

Francesco Conigliaro

L'autorità del Pontefice romano nella Chiesa in epoca di post-cristianità

Premessa

a) Prospettiva teologica

Il mio intervento ha, secondo quanto mi è stato chiesto, lo scopo di contribuire alla declinazione del concetto di "autorità" dal punto di vista teologico. Una tale prospettiva può condurre nel solco tematico tracciato dal noto principio paolino *non est potestas nisi a Deo*¹ e, quindi, al conseguente discorso sulla concezione teocratica dell'autorità, ovviamente allo scopo di esecrala ancora una volta, oppure all'esigenza di recare all'evidenza eventuali residui di teocrazia presenti, ancora ai nostri tempi, in certe forme e figure di autorità. Non è mia intenzione seguire questa pista, perché preferisco fermare la mia attenzione su un tipo di autorità che interpreta teologicamente la sua origine, la sua struttura, il suo apparato normativo, il suo esercizio ed i suoi scopi. Si comprende subito che intendo parlare dell'autorità secondo la concezione, che se ne ha, e l'esperienza, che se ne fa, nella chiesa cattolica.

Ciò significa, tra l'altro, che debbo ridurre ad oggetto di discorso una istituzione che è difficile da oggettivizzare, in quanto rivendica un'origine trascendente, e cioè pone il suo fondamento al di là del mondo, della storia e del linguaggio umano, in cui essa, per altro, è e si sente profondamente situata. Inoltre, significa che, non essendo questo un colloquio teologico, debbo trattare non teologicamente una realtà che, invece, esige di essere trattata con rispetto della sua dimensione teologica. Infine, sono cattolico, prete e teologo e, quindi, debbo tenere in grande considerazione e trattare con molta serietà quelle figure di autorità che la chiesa cattolica, con linguaggio religioso-teologico-giuridico appropriato, chiama "carisma apostolico" e "ministero petrino". Si tratta di figure di autorità, che vanno considerate in rapporto sia con il fondamento normativo biblico, che ne legittima la tematizzazione teologico-giuridica, sia con le varie configurazioni da esse assunte storicamente, che pongono problemi di legittimità biblica e di *receptio* e di *consensus* da parte della stessa comunità cattolica. Naturalmente, non affronterò questioni prettamente teologiche, ma penso che aspetti della *receptio* possano interessare il nostro discorso, non teologico ma fatto in prospettiva teologica, sull'autorità.

Lo spazio di un semplice articolo m'impone una rigorosa precisazione dell'argomento e, quindi, parlerò de "L'autorità del pontefice romano nella chiesa in un'epoca di post-cristianità".

b) M. Gauchet: società post-cristiana

In epoca di cristianità, come nel Medioevo e con variazioni nell'età moderna fino all'Illuminismo escluso, la società è concepita come *coetus christianorum* o *universitas christianorum*, e cioè come *societas christiana*. Nella Modernità l'irruzione dirompente della ragione ha spezzato questo assetto: la società è formata non da cristiani bensì da cittadini, dotati di libertà di giudizio e di coscienza. Ciò significa che all'epoca della cristianità è subentrata un'epoca di post-cristianità. In questo nuovo tipo di società la chiesa, anche se la Santa Sede tiene rapporti diplomatici con lo Stato, è guardata e considerata con occhi secolarizzati e, quindi come qualcosa che appartiene al *coetus christianorum*, che non s'identifica più, come un tempo, con la società ma con un gruppo, grande o piccolo che sia, che è quello cattolico. La nostra società è uscita dalla religione, non ritiene più, come pensava E. Durkheim,² che essa sia un importante fattore di coesione sociale e la considera come uno dei tanti fenomeni presenti nel territorio.

M. Gauchet, filosofo politico francese vivente, è autore di una teoria della religione, e precisamente dei rapporti tra religione e società, che, anche se non s'impone all'attenzione degli studiosi e dell'opinione pubblica con la forza con la quale si sono affermate le ben più note teorie di E. Durkheim e di M. Weber, ha un'originalità e delle caratteristiche tali da non sfigurare di fronte ad esse. Questa teoria della religione è anche un punto determinante della filosofia politica gauchetiana. L'Autore ha raggiunto la notorietà con l'opera *Il disincanto del mondo* (1985).³

¹ Rm 13,1.

² Cfr. E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, trad. it., Meltemi Editore, Roma 2005.

³ Cfr. M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, trad. it., Einaudi, Torino 1992.

M. Gauchet ha avuto una prossimità di idee con gruppi della sinistra marxista, con la psichiatria indipendente e con M. Foucault, non perdendo mai l'autonomia di giudizio, talché ha potuto elaborare una sua sociologia della religione fortemente critica delle religioni e, comunque, idonea a fornire alle comunità religiose, specialmente a quella cristiana, spunti preziosi di riflessione per comprendere il complesso fenomeno della laicità e della presenza della religione in un mondo, che mette continuamente a tema la propria laicità e che, quindi, per molti aspetti è uscito dalla religione.

Tra le tesi portanti della riflessione del Gauchet si trovano le seguenti: la società moderna occidentale ha un assetto socio-politico democratico e, di conseguenza, è disincantata; la società moderna è uscita dalla religione; il Cristianesimo è la religione che ha provocato l'uscita della società moderna dalla religione; nella società moderna si assiste, dopo l'uscita dalla religione, al ritorno del religioso. Tutto ciò significa sia che la società moderna fa una costante esperienza di autonomia e di laicità, sia che la forte presenza di fattori di laicità non ha eliminato nel mondo la presenza del fenomeno religioso, ricco di tradizione, fortemente ancorato nella società e riconosciuto ancora, sebbene non più universalmente ed esclusivamente, titolare della competenza di parlare dei problemi assoluti; anzi, si assiste alla sua permanenza e, addirittura, al suo incremento, ancorché in condizioni, modalità e ritmi nuovi. Lo scritto *Il disincanto del mondo* presenta la genesi della democrazia come una uscita dalla religione chiarendo fattori e momenti determinanti di tale processo: la strutturazione, tipica delle religioni primitive, dello spazio sociale; gli sconvolgimenti provocati dall'avvento del monoteismo e dalla nascita dello Stato; il ruolo svolto dal Cristianesimo. Il contributo dato dal Cristianesimo a tutto questo processo è di capitale importanza in quanto l'Incarnazione, che è il cuore della sua dottrina, nella prospettiva del Gauchet costituisce il dispositivo teoretico assolutamente originale ed efficace per procedere alla piena separazione tra invisibile e visibile e tra aldilà e aldiquà e per pervenire alla proclamazione della liberazione del mondo degli uomini dalla schiavitù dell'eteronomia e per affermarne l'autosufficienza e l'autonomia.

Il Gauchet non intende minimizzare l'importanza del sentimento religioso dell'umanità e la portata delle conseguenze di esso in ogni settore dell'attività umana, ma, ritenendolo un "sistema secondario", lo valuta non consustanziale alla società e, pertanto, non necessario e non insostituibile: «Né vi è, infine, alcuna sorta di necessità costitutiva della religione, tale che non potrebbe esistere una comunità senza di essa. Si tratta infatti di un sistema secondario, le cui antiche funzioni potrebbero essere svolte e sostituite da qualcosa di completamente diverso».⁴ Oltre tutto, la democrazia, che è la forma di governo caratterizzante della società occidentale contemporanea, implica l'autonomia e l'esclusione di ogni eteronomia, ma, come il Gauchet si affretta a precisare, solo dallo spazio pubblico.⁵ Con questa puntualizzazione il Gauchet accoglie nell'unico mosaico della sua impostazione sia il contributo di E. Durkheim, che ritiene la religione un fattore determinante della coesione sociale, sia il contributo di M. Weber, che prende atto della condizione di disincanto del mondo, quale esito della fuga di ogni divinità dal mondo, e ci offre il prodotto finito di una religione, che è assente dal disincantato mondo moderno, ma non del tutto, perché restano gli individui, i quali in buona parte tengono in grande considerazione il sacro.⁶ Sicché, mentre l'uscita dalla religione mette in luce la debolezza della posizione del credente, il quale, incurante della riduzione drastica dell'influenza della religione a livello pubblico, ne relativizza al massimo i nessi con il contesto storico-socio-politico-culturale e ne enfatizza enormemente la validità non temporale, la permanenza della religione rivela la debolezza del pregiudizio ateo, che spiega la dinamica sociale prescindendo completamente da fenomeni che vengono identificati con il mito e che, anche se non dicono nulla sulla "natura del vincolo sociale" e sul "reale motore della storia", svelano aspetti peculiari della psicologia profonda della specie umana.⁷

Una delle conseguenze più significative di tutto questo è, secondo il Gauchet, che la fede dei padri può avere una continuità individuale ma non più collettiva.⁸ È per questo che il Gauchet può

⁴ M. GAUCHET, *La democrazia contro se stessa*, trad. it., Città Aperta, Troina (EN) 2005, p. 54.

⁵ Cfr. C. A. VIANO, *Prefazione* a M. GAUCHET, *La religione nella democrazia*, trad. it., Dedalo, Bari 2009, p. 12.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 13.

⁷ Cfr. M. GAUCHET, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, trad. it., Dedalo, Bari 2008, pp. X e ss.

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 52 e ss.

sostenere che alla fine della “storia politica” della religione non segue affatto la fine della “storia antropologica” della religione, la quale, anzi, ha ancora molto da dire.⁹ In una situazione in cui la religione non ha più uno spazio sociale, la città vive senza dei, ma non perché essi non esistono più, bensì nel senso che essi non strutturano più lo spazio della convivenza e non lo governano più con la loro legge.¹⁰ Insomma, l'uomo occidentale moderno si è affrancato dall'aldilà e, quindi, non gli è più sottomesso, ma ciò non gli impedisce di credere ancora in esso.¹¹

Ritengo che, con queste due premesse, il nostro argomento “L'autorità del pontefice romano nella chiesa in un'epoca di cristianità” si trovi opportunamente situato.

1. La formazione dell'autorità del pontefice romano all'interno della chiesa cattolica

Continuerò lo svolgimento del tema a me assegnato facendo riferimento a idee ed a categorie presenti nei due volumi *Autorità* di R. Sennett e *La nozione di autorità* di A. Kojève, che costituiscono l'occasione del presente colloquio sull'autorità. Dico subito che in essi si trova molto sia per parlare dell'autorità del pontefice romano e delle interpretazioni che se ne danno, sia per sottoporre l'autorità nella chiesa, esercitata ancora, o per disattenzione o per presunzione, secondo il modello classico causa-effetto, ad un confronto con altri modelli.

1.1. Difficoltà di definizione

R. Sennett si occupa anche delle difficoltà di definire l'autorità. Cosa sia autorità si può intuire, ma si comprende subito sia che la via intuitiva, nel caso di tentativo di darne una definizione, non è molto feconda, sia che il necessario transito dall'intuizione alla concettualizzazione non è agevole. Il Sennett ce lo ricorda a chiare lettere e ce ne dice pure la ragione: «È difficile il passaggio dal senso intuitivo al concetto di autorità, se prima non si individua l'idea di forza sulla quale questo si basa».¹²

Le difficoltà, che si incontrano quando si tenta di definire l'autorità, diventano molto più grandi nel caso della definizione dell'autorità religiosa in genere e di quella del papa in specie. E la ragione di ciò è che tale autorità, ed in particolare quella del papa, viene affermata come fondata metafisicamente e viene tematizzata prevalentemente mediante l'immaginario.

1.2. Metafisica e immaginario

L'autorità del papa, come tutte le altre, viene sempre esercitata nel tempo, nella storia e sugli uomini, ma, a differenza delle altre, non ha un fondamento immanente bensì trascendente. Ciò significa che l'autorità del papa ha un fondamento metafisico. Per comprendere questo fatto possiamo prendere in considerazione quanto afferma il Sennett, e cioè che l'autorità viene tematizzata prevalentemente mediante l'immaginario. Il Sennett si esprime così: «L'autorità, tuttavia, è un atto dell'immaginazione. Non è una cosa; è una ricerca della stabilità e della sicurezza nella forza degli altri, che appare simile a una cosa».¹³ Si dovrebbe procedere parlando prima della fondazione metafisica dell'autorità del papa e poi della sua tematizzazione mediante l'immaginario, ma, in realtà, il discorso è unico, in quanto la fondazione metafisica in questione s'identifica con la narrazione di una storia, quella di Gesù di Nazareth, che ha l'origine oltre i confini del tempo e della storia ed ha una tematizzazione analoga a quella dell'immaginario. In questo caso l'immaginario si attiva lungo la linea verticale, seguendo la quale si arriva fino all'eternità.¹⁴ Il papa, infatti, nel linguaggio corrente della cattolicità viene chiamato “vicario di Cristo”, che, secondo la teologia cristiana, è Figlio e rivelatore di Dio e Dio egli stesso. L'autorità del papa è, dunque, concepita come autorità vicaria rispetto a Dio, in cui, secondo A. Kojève, si realizza il *summum* dell'Autorità.¹⁵ Della narrazione della storia di Gesù di Nazareth, in cui metafisica

⁹ Cfr. *ivi*, p. 18.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 67.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 91.

