione di questo decreto *Frequens* fu il concilio di Pavia-Siena (1423-1424), convocato da Martino V. Questo concilio iniziò le sue sessioni a Pavia, ma fu poi trasferito a Siena (più vicino a Roma) a causa di un'epidemia ed ebbe una scarsissima partecipazione, venendo subito sciolto dal papa. Sempre in applicazione del decreto *Frequens*, doveva essere nuovamente convocato un concilio, questa volta a Basilea. Toccò a Eugenio IV (1431-1447) cercare di metterlo in piedi, anche se le difficoltà iniziarono fin dall'inizio.

A Basilea (1431-1437), Nicola Cusano († 1464) espone una variante della teoria conciliarista secondo la quale, se i vescovi e il papa rappresentano la Chiesa, il concilio è tuttavia più rappresentativo di loro. L'origine del potere è quindi attribuita al consenso dei fedeli, in modo che il detentore di ogni ufficio debba essere eletto dal ceto immediatamente inferiore, e la collegialità debba essere il modo abituale di legiferare. Ma il concilio di Basilea va aldilà delle teorie del Cusano, diventa fuori controllo. Eugenio IV convoca un altro concilio a Ferrara nel 1437. Tuttavia, il campo più conciliarista rimane a Basilea, dichiara il papa Eugenio IV contumace, gli proibisce di esercitare il suo ministero e dichiara inoltre la supremazia del concilio sul papa e altre tesi conciliariste come verità di fede. Si trattava di atti compiuti da un "concilio" che aveva già perso la sua legittimità, ma che dimostravano la forza della nuova dottrina e la relativa ampiezza dei suoi seguaci.

IL CONCILIO DI FERRARA-FIRENZE E IL SUPERAMENTO DEL CONCILIARISMO

Comunque, il concilio di Ferrara convocato dal papa è poi trasferito a Firenze (1438-1439), dove si realizza per breve tempo l'unione con la Chiesa greca, ma soprattutto il papa riesce a trovare l'appoggio dei sovrani europei contro i conciliaristi. La bolla *Laetentur coeli* del 6 luglio 1439 pone fine al conciliarismo e ristaura il potere del papa.

Le ragioni della vittoria sul conciliarismo furono di natura sia teologica che politica, ma è importante non dimenticare che, pur essendo una corrente minoritaria, il conciliarismo sopravvisse per i secoli a venire come "ingrediente" di molti dei movimenti nazionalisti che avrebbero messo in discussione la dottrina e la disciplina canonica della Chiesa.

Tra le ragioni teologiche, vanno evidenziati i lavori del concilio di Ferrara-Firenze e la fondazione ecclesiologica del primato da parte del domenicano Juan de Torquemada, che smascherò le radici eterodosse del conciliarismo, in particolare le idee di Marsilio da Padova e Guglielmo di Ockham. Ma, soprattutto, contribuì a chiarire la visione teologica della Chiesa e il posto in essa dell'autorità primaziale del papa. Il domenicano rifiutò la teoria della corporazione. Se la Chiesa fosse semplicemente una corporazione *stricto sensu*, non potrebbe avere il potere di giurisdizione perché la grande maggioranza dei suoi membri sono laici. In tal caso, l'unica corporazione ecclesiale possibile sarebbe quella del papa con i vescovi; tuttavia, i vescovi ricevono la loro giurisdizione dal papa e non da soli. Juan de Torquemada riconobbe che il papa è realmente identificato con la Chiesa romana, dalla quale tutte le altre Chiese derivano e dalla quale ricevono tutto il loro potere di giurisdizione. Era quindi chiaro che il papa non aveva il potere di giurisdizione (il primato gerarchico) perché rappresenta la Chiesa romana, ma perché la riceve direttamente da Cristo. In breve, il papa è soggetto solo a Cristo.