¹² R. SENNETT, *Autorità. Subordinazione e insubordinazione: l'ambiguo vincolo tra il forte e il debole*, trad. it., Bruno Mondadori, Milano 2008², p. 17.

¹³ *Ivi*, p. 174.

¹⁴ Cfr. A. KOJÈVE, *La nozione di autorità*, trad. it., Adelphi, Milano 2011, p. 63.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 27 e ss, pp. 37 e ss.

ed immaginario si fondono, mediante la scienza storiografica sono attingibili non i contenuti teologici ma solo gli aspetti empiricamente ed intersoggettivamente rilevanti e le conseguenze storiche. Secondo la teologia cristiana, Gesù di Nazareth compie la sua opera in quanto inviato da Dio Padre, ma tutto questo fa parte del Mistero dell'Eterno e della sua libera autorivelazione agli uomini e non è conoscibile mediante strumenti scientifici e storiografici. E anche se per il credente non c'è verità più oggettiva di questa, per il laico il linguaggio, con cui se ne parla, è analogo al linguaggio convenzionale ed i contenuti, che le vengono attribuiti, sono messi a tema in modo analogo alla tematizzazione dell'immaginario. Di conseguenza, possiamo dire che la consistenza metafisica del potere del papa non ha altre possibilità di emergere oltre i confini della metafisica, che l'intersoggettività, mediante il linguaggio convenzionale, e l'empirico, mediante l'effettività empirica. Ma anche quest'ultima è suscettibile di differenti interpretazioni da parte del credente e del laico. In ogni modo, volendo rimanere nell'ambito del nostro discorso, per la politologia, che non è una disciplina teologica, l'eternità è un concetto, in quanto tale, inattingibile ed inutilizzabile. Un suo eventuale uso non potrebbe non essere ideologico, almeno nel senso dell'immaginario, di cui abbiamo appena parlato.

In quanto è radicata nell'eternità ed è vicaria rispetto all'autorità di Dio, l'autorità del papa risulta analoga all'autorità divina e, quindi, è, per un verso, libera da tutti quei limiti che rendono ogni autorità umana, per quanto forte ed estesa possa essere, effimera e, per un altro verso, corredata di tutte quelle caratteristiche che la rendono immune dai rischi dell'effimero. Dunque, Dio non può perdere la sua autorità¹⁶. Di conseguenza, neppure il papa, che ne è il vicario.

1.3. Ministero petrino ed eredità storica del papato

L'immaginario, di cui abbiamo parlato, spiega la presenza del papa nella chiesa e la riconducibilità del suo ruolo al carisma petrino, ma non basta per spiegare il fatto che la sua autorità all'interno della chiesa cattolica non è mai stata così assoluta e così universale come al presente. Per trovare una spiegazione di questo fatto occorre prestare attenzione alle configurazioni che il ministero petrino ha assunto nel corso dei secoli. Le vicende sono le più disparate, sono positive e negative e constano di successi e di insuccessi, ma tutte depositano sul papa un elemento che giustifica la nostra precedente annotazione sulle attuali dimensioni del potere papale. Per capacitarci di ciò raccogliamo in modo estremamente sintetico i dati storici determinanti e facciamo qualche esempio particolarmente eloquente.

L'apostolo Pietro, l'umile pescatore di Galilea, e l'apostolo Paolo, il dotto fariseo di Tarso divenuto discepolo di Gesù, non avrebbero mai potuto immaginare che la comunità cristiana di Roma, la cui fondazione la tradizione attribuisce a loro, dopo alcuni secoli si sarebbe organizzata in modo da avere a capo un'autorità confrontabile con quella degli antichi Cesari. La presente circostanza ci disimpegna nei confronti del compito di confrontarci con gli storici, i quali non finiranno mai di disquisire se si è trattato di usurpazione o di naturale evoluzione degli eventi. Comunque siano andate le cose, non si può negare una certa "necessità" storica. E, di fatti, le vicende di papi quali Leone I Magno (440-461) e Gregorio I Magno (590-604) e, per non parlare soltanto di papi, di vescovi e di abati, ci autorizzano a sostenere che nel caos socio-politico, che ha fatto seguito alla caduta dell'Impero Romano d'Occidente ed all'inevitabile collasso istituzionale conseguente, le istituzioni religiose cristiane sono state quelle che, di fatto e come hanno potuto, hanno garantito la conservazione della tradizione romana ed hanno preservato le varie popolazioni ed i vari territori d'Italia dalle devastazioni dell'anarchia e dalle violenze dei barbari invasori.

Il papato si è trovato ad essere in Occidente erede dell'Impero Romano, assumendone per ragioni contingenti e gradualmente ruolo, compiti, prerogative, funzioni e cerimoniale. La rinascita dell'Impero Romano d'Occidente con i caratteri precipi della nazionalità germanica, venutasi a determinare in seguito all'affermazione ed all'estensione del potere politico del re dei Franchi Carlo Magno (768-814), provocò non poche ambasce alla corte papale di Roma, fino al relativo rasserenamento conseguito mediante un compromesso tra la corte di Roma e la corte di Aachen evidenziato nella formula concordata "Sacro Romano Impero". In tal modo, al papato vengono fatti

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 24 e ss.

vari riconoscimenti, tutti sintetizzati ed espressi con il qualificatore “Sacro” attribuito all’“Impero Romano”. L’esito è la *civitas christiana*.

L’equilibrio raggiunto rimase sostanzialmente stabile durante il regno di Carlo Magno, ma non lo fu più al tempo degli imperatori di “Casa di Sassonia” (962-1024), quando il papato in pratica cadde in mano all’Impero, e quando, invertitasi la situazione, l’Impero si piegò di fronte al papato con l’imperatore di “Casa di Franconia” (1024-1125) Enrico IV, che non esitò a recarsi a Canossa, a rendere omaggio al pontefice Gregorio VII (1077). Canossa, da quel piccolo luogo storico, che era, si trasformò in simbolo di tutte le vicende di resa incondizionata.

I fatti storici, concernenti i rapporti tra papato ed impero e verificatesi dopo Canossa, non sono tutti univoci, ma hanno consentito al papato con il pontefice Innocenzo III (1198-1216), vissuto al tempo degli imperatori Hohenstaufen di “Casa di Svevia” ed autore della preziosa formula ecclesiologica “ciò che riguarda tutti deve essere deciso da tutti”, di raggiungere l’apogeo della potenza politica e di incarnare in qualche modo la formula teocratica del *dominium mundi*.

Le dimensioni universalistiche del potere politico-religioso del papato cominciarono ad avere una crisi irreversibile con le monarchie nazionali, che andavano affermandosi autonomamente rispetto all’Impero ed al papato e ne spezzavano le pretese. Lo Stato moderno si legittima mediante i due fondamentali concetti di “sovranità” e “nazionalità” e con l’idea che la “legge”, contrariamente all’istanza medievale, che ne faceva un ordinamento sgorgante ora dalla natura ora dalla ragione e, in definitiva, dalla volontà divina, è espressione della volontà del sovrano.

Il momento più traumatico della crisi universalistica del papato si ha proprio quando esso, con il pontefice Bonifacio VIII (1294-1303), presumendo di potere riuscire vittorioso nel confronto con le energie politiche emergenti, cui abbiamo accennato, non esita a proporsi come unica ed assoluta guida della cristianità mediante la realizzazione del programma evangelico dell’*unum ovile, unus pastor*,¹⁷ l’invenzione della tiara-triregno, quale simbolo della superiorità della potestà papale rispetto a re ed imperatori, e, soprattutto, mediante la pubblicazione, nel contesto della controversia con il re Filippo IV di Francia, della Bolla *Unam Sanctam* (1302), con cui si spinge fino a stabilire un principio di assetto politico-religioso, formulato con un pretenzioso linguaggio di definizione dogmatica: «E dichiariamo, affermiamo, stabiliamo che l’essere sottomessi al romano pontefice è, per ogni umana creatura, necessario per la salvezza».¹⁸ Nel clima generale, che registra novità nei rapporti di potere nel mondo cristiano occidentale, e nel clima particolare di tensione tra il papa ed il re francese, la Bolla, nonostante le precisazioni fatte alcuni mesi prima (24 giugno 1302) dallo stesso papa, in un concistoro in cui era presente l’ambasciatore di Francia, che non era sua intenzione usurpare in qualche modo la giurisdizione del re e che l’assoggettamento di quest’ultimo al potere spirituale del papa era soltanto *ratione peccati*, fu intesa come la teorizzazione della pretesa di un potere pieno e diretto del pontefice sul re e sulla materia di sua competenza. Senonché, la bolla non contiene queste precisazioni papali, l’interpretazione restrittiva permane e la prova di forza tra papa Bonifacio e re Filippo continua fino alla sconfitta del papa, che viene tramandata come lo “schiaffo di Anagni” (07 settembre 1203), e cioè come quella vicenda drammatica in cui, secondo la tradizione, Sciarra Colonna avrebbe preso a schiaffi lo stesso pontefice. Oltre tutto, un pronunciamento dottrinale, motivato da ragioni storiche contingenti, quali sono quelle che hanno scatenato lo scontro tra Bonifacio VIII e la monarchia francese, e cioè la questione dei diritti del re sui beni temporali del clero, non poteva avere una buona accoglienza né come documento dottrinale né come documento giuridico. Inoltre, dal punto di vista dottrinale, la formula da noi riportata *supra* può essere accolta solo se si tiene conto delle precisazioni fatte dallo stesso pontefice, che, però mancano nel testo ufficiale della Bolla.

Comunque siano andati i fatti di Anagni, lo schiaffo morale è sicuro, ed è quello dato al papato ed alla concezione politica del medioevo dalla nuova realtà dello Stato nazionale, che in Francia si era presentata vistosamente sulla ribalta della storia, che mutava radicalmente il rapporto tra le varie forze politiche e che papa Bonifacio VIII, trincerato dentro la sua antiquata visione giuridica universalistica, non riusciva a comprendere e ad accettare.

¹⁷ *Io* 10,16.

¹⁸ BONIFACIO VIII, *Bulla Unam Sanctam*, 18 Nov 1302: DH 875.

Questa volta il papato non riesce più a riprendersi, non solo per la scomparsa del papa, prostrato dall'umiliazione, fino al punto da morire dopo poche settimane, ma soprattutto perché il suo ruolo universale, incomincia ad essere limitato dalle monarchie nazionali e dalle signorie, che vanno sorgendo qua e là in Italia e nel resto dell'Europa, i cui sovrani regnano e governano con potere pieno ed assoluto: *Rex in Regno suo est Imperator*.

L'organizzazione assolutistica degli "Stati della Chiesa" in un contesto di sviluppo dell'assolutismo degli stati, fa del papa un sovrano assoluto come tutti gli altri e, quindi, titolare di una sovranità assoluta limitata ad un territorio. La sua autorità universale in materia religiosa viene spezzata dalla Riforma e viene messa in discussione dagli stessi sovrani assoluti cattolici, i quali tendono ad attribuirsi competenze sempre maggiori in materia religiosa ed a limitare, così, il potere papale. Episodi significativi di questo clima mutato e diventato costante, nonostante il transito da un'epoca all'altra, sono la sconfitta del papa Clemente VII (1523-1534) ad opera dell'imperatore cattolico Carlo V con il conseguente "sacco di Roma" (1527), l'introduzione da parte delle monarchie nazionali e dei principati dell'*exequatur* quale condizione della legittimità dell'applicazione degli atti pontifici all'interno dei regni e dei principati, l'inutile viaggio di papa Pio VI (1775-1799) a Vienna per convincere l'imperatore Giuseppe II a ridurre le sue pretese in materia ecclesiastica e la sua deportazione in Francia ad opera di Napoleone Bonaparte, la conquista degli Stati della Chiesa, l'imprigionamento e la deportazione di papa Pio VII (1800-1823) e l'imposizione della secolarizzazione e di riforme ecclesiastiche di vario genere in Francia e in diversi territori europei conquistati, da parte dello stesso imperatore Napoleone.

Alla crisi di tipo istituzionale del potere universale del papato se ne accompagna un'altra, che, ancorché non sia alimentata da ragioni direttamente anti-papali ma solo da ragioni anti-religiose, finisce con il volgersi contro il papato, che all'epoca in cui queste si affermano, è la massima autorità religiosa in Europa. Si tratta di due forme di razionalismo che si sono affermate in Europa a partire dal secolo XVIII, e cioè del razionalismo illuminista e del razionalismo empirista. Il primo, con la sua enfaticizzazione della razionalità, che arriva fino alla divinizzazione della ragione nel momento culminante della Rivoluzione Francese (1793), relega la religione nell'ambito dell'irrazionale; il secondo la colloca nell'ambito del mito. In Europa le chiese, ma soprattutto la chiesa cattolica, reagiscono trincerandosi dentro la sicurezza delle proprie certezze. L'ottusità delle curie papali di Gregorio XVI e di Pio IX, che portano alla pubblicazione del *Syllabus* da parte di quest'ultimo (1864), lungi dall'aprire la chiesa al mondo e di guidarla fuori dalla logica della cittadella assediata, tende a renderne ancora più impenetrabile la trincea difensiva.