Tra i motivi politici, è indubbia l'importanza dei concordati firmati da Martino V con le varie nazioni. Questi "concedevano" ai re un ritorno alla disciplina tradizionale nelle nomine, con la rinuncia del papa a intervenire direttamente. In questo modo, il potere politico aveva una maggiore capacità di controllo. In questo modo e con mezzi diplomatici (di concessione) il papa evitò di pronunciarsi su una teoria che era sorta nelle corti europee, nota come lo *ius reformandi*. Secondo questa teoria, dal momento che il re, per volontà di Dio, è il responsabile del benessere dei suoi sudditi, anche della loro salvezza eterna, ha il

diritto di riformare la Chiesa quando non svolge adeguatamente il suo compito spirituale. Attraverso i concordati, che in qualche misura concedevano il diritto di riforma ai principi garantendo loro un certo controllo sulle nomine, la Chiesa era di nuovo nelle mani dei principi, ma riusciva a mantenere la sua unità. Solo con la Riforma luterana si manifestarono gli effetti potenzialmente dannosi dello *ius reformandi*.

SOPRAVVIVENZA DEL CONCILIARISMO

Infine, anche se durante il pontificato di Eugenio IV il conciliarismo scomparve come minaccia reale alla struttura teologica della Chiesa, tuttavia le teorie conciliariste sopravvissero insieme al nazionalismo, come meccanismo di controllo ecclesiale da parte del potere politico. Infatti, nei secoli successivi, la minaccia di ricorrere al concilio fu un metodo di pressione spesso utilizzato dai monarchi.

Un caso molto particolare di questo fenomeno è il gallicanesimo: un movimento nazionalista, episcopalista e conciliarista che sopravvisse per secoli nella Chiesa francese. Il gallicanesimo fu sancito dalla *Prammatica sanzione* di Bourges (1438), promulgata dal re francese Carlo VII in occasione della crisi del concilio di Basilea. Sebbene la Francia riconoscesse Eugenio IV, il re si dichiarava garante delle libertà e dei lodevoli costumi della Chiesa gallicana. Accettò anche la superiorità del concilio sul papa e i limiti del potere papale. Fino al trionfo dell'ultramontanismo nel XIX secolo, questo gallicanesimo fu una delle caratteristiche principali della Chiesa francese per più di quattro secoli.

NUOVE SFIDE ISTITUZIONALI

L'UNIONE CON L'ORIENTE E LA SUA RILEVANZA PER LA STRUTTURA PASTORALE

Nel periodo precedente, il desiderio di ristabilire l'unità con l'oriente, soprattutto a causa dello sviluppo occidentale della dottrina del primato romano, era stato pensato come una *reductio* degli orientali all'obbedienza papale, come si era manifestato nel tentativo di unione del concilio di Lione II (1274).

Pertanto, il concilio di Ferrara-Firenze, facendo tesoro dell'esperienza precedente, cercò di affrontare il problema in modo diverso, sforzandosi di distinguere le nozioni di *unio* e *pax*. Il concetto di unione si riferisce all'unione dottrinale, la cui base doveva essere la comunione nella fede. Pertanto tutte le differenze tra oriente e occidente, dovute a problemi terminologici, furono superate attraverso la discussione teologica del concilio.

Il concetto di pace si riferiva alla pace disciplinare. Nel trattare i problemi pastorali, l'obiettivo era quello di stabilire le modalità di integrazione dell'organizzazione ecclesiastica orientale nel quadro occidentale, tenendo sempre conto dell'eredità storica e delle varie peculiarità. Così, si è prestata attenzione al rapporto tra il primato romano e i diversi patriarcati, riconoscendo il loro fondamento apostolico. Inoltre, la coesistenza di due gerarchie, motivate dalla differenza dei riti. Infine, è stata affrontata anche la pastorale degli orientali in area latina.

L'unione di Firenze cerca di affermare soprattutto la dottrina comune della Chiesa, concentrandosi sui contenuti fondamentali del primato e non sul suo esercizio concreto: "come è contenuto anche negli atti dei concili ecumenici e nei sacri canoni". Il modello fiorentino di unione sopravvisse a lungo come base per le successive unioni delle Chiese orientali con la Chiesa di Roma. Tuttavia, il successo ottenuto da Eugenio IV con la Chiesa di Costantinopoli fu solo un'unione di breve durata. Nonostante l'unione dei capi, tra il popolo e il clero greco persisteva un profondo pregiudizio anti-romano. Bisogna riconoscere sia la mancanza di motivazioni religiose in molti orientali, sia il fallimento delle ragioni politiche dell'unione. La caduta di Costantinopoli in mano ai Turchi nel 1453 e la quasi assenza di aiuti da parte dell'occidente cristiano fecero cadere ogni speranza di sopravvivenza dell'unione nel tempo.

DALLA CRISTIANITÀ ALLE NAZIONI: RIFORMA ECCLESIASTICA E CONTROLLO POLITICO

Per comprendere la rinnovata importanza del potere politico nella vita della Chiesa a partire dal XV secolo, si possono elencare tre cause principali:

1. i concordati firmati da Martino V che, in un certo senso, riconoscevano il ruolo protettivo del re nei confronti della Chiesa nel suo territorio;
2. il consolidamento del cosiddetto “Stato moderno”, che considerava la religione come il principale fattore di unificazione politica; e
3. la convinzione dei monarchi di avere uno *ius reformandi* nei confronti delle istituzioni ecclesiastiche nel loro territorio.

Durante la fine del XV e l’inizio del XVI secolo, il controllo politico in Spagna fu messo al servizio della riforma ecclesiastica. Infatti, i Re cattolici portarono a compimento una profonda riforma avviata dai loro predecessori, che ebbe, tra gli altri frutti, la riforma dell’episcopato e degli studi teologici, che si sarebbe rivelata essenziale per il successo della celebrazione del concilio di Trento.

Tuttavia, il risultato relativamente permanente di questa riforma guidata dal potere politico fu la nascita di una nuova istituzione e la trasformazione di un’altra che legittimava il controllo di aspetti essenziali della vita della Chiesa da parte del potere politico. Un’istituzione nuova era il cosiddetto *patronato regio*, con il quale i re ottenevano il diritto di presentare i candidati per tutti i benefici che tradizionalmente venivano eletti da altri e che richiedevano la conferma papale. Oltre al diritto di presentazione, esistevano altre prerogative, generalmente di natura finanziaria.

Ma senza dubbio lo sviluppo più importante (e pericoloso per la Chiesa) fu l’approvazione dell’Inquisizione spagnola da parte di Sisto IV nel 1478. Essa si differenziava dall’Inquisizione pontificia sia per la sua origine che per la sua organizzazione. Dal punto di vista dottrinale, l’aspetto più problematico era la sua dipendenza dai re, poiché comprometteva, di fatto, la competenza esclusiva della Chiesa nel determinare le questioni di fede, competenza sempre difesa come inalienabile dalla Chiesa stessa. Su questo punto, l’Inquisizione spagnola, come le successive inquisizioni nazionali (cattoliche o meno), si differenziava radicalmente dall’Inquisizione medievale, che era esclusivamente un tribunale ecclesiastico. Dal punto di vista organizzativo, questa dipendenza dal potere civile era parzialmente attenuata dal fatto che i suoi membri più importanti erano ecclesiastici e dovevano agire congiuntamente all’Inquisizione episcopale. Dal punto di vista procedurale, l’Inquisizione spagnola si è sempre evoluta verso un processo che garantisse i diritti degli accusati.

IL SOVRANO PONTEFICE

Due fattori, strettamente legati tra loro, portarono a una profonda trasformazione del primato romano. Va notato, tuttavia, che si trattava di una trasformazione di natura istituzionale, che non riguardava direttamente la dottrina del primato, ma piuttosto le modalità del suo esercizio.

Il primo fattore fu il consolidamento dello “Stato moderno” che, frammentando la cristianità medievale in una “Europa delle nazioni”, rendeva sempre più difficile riconoscere il carattere universale del governo del pontefice romano. In questo nuovo contesto, lo Stato pontificio appariva particolarmente utile, in quanto consentiva al papa di presentarsi nell’arena politica come un sovrano tra i suoi pari, permettendo al contempo una zona di totale indipendenza dalle interferenze civili in campo ecclesiastico.

Strettamente correlato al primo, il secondo fattore fu la trasformazione dello Stato pontificio in uno “Stato moderno” e, di conseguenza, la trasformazione del papa in un “sovrano”, con le stesse preoccupazioni e gli stessi mezzi degli altri sovrani europei. Questa trasformazione ebbe conseguenze sul governo centrale della Chiesa, poiché entrambe le realtà erano unite al vertice. È giusto parlare di “un corpo con due anime” quando si caratterizzano i papi di questo periodo. Per quanto riguarda la storia del diritto canonico, tre sono le questioni di maggior interesse.