Intanto ovunque in Europa s'intensificano pressioni borghesi e popolari volte alla democratizzazione del potere ed all'unificazione territoriale nazionale. Le popolazioni italiane si trovano impegnate in entrambe le imprese, ma la spinta più forte è quella dell'unificazione nazionale. Con i moti risorgimentali, con le guerre d'indipendenza, con l'impresa dei "Mille" e con gli eventi del Risorgimento si apre la via dell'unificazione politica della penisola italiana che conduce alla famosa "breccia di porta Pia". Il Papa, ormai privo del suo regno, si rifugia in Vaticano e non finisce mai di dichiararsi prigioniero, fino a quando, nel 1929, presentandosi l'occasione favorevole con "l'uomo della Provvidenza", si perviene alla stipula del Trattato e del Concordato tra Santa Sede e Governo Italiano.

Sennonché, nella fase storica in cui si attendeva l'ineluttabile caduta degli Stati della Chiesa, la chiesa cattolica celebrava il ventesimo Concilio Ecumenico, il Vaticano I (1869-1870), nel corso del quale affrontò il problema del rapporto tra ragione e fede e ne propose una soluzione prudente ed equilibrata e iniziò ad occuparsi del tema della chiesa, partendo dalle questioni concernenti il pontefice romano. Il papa fu dichiarato, mediante definizioni dogmatiche, titolare di primato di giurisdizione e, quindi, di potestà episcopale, ordinaria ed immediata su tutta la chiesa sia per le questioni concernenti fede e costumi che per le questioni concernenti la disciplina ed il governo; inoltre, fu dichiarato titolare di infallibilità quando parla *ex cathedra* in materia di fede e di morale.¹⁹ Sorvolando sia sulle accuse, provenienti da vari fronti, di creazione di un dispositivo strategico per salvare il papato, fortemente indebolito in seguito alla perdita del potere temporale ed in pericolo di scomparire, sia sul riferimento alla Provvidenza, che, mediante queste definizioni dogmatiche, ha delineato tratti decisivi del ministero petrino, mi limito a prendere atto dell'evento della peculiare configurazione dottrinale conseguita dal

¹⁹ Cfr. Concilium Vaticanum I, *Constitutio dogmatica Pastor aeternus de Ecclesia Christi*, 18 Iul 1870: DH 3060 s, 3064, 3073 ss.

pontefice romano in seguito alle dichiarazioni conciliari considerate. Di fatto viene affermata la piena sovranità del papa sull'intera chiesa, mediante la centralizzazione assoluta di tutta l'autorità ecclesiastica nel papa. Il progetto di Gregorio I e di Gregorio VII, nonché di altri pontefici, di raccogliere tutta la chiesa attorno a Roma era concluso.

1.4. Variazioni nell'assetto interno della chiesa

Gli eventi storici a i quali abbiamo accennato e che, in buona parte si sono verificati nel secondo millennio dell'era cristiana, hanno come conseguenza l'affermazione del potere papale, prima, in campo sia civile che ecclesiastico e, successivamente, soltanto in campo ecclesiastico. Ovviamente, l'affermazione detta implica una legittimazione, ed i documenti che la sostengono sono numerosi. Sennonché, quelli che sono raccolti nel *Decretum Gratiani* sono in buona parte falsi:²⁰ l'esigenza medievale di fondazione metafisica, naturale, giuridica, o di altro genere, spingeva le cancellerie di quei secoli a giustificare e legittimare le situazioni, che si venivano creando in forza delle vicende storiche e che molto spesso erano causate dagli esiti di un confronto della forza dei vari attori, con la creazione di documenti. Ad esempio, l'atto della famosa *Donatio Costantini*, da cui si partiva per legittimare il potere temporale dei papi, non ha retto alle severe regole dell'analisi filologica di Lorenzo Valla e si è rivelato un falso, ma la storia non è tornata indietro e ogni cosa è rimasta nello *statu quo*, a prova del fatto che la *condicio possidentis*, determinata dalle vicende anche più discutibili, genera la legalità, che molto spesso è più forte della legittimità.

Le modalità della centralizzazione e della verticizzazione del potere papale nella chiesa, che difficilmente possono essere collegate con il biblico ministero petrino, sono da considerare conseguenze dei più disparati eventi, che, benché non abbiano niente a che fare con il ministero petrino in questione, con il ricorso a tale ministero hanno risparmiato alle novità, che nel frattempo andavano verificandosi ed andavano producendo conseguenze istituzionali, quali la centralizzazione e la verticizzazione dette, la verifica della legittimità.

Ad esempio, l'affermazione del potere centrale del papa nei confronti della periferia ha, tra i tanti fatti fondanti, anche l'uso dell'appello al vescovo di Roma, analogo a quello dell'appello a Cesare da parte di soggetti che vivevano nelle provincie e che, ad esempio, non erano soddisfatti del modo in cui in esse veniva amministrata la giustizia per conto dello stesso Cesare. Nella chiesa accadeva che i vescovi diocesani e gli abati, pressati rispettivamente dal potere dei metropolitani e dei vescovi diocesani, si appellassero a Roma, al fine di essere garantiti nei confronti del potere ecclesiastico viciniore. Le conseguenze di fatti come questi sono state molteplici, in quanto hanno riguardato tutti i loro attori: i vescovi hanno rallentato la loro dipendenza dai metropolitani, legandosi al potere romano, in ogni caso più lontano; gli abati hanno ottenuto l'esenzione dalla giurisdizione episcopale e sono stati dichiarati dipendenti direttamente da Roma; i metropolitani sono stati ricompensati da Roma mediante la concessione-assegnazione del "pallio", che costituisce un'insegna distintiva ma anche un legame di fedeltà e, tutto sommato, di assoggettamento; il potere papale si affermava sempre più, trasformandosi in modo crescente, da tribunale d'appello, in centro universale di potere ed in fonte universale di diritto e di decisioni.

La crisi con l'Oriente del secolo XII e quella con la Riforma del secolo XVI, verificatesi per questioni prevalentemente dottrinali, e tali sono la questione del *Filioque* e quella della giustificazione *sola fide*, si sono trasformate in fratture insanabili per motivi legati anche alle modalità dell'esercizio dell'autorità da parte del papa sull'intera chiesa. La posizione del papa all'interno della chiesa ha certamente implicazioni dottrinali, ma le modalità dell'esercizio del suo potere nei momenti di crisi ricordati sono state interpretate come contrarie al dato biblico ed allo stile della chiesa delle origini. Le vicende del secondo millennio, anch'esse ricordate, hanno fatto subire all'esercizio del potere papale alcune variazioni, ma il Concilio Vaticano I, con le sue definizioni dogmatiche sul primato e sull'infallibilità del romano pontefice, ha reso inequivocabile il riconoscimento al papa di quanto affermato dal concilio, ma ha anche consentito la conferma dell'attribuzione a lui di quanto delle varie acquisizioni fatte durante il corso della storia contribuiva a dargli una posizione centrale e verticizzata ed a conferirgli un potere assoluto ed universale.

²⁰ Cfr. H. KÜNG, *Salviamo la Chiesa*, trad. it., Rizzoli, Milano 2011², p. 100.

Come sempre, dopo la celebrazione di un concilio ci sono dei gruppi che non accettano la formulazione di alcune dottrine. È il caso della “Chiesa Vetro-Cattolica”, sorta con la separazione da Roma di un gruppo di cattolici di lingua tedesca, raccolti inizialmente attorno a I. von Döllinger (30 luglio 1870), che non accettava, in quanto la valutava contraria alla Bibbia ed alla Tradizione, la nuova dottrina vaticana sul papa.

1.5. Le consegne della storia al pontefice romano

Nonostante tutte le vicende e le crisi attraversate, le esaltazioni e le umiliazioni vissute, le trasformazioni intervenute, il pontefice romano non ha smarrito all'interno della chiesa cattolica nessuna delle figure acquisite nel corso della storia. Per capacitarsene, basta appena riconsiderarle. Ed è opportuno ricordare che queste considerazioni non hanno niente a che fare con la posizione del papa all'interno dello Stato Città del Vaticano, di cui, anche tenendo conto di tutte le peculiarità del caso, è sovrano assoluto nel senso politico più tradizionale del termine. Il Papa, dunque, nella chiesa cattolica esercita il suo potere secondo le figure seguenti: è *Caesar*, come Augusto e Carlo Magno, ed è dotato di potere assoluto ed universale; è *Rex*, come un monarca assoluto, che non consente alcuna divisione effettiva del potere; ha il primato di giurisdizione su tutta la chiesa; esercita una potestà ordinaria suprema, piena, immediata ed universale sulla chiesa; gode di infallibilità, ovviamente entro certi limiti ed a certe condizioni. Oggi in pratica nella chiesa cattolica tutti i poteri sono delegati; l'unico potere non delegato è quello del vescovo diocesano, che ha origine nella successione apostolica, ma, tale potere, per quanto non venga esercitato in nome del papa, viene esercitato per suo mandato; di conseguenza, il vescovo diocesano, che, in virtù del principio teologico della successione apostolica non può essere destituito, secondo la tradizione, se non da un concilio, di fatto viene anche destituito dal papa. Faccio solo due esempi. Il primo riguarda eventi piuttosto antichi: con il concordato stipulato nel 1801 tra Pio VII e Napoleone Bonaparte e mai attuato perché denunciato da Roma in seguito alla caduta dell'imperatore francese, il papa accettava di imporre a tutti i vescovi diocesani di Francia le dimissioni (in concreto si tratta di destituzione) e di sostituirli, dopo una contestuale riforma dell'intero assetto della chiesa cattolica in Francia. Anche se il concordato con Napoleone non fu attuato, erano già state attuate molte delle modifiche volute dalla Rivoluzione Francese, che hanno cambiato profondamente la chiesa francese. Gli storici della chiesa parlano di questi fatti, che costituiscono un mutamento radicale all'interno di una delle chiese più potenti del mondo e vengono ritenuti passi significativi verso l'affermazione della supremazia e della centralità del papato, come alcuni dei tanti effetti non previsti della Rivoluzione francese.²¹ Il secondo esempio riguarda un fatto recente e locale: il vescovo di Trapani F. Micciché è stato destituito da Roma per pasticci di tipo finanziario, di cui forse non si è reso pienamente conto (2012).

Per spiegare le modalità attuali dell'esercizio del potere papale occorre, dunque, tenere presenti non pure gli apporti dell'immaginario ma anche quelli derivanti dagli eventi storici brevemente ricordati.

2. Il papa media l'autorità dell'Eternità nel tempo

Il Kojève approfondisce il discorso sull'autorità parlando di una serie di dati che ci consentono di osservare ed analizzare l'autorità papale. Egli parla sia dell'autorità dell'eternità, che però viene esercitata nel tempo, sia dell'autorità del “tempo”, che viene esercitata nei tre modi in cui il tempo si configura, e cioè come “passato”, “presente” ed “avvenire”. L'autorità del papa, che sgorga dall'eternità, che è vicaria rispetto a quella di Dio e che è partecipazione del *summum* dell'autorità, propria di Dio,²² può essere considerata come l'autorità di colui che media il transito e l'attivazione dell'autorità dell'eternità nel tempo e secondo i modi propri di quest'ultimo.

Al “passato”, che è venerabile e che è sacrilego denigrare e disumano ignorare²³, appartiene, secondo il gergo ecclesiastico, anche la “tradizione”. Questa, però, non è soltanto il passato

²¹ Cfr. J. LORTZ, *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, vol. II *Evo moderno*, trad. it., Edizioni Paoline, Alba 1967, pp. 359 e ss.

²² Cfr. A. KOJÈVE, *La nozione di autorità*, cit., pp. 27 e ss. e pp. 37 e ss.

²³ Cfr. *ivi*, p. 63.

staticamente inteso, ma è l'organismo vivente del graduale sviluppo della dottrina che arriva al presente e si orienta verso il futuro. Una recente interpretazione della competenza del pontefice sulla tradizione pretende di legittimarne l'arbitrio. Durante il pontificato di Giovanni Paolo II, l'alto ministero petrino, reso più fragile dalla salute malferma del suo titolare, si trovò accerchiato da certa logica curiale infallibilista. Il cardinale T. Bertone, attualmente Segretario di Stato di sua Santità, nel 1996, e cioè al tempo in cui era ancora segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede, sostenne addirittura che il papa crea la tradizione. Infatti, così scriveva l'allora monsignor Bertone:

«Quanto poi alla *natura* peculiare di un insegnamento del Magistero pontificio che intenda semplicemente confermare o riproporre una certezza di fede già vissuta consapevolmente dalla Chiesa o affermata dall'insegnamento universale dell'intero corpo episcopale, essa si può vedere non di per sé nell'insegnamento della dottrina stessa, ma nel fatto di dichiarare formalmente da parte del Romano Pontefice che si tratta di una dottrina che già appartiene alla fede della Chiesa ed è insegnata infallibilmente dal Magistero ordinario e universale come divinamente rivelata o come da tenersi in modo definitivo»²⁴.

Ora, a me sembra che la conoscenza della tradizione sia un problema ora della patologia, ora della storia del dogma, ora della storia della teologia, e cioè di discipline che obbediscono allo statuto epistemologico della storiografia e della storiografia teologica, in particolare; inoltre, che la tradizione attesti o meno un fatto, una dottrina ed una verità è questione di documenti. Se essi non li contengono, non si vede come un papa possa legittimamente affermare il contrario; viceversa, se i documenti li contengono, il pronunciamento del papa non accresce in alcunché né la loro consistenza né la loro credibilità dal punto di vista storiografico. Il pronunciamento del papa non può incidere sulla loro plausibilità storiografica. T. Bertone sembra ignorare, tra l'altro, il fatto che la storiografia non è riuscita ad accertare se Pio IX abbia effettivamente pronunciato la nota frase «La tradizione sono io!».²⁵ In ogni caso, una tale espressione non potrebbe avere maggiore forza di una cabrata retorica. Cosa tanto più chiara in quanto si tratta, oltre tutto, di una affermazione tramandata più che attestata.

Il “presente” è, secondo il Kojève, occupato da varie forme di autorità, ma quelle maggiormente messe in evidenza sono l'autorità della “moda” e l'autorità dell’“uomo del giorno”. La prima si afferma con la forza della sua tirannide, la seconda imponendosi come l'ipostatizzazione di una non ben precisata “presenza reale” nel mondo. L'impressione che si ricava da questi dati è che il caduco, l'effimero ed il relativo abbiano una grande forza. Gli ultimi due papi, ma soprattutto l'attuale, vedono con grande preoccupazione la crescente affermazione nel mondo contemporaneo del “relativismo”, fino al punto che il regnante pontefice parla di “dittatura del relativismo”.²⁶ A nostro sommo parere, in una situazione simile, il messaggio evangelico deve affermarsi dialogando con il relativismo e chi lo annuncia deve cercare di fare emergere la possibilità del suo trascendimento all'interno di questo dialogo. Le coordinate del mondo contemporaneo non sono l'altro da noi, ma sono le coordinate del nostro stesso vissuto; anche in esse risuona la voce dello Spirito ed è nostro compito discernere.²⁷ Di conseguenza, non ci sembrano rimedi contro il relativismo né la radicalizzazione di alcune dottrine tradizionali né talune decisioni prese da Roma al fine di creare un consenso monocorde.

L'enfaticizzazione a cui attualmente il magistero sottopone l'immutabilità della “natura” e della “legge naturale” è causa di non poco disagio anche tra i cattolici. La concezione dell'immutabilità della natura è tipica di quel particolare tipo di razionalismo proprio del metodo neoscolastico, reso ancora più restrittivo nei primi lustri del secolo XX. La natura è stata concepita come una struttura compiuta in se stessa, immutabile e fonte di leggi immutabili: si è parlato di immutabilità in forza della legge

²⁴ T. BERTONE, *A proposito della recezione dei Documenti del Magistero e del dissenso pubblico*, in “Osservatore Romano” 20/12/1996, p. 5; Id., *Magistero della Chiesa e Professio fidei*, in G. COFFELE (ed.), *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del prof. Donato Valentini*, Las, Roma 1999, p. 469.

²⁵ Cfr. J. P. BOYLE, *Ad tuendam fidem on the regula fidei and the papal magisterium*, in Cr St 21 (2000) 154.

²⁶ Nel corso dell'udienza generale del 05/08/2009 a Castelgandolfo Benedetto XVI ha parlato sia di “dittatura del razionalista” che di “dittatura del relativismo” (BENEDETTO XVI, *Anno sacerdotale: “San Giovanni Battista Maria Vianney, il Santo Curato d'Ars*, in Id., *Insegnamenti*, V, 2, 2009, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, p. 82).

²⁷ Cfr. C.M. MARTINI, *Credo la vita eterna*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2012, pp. 53 e ss.

naturale. L'uomo moderno è contrario ad una tale concezione di natura perché considera ogni livello del mondo ed ogni realtà che in esso si trova in evoluzione. In particolare, la comprensione della natura non ha mai assunto forme univoche. Tra l'altro, «si consideri che ogni specie vivente, inclusa la specie umana, è sempre in via di mutazioni genetiche: si pensi alle varie specie *homo* che si sono sviluppate (ed estinte) prima dell'*homo sapiens*, che da alcune di esse in qualche modo deriva. Nessuno può prevedere il futuro della natura umana».²⁸ Eppure, non si è avvertita alcuna difficoltà nello sviluppare il discorso della natura, come ho già osservato, quale fonte immutabile di norme immutabili. In questo settore può essere interessante osservare il percorso fatto dall'autorità ecclesiastica e verificato da E. Chiavacci: quando, a partire dal secolo XVII, iniziarono le dispute sui sistemi morali, i teologi, soprattutto i più significativi, assunsero orientamenti diversi. L'autorità magisteriale, quando è intervenuta, ha condannato le posizioni estreme, e cioè il lassismo ed il rigorismo. Ancora alla fine del secolo XIX la Penitenzieria apostolica a vescovi e confessori, che presentavano quesiti, rispondeva *orator consulat probatos auctores*. Il secolo XX, prima in occasione della crisi modernistica ed in seguito con la *Casti Connubi* di papa Pio XI, conobbe un magistero morale così a-problematicamente orientato da soffocare ogni discussione anche tra i teologi e da mettere a rischio la credibilità della legge naturale, che è e resta una cosa seria.²⁹ Una legge naturale dedotta da una natura astratta è una concezione illuministica e non può conseguire un consenso universale specialmente in un'epoca in cui la realtà, e soprattutto la natura, vengono pensate come poste in un processo evolutivo graduale ed inarrestabile. Aggiungo una preziosa considerazione di E. Chiavacci:

«Esiste certamente una natura umana, ma oggi sappiamo che sulla base della comune natura ci sono, a vari livelli, diversità profonde di organizzazione cerebrale, indipendenti dalla volontà del singolo individuo: basti pensare al caso dei mancini. Quando dunque si parla di *natura*, e per conseguenza di *legge naturale*, occorre sempre tenere presente che la natura non è un dato fisso e immutabile, valido per tutti e per sempre: è un dato che varia, e varia per due motivi. Varia costantemente, anche se in modo impercettibile, con l'evoluzione continua della specie nelle varie aree ambientali e culturali in cui la specie umana sussiste. Varia però anche da individuo a individuo nelle complesse strutture cerebrali e nella loro interazione che oggi – e solo da poco più di un secolo – la scienza comincia a comprendere e a indagare. L'appellarsi alla legge naturale come norma etica di singoli specifici comportamenti deve tenere conto di ciò che oggi la scienza può offrire, anche se resta un appello valido per i grandi principi della convivenza umana»³⁰.

Il Chiavacci, fa le considerazioni precedenti dopo aver detto quanto segue:

«Ma la riflessione etica [sull'omosessualità] deve tener presente anche un terzo elemento: una certezza scientifica assai recente, riconosciuta dalle Organizzazioni mediche fin dal 1993, quando la condizione omosessuale è stata ufficialmente tolta dall'elenco delle psicopatologie. Si è definitivamente riconosciuto che l'omosessualità non deriva da influssi di qualsiasi genere indotti dalla prima infanzia. La condizione omosessuale non è una patologia, ma una condizione innata nella complessa realtà cerebrale, e quindi per sua natura irreversibile (salvo rari casi particolari sempre possibili)».³¹

Portando questo ambito tematico nel campo della ricerca scientifica, si assiste all'evolversi del “diritto naturale” in “diritti umani” ed all'ancoraggio di essi non nella natura bensì nella persona,³² e cioè in diritti che sono tali non perché legati ad una natura immutabile bensì alla persona umana, che è vivente e libera nel suo situarsi nella storia e nel suo relazionarsi con gli altri, anche con Dio.

Ai nostri tempi nella chiesa sembrano finiti i tempi della pazienza, e cioè della “sospensione del giudizio in attesa del conseguimento del consenso”, e sembrano ridursi sempre più gli spazi per vivere

²⁸ E. Chiavacci, *La legge naturale: strumento necessario e urgente ma difficile da maneggiare*, in RTM (2008) n. 159, 336.

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 334 e ss.

³⁰ E. CHIAVACCI, *Omossessualità. Un tema da ristudiare*, in RTM (2010) n. 167, p. 474.

³¹

³² Ad esempio, cfr. F. BOTTURI - F. TOTARO (edd.), *Universalismo ed etica pubblica*, Vita e Pensiero, Milano 2006 (fascicolo monografico di «Annuario di etica» 3 (2006); F. BOTTURI- R. MORDACI (edd.), *Natura in etica*, Vita e Pensiero, Milano 2009 (fascicolo monografico di «Annuario di etica» 6 (2009).

un “consenso differenziato”.³³ Infatti, continuano a verificarsi fatti preoccupanti, i quali provano che in pratica oggi nella chiesa cattolica l'unica voce che risuona è quella del papa, sia quando è il papa a parlare o a scrivere personalmente, sia quando è la sua curia a parlare in suo nome, sia, infine, quando sono altri soggetti od organi periferici a farsene eco. La chiesa curiale si afferma con forza sempre più grande nei confronti della chiesa sinodale.

Il pro-prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, di recente nomina e non ancora cardinale, è il tedesco G.L. Müller, già vescovo di Regensburg. Costui ha attirato l'attenzione e l'interesse di Roma governando la sua diocesi con modalità fortemente autoritarie e conservatrici, creando difficoltà all'interno della Conferenza Episcopale Tedesca con il suo apporto ispirato alla conservazione e curando l'edizione degli scritti di J. Ratzinger. L'aspetto inquietante del percorso ecclesiastico della carriera del Müller è la nomina a prefetto di una Congregazione importante e determinante, qual è quella per la Dottrina della Fede, di un uomo che ha scelto di farsi cassa di risonanza del pensiero dello stesso papa che gli conferito una grandissima autorità. È senza fondamento il sospetto che con questa nomina la chiesa a livelli così alti si trovi esposta al rischio di quel particolare tipo di simonia che, nella tradizione della morale scolastica, viene chiamato *munus ab obsequio*?³⁴

Si fa pressante un'altra domanda: è proprio ingiustificato provare sconcerto dinanzi al fatto che la chiesa debba essere diretta dalla dottrina del teologo J. Ratzinger? Lo sconcerto si trasforma in timore se, nella concezione fortemente centralizzata e verticistica della Chiesa, qual è l'attuale, la carismaticizzazione dell'ufficio papale - e ciò si verifica con intensità crescente da Pio IX a Benedetto XVI - diventa tanto consistente da provocare una fusione dell'autorità amministrativo-formale (governo) con una forma di autorità funzionale (ad esempio, la scienza teologica). La ragione di un tale timore è nell'incombente pericolo di una “regolazione del sistema scientifico”. Il fenomeno è già in atto nel presente pontificato. L'attribuzione a Benedetto XVI del qualificatore “papa teologo” indica che il pontefice non solo è stato uno stimato professore universitario di teologia ma anche che non ha rinunciato, purtroppo, a fare il professore ed il teologo e, di conseguenza, a tenere lezioni (Ratisbona, Roma, ecc.) ed a scrivere libri (*Gesù di Nazaret*, voll. 2). In un siffatto clima di *deficit* di distinzione, per non dire di confusione, possono verificarsi inconvenienti gravi: la teologia di J. Ratzinger può essere proposta, dal folto gruppo di infallibilisti che circondano il pontefice, quale “norma della teologia”;³⁵ il papa, al di là di tutte le dichiarazioni verbali, in pratica può assorbire tutte le funzioni ecclesiali, talché le strutture ufficiali e formali ed i processi decisionali centralizzati, senza perdere nulla della loro forza, possono scomparire dietro una figura papale sovraccarica in termini carismatici,³⁶ per ricomparire,

³³ Per lunghi secoli i concili ecumenici ed i sinodi hanno proposto soltanto dottrine circa le quali era stato raggiunto un accordo, evitando di pronunciarsi circa dottrine sulle quali non c'era consenso. Ad esempio, al Concilio di Trento, alla fine della sessione VI (gennaio 1547), nel corso della quale è stato affrontato il problema delle cause della giustificazione, i Padri conciliari, non avendo raggiunto un accordo sulla tipicità della fede nella giustificazione, non si sono pronunciati e, nell'elenco delle cause della giustificazione, non hanno menzionato la fede (Cfr. Concilium Tridentinum, Sessio VI, *Decretum de iustificatione*. DH 1529). Eppure, il movimento luterano ha avuto inizio a motivo del ruolo da dare alla fede nella giustificazione. Talora veniva adottato il criterio del “consenso differenziato”, come è accaduto al Concilio di Firenze, in cui, in merito alla questione della processione dello Spirito Santo dal Padre, viene praticamente dichiarata l'equipollenza tra la formula latina *ex Patre Filioque* e la formula greca *a Patre per Filium* (cfr. *Concilium Florentinum, Decretum pro Graecis*. DH 1300 s; *Decretum pro Iacobitis*. DH 1330 s). Questi due saggi modi di procedere, la “sospensione del giudizio in attesa del conseguimento del consenso” ed il “consenso differenziato”, disattivati nel corso del Concilio Vaticano I (1869-1870) e riemersi in qualche modo nel corso del Concilio Vaticano II (1962-1965), sono scomparsi subito dopo, ad esempio con l'Enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI (1968), e si sono dissolti totalmente con i pontificati di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI. Il Sinodo dei vescovi, sgorgato dal Vaticano II, quale strumento di sinodalità, ha finito con il configurarsi come un organo che rafforza il centralismo romano. A conferma di ciò, riportiamo un'idea dell'arcivescovo argentino di La Plata, padre sinodale del sinodo sulla Nuova evangelizzazione iniziato il 07 Ottobre 2012. A H. S. Mora, che gli chiede “Cosa propongono i Padri sinodali?”, l'arcivescovo Aguer risponde «Il Sinodo non è un Concilio, né un'assemblea deliberativa; il suo scopo è di presentare al Santo Padre una serie di proposte con le quali egli orienterà la Chiesa attraverso un'esortazione post-sinodale» (H. S. MORA, *Noi Padri Sinodali faremo proposte e il Papa poi ci orienterà*, Intervista a monsignor Hector Aguer, arcivescovo de La Plata, in Argentina, in *Zenit* 06/10/2012).