Da un lato, la struttura del governo centrale della Chiesa rimane immutata, ma, essendo inefficace per il governo di uno “Stato moderno”, diventa difficilmente compatibile con “stili di governo” che la

mortificano. In questo senso, il nepotismo, cioè la concessione di cariche importanti a membri della propria famiglia, appare come un modo per garantire la fedeltà di collaboratori che altrimenti potrebbero godere di grande indipendenza dal papa e addirittura dipendere da “potenze straniere” e per assicurare una certa continuità nell’azione di governo, condizionando le future elezioni con l’inserimento di persone vicine al collegio cardinalizio. Anche se il sistema di elezione papale, affidato al collegio cardinalizio riunito in conclave, rimane invariato, il cambiamento dei criteri di elezione del nuovo papa è evidente. In questo periodo, l’obiettivo è quello di trovare “buoni sovrani” (non necessariamente “buoni pastori”) che proteggessero e valorizzassero lo Stato pontificio. È quindi comprensibile che questi pontefici mostrassero scarso interesse per la riforma della Chiesa.

D'altra parte, lo spostamento del centro degli interessi del governo della Chiesa universale verso l'accrescimento dello Stato pontificio fece sì che la diplomazia ecclesiastica fosse messa al servizio di questo secondo interesse, e che si stringessero alleanze politiche che, a volte, andavano a scapito dell'unità della Chiesa. Così, la necessità “politica” di indebolire Carlo V permise ai papi di allearsi con coloro che, di fatto, resero difficile all'imperatore soffocare la diffusione della riforma luterana.

Infine, la necessità di preservare lo Stato pontificio portò i papi a utilizzare a questo scopo risorse strettamente ecclesiastiche, come le sanzioni canoniche, consolidando una tremenda confusione tra la sfera civile ed ecclesiastica nell'azione di governo dei pontefici. La trasformazione del papa in sovrano ha significato, a volte, trasformare quello che era solo un “mezzo” (il potere temporale) in un “fine”, condizionando negativamente il suo ruolo al servizio della Chiesa. Il crescente intreccio tra le “due anime” del papa e della Chiesa renderà particolarmente complessa anche la soluzione della cosiddetta “questione romana” (la legittimità dell'unità italiana) nel XIX secolo.

L'EVANGELIZZAZIONE DELL'AMERICA E LE SUE SFIDE CANONICO-PASTORALI

Dopo il primo viaggio di Cristoforo Colombo in America, i monarchi cattolici riuscirono a convincere papa Alessandro VI a “donare” tutte le terre scoperte e ancora da scoprire alla corona di Castiglia. Ciò avvenne con le cosiddette *Bolle alessandrine* (1493), che effettuarono la donazione sotto il presupposto della dottrina del papa come *Dominus mundi* e a condizione che la Castiglia si facesse carico dell'evangelizzazione di questi territori, inviando missionari e coprendone le spese. Successivamente, con il Trattato di Tordesillas (1494) tra Castiglia e Portogallo, parte del territorio rimase nelle mani della corona portoghese alle stesse condizioni.

Per portare a termine l'opera di evangelizzazione loro affidata, i monarchi cattolici chiesero al papa il diritto di patronato, che fu concesso da Giulio II nel 1508. La sua interpretazione da parte della Corona fu molto ampia, includendo la presentazione di tutti i benefici ecclesiastici in America e la possibilità di erigerne di nuovi, oltre al diritto di esaminare e approvare tutti i documenti ecclesiastici emessi in quei territori.

A prescindere dalla maggiore o minore legittimità dell'intervento della Corona nella vita della Chiesa americana, resta il fatto che la sua legislazione era in vigore in quel territorio, facendo parte dell'ordinamento ecclesiastico. Per questo motivo, e per le particolari concessioni fatte dai papi per l'evangelizzazione dell'America, è opportuno parlare di un *diritto canonico delle Indie*, strettamente legato al cosiddetto *diritto indiano*. Il diritto indiano è inteso come il sistema giuridico dell'America spagnola, come una versione specifica dello *ius commune* che ancora ispirava i sistemi giuridici europei. Per quanto riguarda il diritto canonico, l'importanza della legislazione dei re in materia ecclesiastica solleva la questione se si tratti di una parte del diritto secolare indiano o piuttosto di un particolare regime di diritto canonico soggetto al diritto universale della Chiesa.