³⁴ Cfr. I. AERTNYS - C. DAMEN, *Theologia moralis*, Marietti, Torino 1965, vol. I, n. 448; ma cfr. Ivi nn. 445-455: si tratta di un manuale molto in uso in Italia nel corso degli anni '60 del secolo XX.

³⁵ Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *Magistero e teologia: i principi messi a confronto con i fatti*, in «*Concilium*» 48 (2012) 255.

³⁶ Cfr. K. GABRIEL, *I tentativi di guadagnare autorità nel mondo contemporaneo da parte del papa*, in «*Concilium*» 44 (2008/3) 155.

quando le circostanze lo richiedono, vistosamente contaminati di carismaticità papale e, quindi, più forti che mai; può verificarsi un fenomeno di fagocitazione del carisma della teologia da parte del carisma del magistero, con la conseguenza di inscrivere il luogo teologico “teologia” nello spazio semantico del luogo teologico “magistero”; si può anche venire a determinare, a motivo della confusione oggettiva delle cose e della limitatezza soggettiva delle persone, l’attribuzione di una valenza magisteriale e pastorale a ciò che non lo è e non può esserlo, come accade con i recenti due volumi dell’attuale pontefice *Gesù di Nazaret*.³⁷

Contro il *deficit* di distinzione, testé messo in evidenza, diciamo che anche la teologia è luogo teologico e non può e non deve essere confusa con il magistero, anch’esso luogo teologico. Papa e vescovi, in quanto tali, sono “dottori della fede”, e ciò è in stretta relazione con il ministero apostolico, e non “professori” di teologia. Il “carisma” di chi è titolare del ministero del magistero è diverso da quello di chi è titolare del ministero del teologo. All’epoca dei Padri, dato il carattere sapienziale della teologia, si è verificata nella stessa persona una *perichóresis* tra la funzione del pastore e la funzione del teologo, ma, con la fondazione delle università e l’acquisizione da parte della teologia dello statuto di “scienza”, tale fenomeno è scomparso. La cosa, oltre a preoccupare, sbalordisce, perché, già al tempo di al tempo di Tommaso d’Aquino era chiara la distinzione tra due magisteri: il *magisterium cathedrae pastoralis* ed il *magisterium cathedrae magistralis*.³⁸ Recentemente, la Commissione Teologica Internazionale ha ritenuto di dover fare chiarezza dicendo quanto segue:

«Vescovi e teologi hanno una chiamata diversa, e devono rispettare le rispettive competenze, per evitare che il magistero riduca la teologia a mera scienza ripetitiva, o che i teologi presumano di sostituirsi all’ufficio di insegnamento dei pastori della Chiesa. [...] Tra vescovi e teologi dovrebbe esserci una collaborazione ispirata al rispetto reciproco. [...] Esiste effettivamente nella Chiesa un certo “magistero” dei teologi, ma non possono invece trovarvi posto magisteri paralleli alternativi o contrari o posizioni che separino la teologia dal magistero della Chiesa»³⁹.

Se la funzione del pastore può essere espresso con la locuzione “dottore della fede”, quella del teologo può essere espressa con la locuzione di Anselmo *fides quaerens intellectum*. Di conseguenza, un papa o un vescovo, che per carriera e/o per attitudine siano anche teologi, hanno bisogno al massimo grado di umiltà, di prudenza e di vigilanza per non confondere carismi e ministeri e, in ultima analisi, per non dissolvere ciò che è chiamato all’armonia della sinfonia nella dissonanza di un fenomeno di potere.

Ricordiamo altri segni dell’enorme lievitazione del potere centrale e della sua crescente volontà di controllo della periferia. In Italia le questioni concernenti i rapporti chiesa-Stato sono stati sottratti alla competenza della conferenza episcopale italiana e, come accadeva al tempo dei papi italiani, sono

³⁷ Nel giugno 2008 ha avuto luogo nella Cattedrale di Palermo un incontro di livello diocesano per la presentazione del 1° volume dell’opera di Benedetto XVI *Gesù di Nazaret*. Nel corso dell’adunanza dovevano essere proposte, secondo le indicazioni date dall’arcivescovo P. Romeo, linee teologiche corrette al fine di potersi orientare bene nel problematico ambito cristologico contemporaneo. In realtà, il relatore, J. Carrón, attuale presidente del movimento “Comunione e liberazione”, ha tenuto una relazione, nella quale i riferimenti al libro del papa consistevano soltanto in frasi sul Cristo storico, tratte dall’introduzione, estrapolate ed utilizzate per svolgere una tesi di cristologia apologetica tipica degli anni ‘40 del secolo XX, ideologica, per nulla teologica ed aggressiva nei confronti dei teologi di altro orientamento. Alla fine del discorso, l’arcivescovo ha preso la parola sia per ringraziare il relatore per l’interessante lezione, sia per dire che la relazione non era stata una presentazione del libro del papa, cosa che avrebbe potuto rivelarsi un “fatto riduttivo”, ma un’opportuna e feconda introduzione alla lettura del medesimo libro, sia, inoltre, per spiegare che il libro *Gesù di Nazaret* contiene le idee di J. Ratzinger (*sic*) sul Cristo, idee sulle quali l’autore ha riflettuto a lungo, sia, infine, per precisare che il libro *Gesù di Nazaret* è un prezioso ausilio perché contiene il pensiero del papa, il quale, a differenza di noi, non può sbagliare. Con queste parole l’arcivescovo Romeo è caduto nell’equivoco, pericolosissimo dal punto di vista sia magisteriale che pastorale, di presentare come magistero del papa e, per di più infallibile (il papa non può sbagliare), un libro che lo stesso Benedetto XVI, che ne è l’autore, ritiene lo scritto di un teologo, che può essere discusso e criticato come lo scritto di qualsiasi altro teologo.

³⁸ Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Quol* 1, 7, 2; 3, 4, 1; Y. CONGAR, *Pour une sémantique du terme «Magisterium»*, in *Rv Sc Ph Th* 60 (1966) pp. 90 e ss; M. SECKLER, *Teologia, Scienza e Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1988, pp. 240-247; A. TORRES QUEIRUGA, *Magistero e teologia*, cit., pp. 254 e ss.

³⁹ Commissione Teologica Internazionale, *Teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, pp. 37 e ss, in «Il Regno» 57 (2012) n. 1122, pp. 277 e ss; cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Vocazione ecclesiale del teologo*, cit., p. 34: EV XIII 289.

stati avvocati a sé dalla Segreteria di Stato di Sua Santità. Nel corso del pontificato di Benedetto XVI, papa tedesco, in Baviera sembra essere in atto una vera e propria operazione di “colonizzazione” ecclesiastica: nel *Land* più grande della Germania, non garantito, come altri *Länder*, dal concordato nell’ambito della nomina dei vescovi, attualmente c’è un solo vescovo bavarese. Chi può eliminare il sospetto che questo fatto risponda ad un progetto dello stesso papa che, essendo stato sia pure in anni ormai lontani, arcivescovo di München, capoluogo della Baviera, non voglia dare una configurazione ecclesiastica diversa alla chiesa di questo *Land* e, di conseguenza, a tutta la chiesa tedesca? Un ulteriore frammento della “peculiarità tedesca” dell’attuale attenzione di Roma alla chiesa della Germania è la pressione da essa esercitata non perché vengano eliminati da libri importanti, quali sono, ad esempio, i libri liturgici, testi non graditi a Roma, ma perché vengano eliminati dal libro dei canti in uso nell’intero territorio della Repubblica Federale di Germania e nei altri paesi di lingua tedesca, il *Gotteslob*, canti che Roma non vede bene. Che un vescovo diocesano, un’intera conferenza episcopale e, come in questo caso, più conferenze episcopali non abbiano la piena autonomia di decisione neppure su un fatto marginale, qual è quello di un libro di canti religiosi, la dice lunga circa il processo di elefantiasi a cui la storia ha sottoposto e continua a sottoporre il potere del pontefice romano.

Con tutto il rispetto per le persone e con tutta la considerazione ad esse dovuta, anche perché è doveroso tener conto della statura eccezionale dei papi, che, da quando sono in vita, la chiesa cattolica ha avuto (Pio XII, Giovanni XXIII, Paolo VI, Giovanni Paolo I, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI), mi sento di affermare che l’attuale volto del pontefice romano è un vero e proprio *productus horridus* della storia. Le stratificazioni, le sovrastrutture e gli orpelli ammassatisi sul pontefice romano sono tali e tanti da rendere faticosissimo il riconoscimento sotto di essi del ministero petrino. Con l’aggravante che l’attuale configurazione storica del potere papale è frutto anche di una serie di menzogne, come l’analisi critica del *Decretum Gratiani* attesta. E mi sento ancora di affermare che il papa di turno non è del tutto irresponsabile della realizzazione di questo *productus*. Si pensi all’opera svolta nella direzione del verticismo e della centralizzazione del potere ecclesiastico da Giovanni Paolo II e dall’attuale pontefice. Le chiese dell’Ortodossia e quelle della Riforma non potranno mai accettare il modello attuale dell’esercizio del ministero petrino. Perfino tra i cattolici, che sono abituati a vivere con le libertà democratiche all’interno delle comunità politiche di appartenenza ed a pagare un prezzo sul fronte della libertà all’interno della chiesa organizzata in modo verticistico ed autoritario, non pochi hanno difficoltà ad accettare un potere ecclesiastico concepito ed esercitato nel modo descritto. E, se non corressi il rischio di fare discorsi debordanti, aggiungerei che a svelare l’identità di “re nudo” dell’attuale figura di potere papale e della struttura centralizzata e verticistica del suo governo possono contribuire efficacemente le fughe di notizie, come quelle verificatesi nei mesi scorsi con il “caso Viganò” e con la pubblicazione del libro di G. Nuzzi.⁴⁰ Dove c’è potere assoluto c’è il palazzo; nel palazzo ci sono corridoi; dove ci sono corridoi ci sono uomini di corridoio; tra gli uomini di corridoio ci sono i *murmurantes* ed i venditori di notizie!

L’“avvenire” ci pone di fronte ad una forma particolare di autorità, che è quella dell’“uomo dell’avvenire”. Questi s’incarna soprattutto nel giovane, il quale rappresenta il “domani”, che è tutto davanti a lui. Il Kojève vede l’“uomo dell’avvenire” immerso nella storia ed impegnato a districarsi tra i vincoli cogenti dei “principi eterni”, che rappresentano l’autorità dell’eternità nel tempo. Anche in questo caso il pontefice talora ha tentato di orientare il futuro, benché ci fossero motivi e condizioni per lasciarlo aperto e consegnarlo alle generazioni cristiane future ed alla libertà dello Spirito che soffia dove vuole. Mi riferisco alla questione dell’ordinazione presbiterale delle donne, che posso mettere a tema con la seguente domanda: il fatto che nella chiesa cattolica le donne non siano mai state ammesse al presbiterato è dovuto alla tradizione intesa in senso culturale oppure alla tradizione teologica? Il papa Giovanni Paolo II ha proposto una dottrina, che, ancorché non sia stata enunciata come infallibile, deve essere ritenuta dotata di valore definitivo.⁴¹ A questo proposito, ha fatto sentire la sua voce il

⁴⁰ Cfr. G. NUZZI, *Sua Santità. Le carte segrete di Benedetto XVI*, Chiarelettere Editore, Milano 2012.