Ogni processo di evangelizzazione culmina nell'istituzione della Chiesa e delle sue strutture pastorali. Nel processo di radicamento in America spagnola, due fattori hanno avuto un'influenza notevole. Il primo è che la concessione del patronato ai re fu interpretata da questi ultimi in termini di vicariato. L'intervento dei re nella vita della Chiesa non si limitava al ruolo decisivo nella collazione di tutti i benefici e

nell'erezione di diocesi e province ecclesiastiche, ma si estendeva al controllo di tutta la legislazione canonica emanata per l'America o in America.

Il secondo fattore è l'enorme distanza da Roma, con la conseguente difficoltà di potersi consultare in situazioni che richiedevano rapidità d'azione per non arrestare l'evangelizzazione. Nei primi decenni furono costituiti dei consigli ecclesiastici, una istituzione che non esisteva nella legislazione canonica dell'epoca, ma che veniva a cercare, nella deliberazione comune dei missionari e delle autorità, la soluzione ai problemi pastorali e liturgici che si dovevano affrontare nel processo di evangelizzazione. Da parte del pontefice romano, il modo di affrontare questo problema fu quello di concedere ai missionari facoltà speciali molto ampie, sia in materia sacramentale che di dispensa dagli impedimenti e di assoluzione dalle censure.

Già nel 1522, papa Adriano VI, con il breve *Exponi nobis*, concesse ai mendicanti potere onnipotente e autorità *in utroque foro* nei confronti degli indiani convertiti e anche dei loro collaboratori nel caso in cui il ricorso ai vescovi fosse difficile. I poteri molto ampi concessi ai religiosi per promuovere il successo dell'evangelizzazione divennero problematici una volta istituite le diocesi e le parrocchie. La necessità di regolare canonicamente il coordinamento tra secolari e religiosi nello svolgimento del lavoro pastorale fu avvertita anche nella Chiesa americana.

Per comprendere le norme canoniche sulla ricezione dei sacramenti da parte dei nuovi evangelizzati, è necessario partire da due affermazioni complementari. La prima è che, fin dall'inizio, la Chiesa ha considerato i coloni in America come persone e, quindi, come capaci di ricevere i sacramenti (così il la Bolla *Veritas ipsa* di Paolo III del 1537). La seconda è che è stata utilizzata la categoria di "nuovo cristiano", ispirata da alcuni passi del Nuovo Testamento (cf. 1 Cor 3,2; Eb 5,1.2-13), che permettevano di rivolgere la domanda in modo diverso a coloro che erano già considerati "vecchi cristiani".

Così, nella prima fase dell'evangelizzazione, si considerò prioritario per gli abitanti dell'America l'accesso ai tre sacramenti che avrebbero permesso loro di vivere in stato di grazia: battesimo, penitenza e matrimonio. Per quanto riguarda i requisiti necessari per il battesimo degli adulti, si cercava di dare una sufficiente istruzione preliminare sia sulle verità di fede che sugli impegni morali; allo stesso modo, si dava ampia facoltà di semplificare il rito della celebrazione. Per quanto riguarda il sacramento della penitenza, la sua celebrazione serviva a verificare l'istruzione religiosa dei nuovi battezzati. L'importanza attribuita ad esso è evidente nell'insistenza con cui i parroci "indiani" imparavano le lingue native e nella tolleranza momentanea della confessione attraverso un interprete.

Ma senza dubbio il sacramento che ha posto le maggiori sfide all'azione pastorale e al diritto canonico è stato quello del matrimonio. In primo luogo, era necessario riconoscere l'esistenza del matrimonio naturale (con le sue proprietà di unità e indissolubilità) in un contesto culturale in cui erano presenti poligamia, infedeltà e unioni tra parenti stretti. Successivamente, si è cercato di trovare il modo di regolarizzare lo stato civile dei battezzati.