⁴¹ «Pertanto, al fine di togliere ogni dubbio su una questione di grande importanza, che attiene alla divina costituzione della chiesa, in virtù del mio ministero di confermare i fratelli (cfr. *Lc* 22,32), dichiaro che la chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l’ordinazione sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli della chiesa» (GIOVANNI PAOLO II, *Ordinatio sacerdotalis*, Lettera apostolica del 22 maggio 1994, 4: EV XIV 1348).

curiale infallibilista di turno: si tratta del già ricordato allora monsignore del Sant'Uffizio T. Bertone, il quale fonda sulla tradizione l'orientamento rigido del futuro della chiesa cattolica circa il problema dell'ordinazione delle donne: «Con speciale riferimento all'insegnamento circa l'ordinazione sacerdotale da riservare soltanto agli uomini, occorre ricordare che la Lettera Apostolica "Ordinatio Sacerdotalis" ha confermato che tale dottrina è conservata dalla costante e universale Tradizione della Chiesa ed è stata insegnata con fermezza dal Magistero nei documenti più recenti».⁴² Non commento questa citazione, ma mi limito a ricordare A. Kojève, il quale sostiene che l'"uomo del domani", per legittimare la propria autorità, può invocare non solo i millenni a venire ma anche i millenni passati, come hanno fatto rispettivamente A. Hitler e B. Mussolini.⁴³

3. Autorità del Tutto sulle parti

Un'autorità che rappresenta il *summum* dell'Autorità divina e che, presentandosi nel tempo, intende dominarne i modi è, secondo il Kojève, l'"Autorità del Tutto sulle Parti". Con tale espressione questo studioso interpreta la "volontà generale" di J. J. Rousseau, volontà che non risulta dalla somma delle volontà particolari⁴⁴, ma che le determina tutte perché tutte le comprende e trascende. Il Kojève precisa: «La nozione stessa di "volontà generale" (così come il fatto che tende generalmente ad assumere l'aspetto di un'Autorità *divina*) mostra che essa rivendica un'Autorità *totale* (e non *selettiva*) e *assoluta* (e non *relativa*). In altri termini deve includere tutte le forme di Autorità».⁴⁵ Si tratta, dunque, di una autorità assoluta. Ovviamente, l'autorità assoluta nel vero senso del termine può essere attribuita soltanto a Dio e, quindi, non è riscontrabile nella concretezza storica.⁴⁶ Fenomenologicamente, l'autorità assoluta è tale se, tra l'altro, è in grado di non provocare reazioni, soprattutto reazioni di tipo democratico. Ecco perché, l'autorità assoluta, che si incontra nella storia, non può non essere universale.⁴⁷ A tale proposito, R. Sennett fa riferimento al timore espresso dal Lenin, nell'opuscolo *Un passo avanti, due passi indietro*, circa la possibilità che la catena del comando si deformi democraticamente e, insieme a lui, vede il rimedio efficace nell'universalismo:

«Lenin temeva che si verificasse una deformazione democratica nella catena del comando. L'universalismo è un modo di prevenire un tale pericolo. Se un generale, un capo di partito o un industriale riesce a esprimersi in termini universali, conquista una sorta di onnipotenza. Non che egli controlli ogni cosa nei suoi più piccoli dettagli, ma tutto in definitiva è sotto il suo comando, poiché la sua volontà viene trasmessa quanto più accuratamente possibile lungo la catena del comando».⁴⁸

L'autorità del pontefice romano, fondata sul carisma personale dell'apostolo Pietro, lungo il corso dei secoli si è affermata gradualmente come autorità universale, fino al conseguimento pieno di tale configurazione con il papa Gregorio VII, quando è arrivata ad assumere la figura di potenza politico-religiosa universale. Il susseguirsi delle vicende storiche ha spogliato, giorno dopo giorno, il pontefice di una tale forma di potere e, quando nel 1870, con il crollo del potere temporale dei papi, di esso non è rimasto nulla, l'universalismo dell'autorità pontificia fu protagonista sia di un enorme recupero sia di un incremento vertiginoso con la definizione dogmatica del Concilio Vaticano I, di cui abbiamo già parlato. L'universalismo di tale autorità non implica "ogni cosa nei suoi più piccoli dettagli" per varie ragioni. La più importante è che i vescovi diocesani esercitano la loro autorità in virtù della successione apostolica e, nella loro diocesi, hanno piena potestà ordinaria. Tuttavia, pur non esercitando l'autorità in nome del papa, la esercitano in quanto da lui nominati e, comunque, sotto il controllo sempre più capillare della curia romana, che è lo strumento con cui il papa governa la chiesa universale ed esercita il controllo su di essa. Non c'è nella chiesa un livello od un corridoio, a partire

⁴² T. BERTONE, *A proposito della recezione dei Documenti del Magistero e del dissenso pubblico*, cit.; Id., *Magistero della Chiesa e Professione fidei*, cit., 471.

⁴³ Cfr. A. KOJÈVE, *La nozione di autorità*, cit., 63.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, 53.

⁴⁵ A. *ivi*.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 43 e ss.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 36 e ss.

⁴⁸ R. SENNETT, *Autorità*, cit., p. 155.

dalla casa, totalmente sprovvista di corridoi, dell'ultimo semplice cristiano fino allo stesso palazzo apostolico del Vaticano, attraversato da corridoi monumentali, in cui non ci si lamenta di tale situazione! Tuttavia, per quel che concerne i palazzi ecclesiastici, si tratta di lamenti dei *murmurantes* e non di discorsi liberi fatti ad alta voce e, di conseguenza, potenzialmente utili alla comunità ecclesiale.⁴⁹

Mi sembra di poter dire che l'autorità del pontefice romano ha nell'essere metafisicamente fondata sull'eternità e nelle sue caratteristiche dell'assolutezza e dell'universalità le ragioni della sua natura, dei suoi contenuti, della sua struttura e della sua immutabilità. Ritengo di potere aggiungere che un'autorità così concepita ed esercitata e come una polveriera. Ed uno dei segni dimostrativi e pronostici è che oggi non pochi tra i cattolici progettano itinerari di vita cattolica con percorsi alternativi a quelli ufficialmente proposti. Si tratta di disobbedienza o di profezia?

4. Paternalismo

Nella teoria scolastica si tende a ricondurre ogni autorità umana all'autorità divina e ad intenderla come sua partecipazione. Evidentemente, l'autorità divina è quella di Dio quale Padre, che, poi, è quella del creatore sulla creazione e, dunque, della causa sull'effetto. Secondo il Kojève, l'effetto non può né smentire né tentare di prendere di mira con le sue reazioni la causa, in cui, per altro, ha origine. L'autorità divina ha concretamente la consistenza nel suo riconoscimento da parte degli uomini, i quali consapevolmente e volontariamente rinunziano a qualsiasi forma di rivalsea nei confronti di essa.⁵⁰ L'autorità umana, se viene considerata partecipazione dell'autorità divina, si presenta con la stessa dinamica. Tale somiglianza raggiunge il vertice sommo nel pontefice romano, vicario di Cristo e, dunque, di Dio, ed inoltre padre e maestro unico, assoluto ed universale. L'autorità del pontefice romano ha sulla chiesa cattolica il ruolo di causa, analogo al ruolo di Dio sulla creazione.

R. Sennett ferma anche lui l'attenzione sul rapporto padre-autorità e lo approfondisce come questione del "paternalismo". Egli ne dà la seguente definizione: «Il paternalismo è un dominio maschile privo di contratto».⁵¹ La dinamica intrinseca di questo fenomeno è quella di dare all'autorità, quale che sia, una posizione ed un ruolo *in loco parentis*.⁵² L'esito di una tale operazione è la creazione di un'atmosfera ambigua, il cui scopo non è quello di fare crescere gli altri bensì quello di garantire i propri interessi.⁵³ Insieme al Sennett possiamo dire:

«Le promesse della forza paternalistica sono ingannevoli, umilianti: sottomettiti e mi prenderò cura di te; come lo faccio, è affar mio. La forza di una persona autonoma non prevede alcuna emancipazione: tu hai bisogno di me, io non ho bisogno di te: sottomettiti».⁵⁴

L'esercizio dell'autorità da parte del pontefice romano ha aspetti contigui a quelli del paternalismo, anche se non tutti riconducibili a quelli messi a tema dal Sennett, come, ad esempio, la falsità dell'amore, che escludo decisamente. Dei dati proposti dal Sennett applicabili all'autorità del papa ricordo i seguenti: innanzitutto, l'idea di paternalismo, riscontrabile nel fatto che il papa assume veramente l'atteggiamento ed il linguaggio del padre e qualifica il suo amore nei confronti del popolo cristiano come amore paterno; inoltre, la posizione ed il ruolo *in loco parentis*, che, nel caso della paternità del papa, sono *in loco Dei*; infine, l'esclusione dalla libertà del cristiano dell'emancipazione dall'autorità ecclesiastica, e segnatamente da quella pontificia. A tale proposito, vengono invocate la categoria

⁴⁹ Tanti anni fa ho gustato un'arguta ed eloquente vignetta satirica, che, per altro, ho il rammarico di non avere conservato. Essa era composta da diversi quadri: nel primo c'era un laico, che si confessava con un prete; nel secondo c'era un prete, che si confessava con un vescovo; nel terzo c'era un vescovo, che si confessava con il papa; nell'ultimo c'era il papa, che si confessava con un frate; il laico diceva al prete: «ho parlato male del parroco»; il prete diceva al vescovo: «ho parlato male del vescovo»; il vescovo diceva al papa: «ho parlato male del papa»; il papa (la vignetta risale al tempo del pontificato di Giovanni Paolo II) diceva al frate: «parlo male le lingue straniere, incluso il russo». Non credo che questa vignetta abbia bisogno di commenti e, quindi, ritengo sufficiente osservare che il tutto si conclude nel "segreto della confessione" dei vari quadri, come nel segreto della *murmuratio* ha avuto origine.

⁵⁰ Cfr. A. KOJÈVE, *La nozione di autorità*, cit., pp. 38 e ss.

⁵¹ R. SENNETT, *Autorità*, cit., p. 50.

⁵² Cfr. *ivi*, pp. 56 e ss.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 75.

⁵⁴ *Ivi*, p. 148.

classica dell'“obbedienza” e quella biblica, ma totalmente squalificata dall'uso smodato che se ne fa ai nostri giorni, di “comunione”.

5. Questioni particolari

Tra le questioni concernenti l'autorità e trattate dal Sennett e dal Kojève ce ne sono alcune particolarmente interessanti, anche per gli *inputs* che danno all'osservazione ravvicinata dell'autorità del pontefice romano. Si tratta delle questioni della trasmissione dell'autorità, della divisione dei poteri e della democrazia.

5.1. Trasmissione dell'autorità

Secondo il Kojève, il presupposto della trasmissione dell'autorità è che essa non sia legata ad una persona determinata e che, quindi, non abbia la sua scaturigine nell'“essere” di colui che la detiene, bensì nei suoi “atti”. Benché trasmessa da un soggetto all'altro, l'autorità rimane identica a se stessa e conserva interamente gli attributi e le prerogative, purché il suo nuovo titolare e tutti gli altri che gli succederanno compiano gli “atti” che l'hanno posta in essere.⁵⁵ Dei tre tipi di trasmissione dell'autorità considerati dal Kojève - per eredità, per elezione e per nomina - quella riferibile al papa è la seconda, e cioè la trasmissione per elezione. Delle parole del Kojève riportiamo quelle che possono essere applicate all'elezione del pontefice romano:

«vi è trasmissione per *elezione* quando il candidato è designato da coloro o colui che o non ha *alcuna* Autorità oppure ha un'Autorità di un *altro tipo* [...]. In effetti [...], vi è davvero elezione, cioè *scelta* (del migliore), poiché il candidato non può derivare la sua Autorità da colui che l'ha eletto».⁵⁶

Infatti, il papa viene eletto dai cardinali, che sono titolari o di una diocesi suburbicaria rispetto a Roma o, pur provenendo da ogni parte del mondo, di una chiesa presbiterale o diaconale della stessa Roma e che non hanno ancora raggiunto l'età di ottant'anni. Inoltre, il papa non deriva la sua autorità dai cardinali elettori, che hanno una autorità diversa e consistente nel fatto che sono “membri del clero della diocesi di Roma” convocato per eleggere il proprio vescovo, appunto il vescovo di Roma, ma dal “munus petrino”, legato alla sede episcopale di Roma, che egli incomincia ad esercitare nel momento stesso in cui accetta l'avvenuta elezione. Ovviamente, circa tali norme e procedure si può discutere a lungo. Infatti, si può discutere sui dati seguenti: sul fatto che l'elezione, neppure nel caso del papa, implichi la scelta del migliore, tanto è vero che l'elezione, una volta avvenuta, è da ritenere valida, anche se fosse stata simoniaca; sul fatto che gli elettori del papa siano nella quasi totalità estranei alla chiesa particolare romana, in quanto che la loro appartenenza al clero romano è in realtà un dato meramente formale; sul fatto che, stando così le cose, tra gli elettori del papa potrebbero essere annoverati i presidenti delle varie conferenze episcopali, che, ad eccezione del presidente della conferenza episcopale italiana, nominato personalmente dal papa nella sua qualità di primate d'Italia, sono eletti dai vari episcopati nazionali; sull'opportunità di designare, quali elettori, persone diverse dal clero; sulla decisione risolutiva di restituire alla chiesa romana il diritto di eleggere il papa, che è tale in quanto è vescovo di Roma. Variazioni significative e determinanti circa l'elezione del papa potrebbero aprire una serie di problemi, ma potrebbero avviare a soluzione tanti di quelli che attualmente affliggono la chiesa cattolica, a livello sia interno che ecumenico.