LE RIFORME PROTESTANTI E LA SFIDA DI MARTIN LUTERO AL DIRITTO CANONICO

PREMESSE

Il XVI secolo vede la nascita e lo sviluppo di movimenti di riforma che portarono alla nascita di nuove confessioni cristiane. Partono da una visione critica del passato immediato, che viene percepito come lontano dal Vangelo. Nell'analisi delle cause di questa situazione, il diritto canonico appare come uno dei principali responsabili. Non a caso viene visto come il principale "strumento" del potere papale, causa dell'attuale decadenza.

D'altra parte, nella misura in cui questi movimenti di riforma finiscono per dare origine a nuove confessioni, cioè a sistemi religiosi completi e distinti, con una propria fede, una propria liturgia e una propria organizzazione, essi richiederanno, in qualche misura, una "disciplina canonica" per vivere su questa

terra. Si tratterà, in ogni caso, di una disciplina privata del suo fondamento sacramentale, ma talvolta basata sulle stesse fonti del diritto canonico cattolico.

Per quanto riguarda la critica rivolta al diritto canonico, considereremo solo la posizione di Martin Lutero (1483-1546), che cristallizza la visione delle confessioni di matrice luterana, omettendo la presentazione della dottrina di Calvino e di altri riformatori, nonché quella del percorso intrapreso dalla confessione anglicana. Conoscere la posizione di Lutero è necessario per capire il successivo sviluppo del diritto canonico. In ogni caso, vale la pena di anticipare la difficoltà di accedere al pensiero di Lutero, per due motivi principali: il carattere polemico di gran parte della sua produzione teologica e, strettamente correlato a questo, la sua costante evoluzione, chiarendo i suoi approcci alla luce di quelli dei suoi avversari di diversa convinzione (cattolici o altri riformatori).

DALLA CONTESTAZIONE ALL'ACCETTAZIONE: LA PARABOLA LUTERANA DEL DIRITTO CANONICO

Il 10 dicembre 1520, davanti a un gruppo di studenti e colleghi, Lutero bruciò pubblicamente la sua bolla di scomunica insieme ai libri del *Corpus iuris canonici*, a un manuale per i confessori (la *Summa angelica*) e ad alcune opere dei suoi avversari. In questo modo si manifestava la sua rottura definitiva con Roma. Negli anni precedenti, tra il 1517 e il 1520, Lutero aveva formulato una critica radicale del diritto canonico, che può essere riassunta in quattro punti:

1. L'oggetto principale di questa scienza sembrava essere la giustificazione della tirannia del papa, ponendolo al di sopra della Scrittura, della Tradizione e dei concili e concedendogli il potere di dispensare le cose più sacre, come i voti;
2. Il diritto canonico aveva costruito un'intera rete di privilegi per il clero e di oneri per i laici, riducendo ulteriormente a zero il potere civile;
3. Il diritto canonico aveva un chiaro scopo di raccolta di entrate per soddisfare le esigenze monetarie della Chiesa;
4. Il diritto canonico si basava soprattutto su una autorità che gli mancava, poiché solo il potere temporale viene da Dio, mentre gli ecclesiastici devono solo predicare, esortare e guidare.

Questa critica radicale al diritto canonico portò a un primo decennio della confessione luterana in cui l'intera questione dell'organizzazione, sempre nelle mani dei principi, era particolarmente arbitraria. D'altra parte, gli eccessi della guerra dei contadini portarono Lutero a riflettere sulla sua posizione iniziale.

Così, a partire dal 1530, la confessione luterana subisce un cambiamento nella percezione del diritto canonico. Gli eventi portarono Lutero e i suoi primi seguaci a ripensare la loro posizione, giustificando la necessità di norme. Queste si troveranno nella Bibbia, ma anche negli scritti dei Padri e nei decreti dei primi concili. Così, il *Decreto* di Graziano, mandato alle fiamme nel decennio precedente, ridiventava oggetto di interesse e di studio, soprattutto come deposito di testi. Verranno anche estratti frammenti dalle decretali medievali, oggi considerate utili per il governo della comunità visibile. Questa ricezione del diritto canonico antico e classico era necessariamente parziale, riferendosi solo a quegli aspetti in cui la riforma non si era allontanata dalla tradizione precedente.