5.2. Divisione dei poteri

Il Kojève s'interessa della separazione dei poteri, ma, prima di procedere alla presentazione degli argomenti a favore di essa, espone sinteticamente ma efficacemente le ragioni a favore della tesi della non-separazione dei poteri:

«Non v'è dubbio che, da un lato, ogni Autorità tende a diventare totale: l'Autorità di un determinato tipo tende a captare le Autorità degli altri tipi. Dall'altro lato, la struttura metafisica

⁵⁵ Cfr. A. KOJÈVE, *La nozione di autorità*, cit., pp. 56-61.

⁵⁶ Ivi, p. 58.

dell'Autorità si oppone alla sua divisione: i tre modi del Tempo fanno naturalmente blocco, e l'Eternità non è *reale* se non attraverso e nella sua unione con il Tempo. Sembra quindi che l'analisi del fenomeno "Autorità" impedisca la divisione dell'Autorità politica, la "separazione dei poteri". Ed è inutile insistere su tutti gli argomenti di ordine *pratico* che sono stati opposti (cf. per esempio Rousseau) alla teoria e alla pratica "costituzionale". Sembra che, in linea generale, la divisione di un'entità la indebolisca: la somma delle potenze delle parti separate è minore della potenza del tutto indiviso. In realtà, la divisione è *reale* (ha un "senso" e una "ragion" d'essere) solo se le parti separate sono passibili di entrare in *conflitto* le une con le altre; ora, sembra che un conflitto (anche "latente") debba necessariamente "neutralizzare" una parte delle potenze messe in causa, sicché occorre dedurre questa parte "perduta" dalla potenza formata dalla somma delle potenze delle parti separate, prese isolatamente. Sarebbe dunque preferibile dare all'Autorità politica presa in blocco un solo e medesimo "supporto" (individuale o collettivo).⁵⁷

Ovviamente gli argomenti consentanei all'autorità papale sono quelli concernenti la non-divisione dei poteri e, quindi le mie brevi considerazioni si limiteranno a ciò. Le idee orientatrici si trovano all'inizio ed alla fine del passo del Kojève appena citato: la prima concerne la dinamica intrinseca di ogni autorità e si tratta di una dinamica che tende a diventare totale; la seconda consiste nell'opportunità che l'autorità politica abbia un unico e medesimo supporto. L'autorità papale, lasciandosi condurre dalla sua dinamica interna e da tutte le ragioni di opportunità, ha sottomesso gradualmente tutte le altre, fino alla determinazione massima della comprensione e dell'estensione della sua realtà fatta dal Vaticano I, che precisa che la potestà del papa sulla chiesa è diretta, universale ed ordinaria. Di fronte ad una simile monolitica autorità, non ci può essere che assoggettamento ed obbedienza. Le ragioni fondanti di una simile situazione sono di tipo metastorico: la prima è costituita dalla struttura metafisica dell'autorità, che non tollera alcuna divisione; la seconda è nel fatto che la realtà dell'eternità consiste nella sua unione con il tempo. La conseguenza immediata della medesima situazione è l'affermazione dell'autorità del tutto sulle parti. Tale affermazione, nel caso dei cattolici, si realizza perfettamente in quanto, in sintonia con le argomentazioni del Kojève che parla dell'autorità del tutto sulle parti,⁵⁸ la chiesa cattolica è un "organismo", anzi è un corpo, il corpo comunitario di Cristo,⁵⁹ la cui dinamica è quella della comunione,⁶⁰ che, però, nella concreta prassi ecclesiastica non è intesa come "con-venire" bensì come un "ad-venire". Riprendendo un'altra considerazione del Kojève,⁶¹ dobbiamo dire che nella chiesa cattolica l'"Autorità del Padre" non è mai eliminata, ed anche per questo non c'è e non ci può essere divisione dei poteri. Infatti, tale divisione viene esclusa sia per principio, perché la divisione dei poteri arrecherebbe un forte pregiudizio al "tutto indiviso" dell'autorità papale, sia di fatto, perché nella chiesa cattolica non sono riscontrabili, dal preciso punto di vista del potere, "parti separate" che possano "entrare in conflitto" tra di loro.

L'assenza di divisione dei poteri nella chiesa cattolica è sia a livello di chiesa universale sia a livello di chiesa particolare: il papa ed il vescovo diocesano hanno, nei loro rispettivi ambiti di competenza e nel senso di quanto è stato precedentemente detto circa il rapporto tra potere papale e potere episcopale, un potere indiviso. Per quanto riguarda il carattere assoluto del potere del papa, il dibattito è diventato esplosivo nel contesto dello scisma d'Occidente, quando furono tre papi a contendersi simultaneamente il *munus petrino*, e la soluzione trovata dal Concilio di Costanza (1414-1418) con la teoria conciliarista della superiorità del concilio sul papa non è stata mai accettata dal papa e dalla sua curia, fino al punto di essere scomparsa dalla memoria e di non venire inserita, verosimilmente per motivi legati all'*imprimatur*, nell'*Enchiridion Symbolorum* di H. Denzinger, neppure nell'ultima edizione curata da P. Hünermann, teologo tedesco notoriamente aperto ad ogni dialogo e ad ogni confronto. Il conciliarismo è interessante perché dà un grande significato ed un grande spazio alla sinodalità, ma Martino V (1417-1431) e, dopo di lui, Eugenio IV (1431-1447), che chiuse poco dopo la sua elezione, il Concilio di Basilea, convocato dal predecessore Martino V nel 1431, poco prima della morte, lo bloccarono e lo soffocarono.

⁵⁷ Ivi, p. 97.

⁵⁸ Ivi, p. 54.

⁵⁹ Cfr. *1Cor* 10,17; 12,12.27; *Rm* 12,2.

⁶⁰ Cfr. *LG* 49.

⁶¹ Cfr. A. KOJÈVE, *La nozione di autorità*, cit., p. 89.

La distinzione dei poteri è stata teorizzata lucidamente dal Montesquieu in un momento particolare della storia delle istituzioni politiche del continente europeo.⁶² Con essa il suo autore si proponeva soprattutto di distinguere la potestà di governo in organi istituzionali dalle competenze ben differenziate e, conseguentemente, di impedire la concentrazione del potere in un solo organo e la sua degenerazione in assolutismo. Il can. 135 del CIC del 1983 sembra lasciarsi condurre dalla sensibilità moderna, molto attenta alla questione delicata della separazione dei poteri, ma si tratta soltanto di una iniziale impressione, in quanto alla fine il legislatore ecclesiastico riconduce le tre sezioni del potere, di cui parla, allo stesso soggetto, e cioè al vescovo diocesano, per quel che riguarda la diocesi, ed al papa, per quel che riguarda l'intera chiesa cattolica.⁶³ Se la potestà esercitata in ciascuna delle tre sezioni del potere fosse quella della chiesa, il discorso avrebbe titolo per essere approfondito anche nel senso della separazione dei poteri, ma non è così per la semplice ragione che la potestà in questione è potestà delegata, secondo i livelli, del papa o del vescovo diocesano. Se si dovesse arrivare alla resa dei conti, anche la potestà del vescovo diocesano, ancorché la si faccia risalire agli apostoli, verrebbe trattata alla stregua di una qualsiasi altra potestà delegata dal papa. Stando così le cose, nella chiesa vige il regime di monarchia assoluta e non esiste alcuna effettiva separazione dei poteri.

5.3. Democrazia e comunione

A. Kojève si pone il problema del “supporto” dell'autorità politica indivisa e si chiede se alla conservazione ed all'esercizio di essa sia più idoneo un supporto maggioritario oppure un supporto minoritario. Mentre è impegnato a trovare soluzioni ed a dare risposte, lo stesso studioso dice quanto segue: «L'Autorità non ha nulla a che vedere con la quantità. Da questo punto di vista, quindi, è indifferente che il supporto dell'Autorità politica (indivisa) sia costituito da un singolo, da una Maggioranza o da una Minoranza più o meno grandi». ⁶⁴ Da parte mia, osservo che nella chiesa cattolica l'autorità è una ed indivisibile ed appartiene ad uno solo: al papa nella chiesa universale e al vescovo diocesano nella chiesa particolare. Trattandosi di potere assoluto, esercitato mediante operatori di ogni ordine e grado (funzionari) e dotati di potestà meramente delegata, il problema del supporto maggioritario o minoritario non solo è irrilevante ma neppure si pone. Oltretutto, il vero supporto dell'autorità papale è l'eternità, e cioè l'autorità di Dio Padre, del cui Figlio incarnato egli è il vicario.

Ciò non toglie che sia utile porsi anche per la chiesa cattolica il problema della democrazia. Teologicamente è più corretto parlare di “comunione”, anche perché nella chiesa il consenso è il dono che lo Spirito fa a quelli che si riuniscono nel nome di Cristo e rivolgono una richiesta al Padre celeste: «In verità io vi dico ancora: se due di voi sulla terra si metteranno d'accordo per chiedere qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli glielo concederà. Perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro». ⁶⁵ La soluzione di questo problema è urgente in quanto, come ho già detto, le vicende storiche hanno appesantito talmente l'autorità del pontefice romano e del vescovo diocesano da rendere talora irricoscibili, coperti come sono da una mole enorme di orpelli storici, il carisma petrino ed il carisma episcopale. Ovviamente, la corretta impostazione di questo problema implica anche i termini della “riforma istituzionale”.

La società civile, che ha vissuto buona parte delle possibili esperienze di asservimento e di liberazione e che, dunque, ha conosciuto molte e varie forme di indurimento istituzionale originatesi nei palazzi del potere e riversatesi nello spazio della convivenza, conosce anche principi e norme per attuare la “riforma costituzionale”. Ciò che per la comunità politica è, fin dalle fasi remote della sua storia, una prassi utile, per la chiesa può essere una novità preziosa. Di fronte all'indurimento istituzionale della chiesa, il teologo francese Y. Congar propone, in analogia alla riforma costituzionale della comunità politica, una “riforma istituzionale”. ⁶⁶ Il teologo tedesco J. Werbick, da parte sua,

⁶² Cfr. CH. DE SÉCONDAT BAR. DE MONTÉSQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, trad. it., UTET, Torino 1952, XI, pp. 4 e ss.

⁶³ Cfr. R. TORRES, *Auctoritas – potestas – iurisdictio – facultas – officium – munus. Un'analisi dei termini*, in “Concilium” 24 (1988/3) p. 437.

⁶⁴ A. KOJÈVE, *La nozione di autorità*, cit., p. 103.

⁶⁵ Mt 18,19 s.

⁶⁶ Cfr. Y. CONGAR, *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologicali*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1967, cit., pp. 123-144.

mantenendo un linguaggio maggiormente ispirato ai moduli linguistico-religioso-teologici, parla di “conversione” istituzionale.⁶⁷

Lo spazio di riflessione che si apre è quello della democrazia nella chiesa. Infatti, quale altra direzione potrebbero prendere le auspiccate riforma e conversione in una chiesa caratterizzata dall'indurimento istituzionale? In una tale situazione solo la partecipazione, la sinergia e la corresponsabilità possono fare ben sperare. Dopo tutto, l'uomo moderno vive con speranza nella società solo a queste condizioni. Personalmente non ho alcun timore di parlare di democrazia nella chiesa, anche perché l'accoglienza di essa sarebbe un segno importante della decisione presa dalla chiesa sia di rinunciare ad un atteggiamento negativo troppo a lungo tenuto nei confronti della contemporaneità, e cioè il fronteggiamento, sia di assumere un nuovo atteggiamento, e cioè l'inabitazione, unitamente al progetto di costruire, anche mediante la fecondità del mutato rapporto, nuove forme e nuovi linguaggi.⁶⁸

Intendiamoci: da una parte, anch'io ritengo che il modello della democrazia rappresentativa non sia direttamente trasferibile nella chiesa, in quanto in quest'ultima c'è una effettiva dimensione carismatica anche in ambito istituzionale, che è doveroso custodire; dall'altra, sostenere che l'adozione del modello democratico implichi di per sé e necessariamente il travisamento della realtà e del significato della comunità cristiana è produrre «materiale per lo psicanalista»;⁶⁹ per altro, nessun modello di organizzazione e di convivenza può essere trasferito senza i necessari ed utili adattamenti.