CONSEGUENZE DELLA SUA TEOLOGIA NELLA STRUTTURA PASTORALE LUTERANA

Alcuni autori hanno indicato la dottrina luterana dei "due regni" come la migliore chiave per una comprensione unitaria dei suoi approcci antropologici, ecclesiologici e politici. Come sappiamo, non si tratta del punto di partenza della sua riflessione (la giustificazione per fede), ma gli servi per dare coerenza a diversi approcci che maturarono nel corso della sua vita. Secondo questa dottrina, nel mondo coesistono due regni, il regno di Dio e il regno dell'uomo. Il primo si identifica con la Chiesa invisibile, mentre nel secondo ci sono tre ordini principali: quello familiare, quello ecclesiale (o Chiesa visibile) e quello

politico. In questi tre ordini, solo il politico ha il potere di imporre regole vincolanti per tutti, ma non invece i genitori o i sacerdoti.

Sulla separazione tra Chiesa "invisibile" e "visibile" e l'inclusione di quella visibile nel regno dell'uomo, ci sono tre importanti conseguenze per la struttura pastorale:

1. la necessità di una disciplina specifica per il funzionamento della Chiesa
2. l'esistenza di un ministero che garantisce il dono della predicazione, necessario per tutti gli ordini terreni (famiglia, comunità ecclesiale e politica);
3. il carattere strettamente funzionale e non permanente di questo ministero, che esiste solo nella misura in cui viene esercitato.

Per quanto riguarda la Chiesa visibile, la riflessione di Lutero dipende strettamente dalla sua teologia sacramentale. Partendo dalla radicale connessione dei sacramenti con Cristo, egli inizia a ridurli a quelli che possono essere certamente ricondotti a un atto "fondativo" da parte del Signore: il battesimo, l'eucaristia e, in senso lato, la penitenza. Inoltre, li presenta come segni visibili di una parola invisibile, che deve essere creduta e accettata, e che non può essere considerata efficace senza l'aiuto della fede personale. In definitiva, la loro importanza fondamentale si basa sul fatto che sono stati istituiti da Cristo, ma non nel trasmettere la grazia. Per mancanza di fondamento verrà negata la sacramentalità dell'ordine, ridotto al ministero della predicazione (e della parola fatta segno), che viene percepito come una mera funzione temporanea al servizio della fede di tutti i credenti.

Il ruolo riconosciuto all'autorità politica non impediva comunque ai ministri luterani di produrre la disciplina, ma il suo valore ultimo dipendeva da tale autorità politica. Inoltre, questa dipendenza dall'ordine politico spiega la configurazione della confessione luterana in "chiese nazionali", con il sovrano a capo di ciascuna di esse.

Per Lutero il matrimonio non può essere considerato un sacramento, benché sia voluto da Dio per tutti nel loro cammino verso la realizzazione di sé. Esso "fonda" uno degli ordini del regno umano: la famiglia.

Nella sua considerazione del matrimonio come istituzione essenziale nel piano creativo di Dio e nello sviluppo della vita nel regno dell'uomo, Lutero trae tre conclusioni di enorme importanza per il successivo sviluppo della comprensione occidentale del matrimonio.

1. Il primo, di natura strettamente teologica, è la preferenza nel piano di Dio dei fini del matrimonio, rispetto alle sue proprietà essenziali. Così, se una delle due finalità non è effettivamente soddisfatta, il divorzio è un rimedio legittimo.
2. La seconda ha che fare con il suo carattere originario di sviluppo personale secondo il piano di Dio. In questo senso, non si può pensare che sia gradita a Dio nemmeno il celibato, né la verginità, né il voto di castità. Si tratterebbe di tre invenzioni "cattoliche" contrarie alla via stabilita da Dio stesso fin dall'inizio.
3. Infine, in quanto realtà di questo mondo, la regolamentazione della disciplina necessaria in materia matrimoniale corrisponde al potere politico e non alla Chiesa.

BIBLIOGRAFIA

Álvarez de las Asturias, Nicolás, e Joaquín Sedano. 2022. *Derecho canónico en perspectiva histórica: Fuentes, ciencia e instituciones*. Pamplona: EUNSA.

Fantappiè, Carlo. 2011. *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*. Bologna: Il Mulino.