Pertanto, bisogna intendersi su tante cose, e su alcune in particolare. a) Il primo dato sul quale intendersi è l'idea teoreticamente più rilevante del progetto democratico: si tratta della persona, alla quale anche la chiesa cattolica tiene moltissimo, fino al punto da ritenerla fonte di pretensione etica e di pretensione giuridica, degna di rispetto originario ed intangibile. Sennonché, alla struttura concettuale e dinamica della persona appartengono non solo l'inalienabile “identità naturale”, di cui papa Benedetto XVI ha parlato all'ONU il 18 aprile 2008,⁷⁰ ma anche l'intersoggettività, la relazionalità e la simmetria intersoggettiva. Anche queste sono inalienabili. A quest'altro proposito, però, le parole di Y. Congar ci sembrano drammaticamente attuali:

«Il cattolicesimo, a causa di una sopravvalutazione del ruolo dell'autorità e di una tendenza giuridica pronta a ricondurre l'ordine alla regola imposta e l'unità all'uniformità, ha diffidato, almeno nell'epoca moderna, delle espressioni del principio personale. Ha sviluppato un sistema di sorveglianza che ha avuto la sua efficacia nel mantenere una linea e un quadro di ortodossia, ma questo è avvenuto a prezzo di una emarginazione di persone che sono spesso state ridotte al silenzio ed all'inazione mentre avevano qualcosa da dire. Talvolta lo hanno detto nonostante tutto, ma in condizioni ingrate, per non dire irregolari».⁷¹

Ad integrazione di quanto lamenta il Congar, si deve dire che nella chiesa, di fronte alle durezze burocratiche ed al rifiuto di un gerarca, il soggetto singolo rimane impotente. Se, poi, le durezze burocratiche e gerarchiche sono quelle della curia romana, abituata a ricevere forza dalla sua capacità di mimetizzarsi dietro la figura papale sovraccarica di carismaticità, le speranze del singolo si dissolvono come neve al sole. Ciò significa che il soggetto singolo, ancorché sotto il profilo ontologico sia ritenuto persona, dal punto di vista esistenziale viene pensato secondo una logica di inferiorizzazione, e cioè viene collocato al di fuori del reale spazio personale. In una tale situazione s'impongono una considerazione ed una domanda. La considerazione è molto amara: la comunione, tanto enfaticamente proclamata e celebrata nella chiesa cattolica, se non riesce a trovare la via della concretezza, si dissolve sia nell'inutilità di un *flatus vocis* che nella tragicità di una farsa. La domanda reca all'evidenza il dramma

⁶⁷ Cfr. J. WERBICK, *La chiesa. Un progetto ecclesiologicalo per lo studio e per la prassi*, trad. it., Queriniana, Brescia 1998, p. 277.

⁶⁸ Cfr. P. SEQUERI, *Rileggendo l'Apostolicam actuositatem*, in Aa. Vv., *Chiesa in Italia*, Annale de *Il Regno*, EDB, Bologna 2008, p. 135.

⁶⁹ Così si esprimeva il neoempirista Ayer nella sua critica ironica e demolitrice del linguaggio religioso-teologico (A.J. AYER, *Linguaggio, verità e logica e Dio*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1961, p. 158).

⁷⁰ Cfr. BENEDETTO XVI, *Diritti umani e giustizia. Discorso alle Nazioni Unite*, in «Il Regno» 53 (2008) n. 1034, p. 272.

⁷¹ Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, trad. it., Queriniana, Brescia 1998, p. 215.

esistenziale del credente: perché mai alla parzialità dell'appartenenza ecclesiale, imposta dall'alto, non deve poter essere opposta una parzialità di appartenenza frutto di una libera scelta?⁷²

b) Il secondo dato da chiarire è lo scopo della democrazia. Riteniamo che esso sia esprimibile mediante i dati precedentemente indicati come fattori determinanti della struttura concettuale e dinamica della persona, e cioè l'intersoggettività, la relazionalità e la simmetria intersoggettiva, cui adesso aggiungiamo la sinergia e la solidarietà.

c) Il terzo dato sul quale intendersi è la gradualità. Da più parti, anche da parte di chi potrebbe essere favorevole ad una riforma della chiesa in senso democratico, ci si interroga sulle conseguenze di un affrettato ed incontrollato transito della struttura ecclesiastica dall'organizzazione verticale e piramidale all'organizzazione orizzontale e circolare. La gradualità esiste proprio per evitare ogni possibile trauma. Per capacitarci di ciò riteniamo che basti fermare l'attenzione su un'ipotesi di riforma in senso democratico della procedura dell'elezione del vescovo diocesano. Inizialmente, potrebbero essere seriamente presi in considerazione i pareri dei consigli presbiterale e pastorale della diocesi; in seguito, quelli dell'intero presbiterio, del diaconio e dei consigli pastorali delle comunità parrocchiali; poi ancora, si potrebbe procedere con la presentazione, da parte dei medesimi organismi, di una terna di nomi alla conferenza episcopale della regione conciliare ed al papa; infine, la comunità diocesana potrebbe essere considerata matura perché, operando mediante gli stessi organismi, presenti ai vescovi della regione conciliare ed al papa il candidato da ordinare vescovo della propria diocesi. Oltre a ciò, con periodicità quinquennale, il gradimento del vescovo diocesano potrebbe essere sottoposto a verifica. Che procedure di questo genere possano togliere qualcosa al ministero del vescovo quale vicario di Cristo nella chiesa particolare e successore degli apostoli, non è dato capire. Ciò che, invece, si capisce subito è che verrebbero a prodursi dei mutamenti circa il modo di concepire e di esercitare l'autorità nella chiesa. Ma questo è proprio quello che le gerarchie ecclesiastiche dei nostri tempi temono più di ogni altra cosa. A questo punto non si può non dire che le vere motivazioni dell'opposizione delle gerarchie ecclesiastiche all'introduzione di procedure effettivamente democratiche e comunionali nella chiesa si riducono a questioni di potere e, dunque, sono ben diverse da quella che viene comunemente presentata, e cioè la fedeltà al Vangelo ed alla Tradizione della chiesa.

d) Il quarto dato sul quale intendersi è costituito dalle regole del gioco della vita della comunità cristiana. L'ordine di una convivenza organizzata non dipende dalla sua organizzazione gerarchica, che potrebbe anche consentire e legittimare ogni tipo di abuso, bensì dall'uguaglianza di tutti di fronte alla legge. Anche in questo caso si possono dare e si danno abusi di ogni genere, ma in esso i dati che entrano in gioco sono le persone e le leggi, a differenza dell'altro caso, in cui i dati che entrano in gioco sono le persone, le leggi e l'ordine delle precedenze, oggettivo o soggettivo che sia. Farò soltanto qualche esemplificazione: □) I membri della comunità cristiana, tutti e ciascuno, debbono essere tutti ugualmente sottoposti alla legge. Di conseguenza, nessuno, neppure il papa, può essere considerato *super legem* o *extra legem* □) Anche nella chiesa è necessaria la distinzione dei poteri, ma ne abbiamo già parlato □) Dell'opportunità dell'elezione del vescovo diocesano e della periodica consultazione a livello diocesano circa il gradimento della sua opera e l'opportunità della continuazione del suo ministero abbiamo già parlato. Adesso ci preme sostenere la necessità della sua responsabilità, oltre che di fronte a Dio (in termini di coscienza) ed alla curia romana (in termini istituzionali), anche di fronte alla sua chiesa. Mancando quest'ultimo livello di verifica, la responsabilità nella chiesa non sarebbe tematizzata adeguatamente ed i termini del suo discorso non sarebbero pienamente ecclesiali □) È necessario definire lo "stato giuridico" di tutti i soggetti. Nella chiesa di fatto ha diritto alla parola colui che è "grande" e che, quindi, dispone di potere. Gli altri parlano a discrezione di quest'ultimo. Il loro parere può anche non essere preso in considerazione, perché è in ogni caso consultivo. Una tale situazione provoca in modo crescente nel popolo cristiano diffidenza e modi differenziati di appartenenza ecclesiale. La teologia ha proposto la feconda dottrina dei *Loci theologici*. Oltre la Scrittura, i Padri della chiesa, il Magistero, ecc., bisognerebbe imparare a trattare come luoghi teologici, anche perché lo sono effettivamente, sia il popolo cristiano, che essendo impegnato nelle varie forme di vita e facendo esperienze vitali specifiche, è in grado di comprendere con una particolare competenza la luce che lo Spirito invia alla sua chiesa in merito a ciascuna delle particolari forme di vita in questione, sia i teologi,

⁷² Cfr. J. WERBICK, *La chiesa*, cit., pp. 415-416.

che hanno il compito di riflettere, dal punto di vista della teologia come scienza, sulle varie forme di esperienza del popolo cristiano. Essendo drammaticamente incombente nella chiesa il rischio di non prendere sul serio le varie e concrete forme di esperienza del popolo cristiano e la riflessione dei teologi, ci sembra opportuno garantire il diritto alla parola di ciascuno di quelli che, a motivo della particolare forma di vita, di esperienza e di competenza, hanno qualcosa di originale da dire, mediante una figura giuridica, che per altro la società civile conosce bene, e cioè mediante lo “stato giuridico”. Nella chiesa sembra che soltanto le gerarchie ecclesiastiche abbiano uno “stato giuridico”, e cioè operano garantiti dalla legittimità e dalla competenza scaturenti dall’ufficio e dal ruolo. Si tratta di dati incontestabili. Ma altrettanto incontestabile dovrebbe essere la legittimità del diritto di ogni altro membro del popolo cristiano, a partire dai teologi, di mettere in circolo nelle comunità ecclesiale i frutti (problemi e soluzioni) della propria peculiare ed originale esperienza. È ovvio che anche il magistero ha titolo, e proprio in virtù del suo stato giuridico, di intervenire sulle medesime questioni, ma, in caso di diversità di pensiero, dovrebbe evitare ogni condanna ed ogni esclusione e dovrebbe invitare gli interlocutori particolari e l’intera comunità ecclesiale a tornare ad impegnarsi nella ricerca e nella riflessione, al fine di pervenire anche al conseguimento del consenso dei pastori. Se la comunità politica scopre il fondamento dello “stato giuridico” delle persone nella carta costituzionale, che considera tutti i cittadini uguali davanti alla legge ed è la legge fondamentale di riferimento, perché la chiesa non dovrebbe trovarlo nel Vangelo, che dichiara indistintamente tutti i seguaci di Cristo “figli di Dio” ed è in senso assoluto e trascendente la *Magna Charta* dell’intera vita ecclesiale?

6. Conclusione

Se sono vere alcune idee precedentemente esposte, e cioè che l’attuale “volto” del pontefice romano è un vero e proprio *productus horridus* della storia a motivo della sovrapposizione al *munus* petrino di innumerevoli stratificazioni, sovrastrutture ed orpelli e che la sua autorità all’interno della chiesa cattolica non è mai stata così assoluta e così universale come al presente, non si può non sostenere che nella chiesa è necessaria ed urgente una modifica della configurazione e dell’esercizio del potere centrale. Ciò significa, tra l’altro, che il potere del pontefice romano deve essere considerato anche secondo la prospettiva del rapporto autorità-tempo. Il Sennet così si esprime: «In crisi d’autorità che si svolgono nell’intimo, come quelle descritte nel capitolo precedente, gli uomini cercano di rendere chiare le immagini della forza, senza perdere il senso della complessità, in molteplici modi. Ma l’essenza di questa consapevolezza interiore è il rapporto tra l’autorità e il tempo. Nessuno è forte per sempre; i genitori muoiono, i figli prendono il loro posto, l’amore tra adulti non è saldo, l’autorità non è uno stato ontologico ma un evento nel tempo, governato dal ritmo della nascita e della morte. Essere consapevoli del legame tra forza e tempo vuol dire sapere che nessuna autorità è onnipotente. *Il giuramento degli Orazi* di David, per esempio, dipinge questa consapevolezza: il capo morente chiede ai suoi successori di proseguire la missione della sua vita. Inizialmente essi giurano ma poi si accorgono che, col mutare delle circostanze, diventa impossibile che le verità paterne continuino ad esistere. Hegel doveva insegnare una dura verità riguardo a chi può raggiungere una tale consapevolezza della fallibilità nella sfera pubblica. Tocca al servo acquistarla e deve farlo da solo. Il padrone è accecato dal suo stesso potere; il piacere del dominio lo rende troppo insensibile perché si renda conto che esso dovrà pur cessare. Anche se il padrone fosse un santo disinteressato, non potrebbe far dono a un altro della sua consapevolezza. Il servo deve chiarire nella sua mente, quindi, in che modo la forza dell’altra persona sia limitata. In ricompensa della sua fatica, cesserà di temere l’onnipotenza dell’autorità e potrà cominciare a liberarsi. La difficoltà del tradurre questa consapevolezza intima all’interno della sfera politica deriva dalla non coincidenza del tempo interno e del tempo culturale».⁷³

Con il pensiero del Sennett entra in tensione quello del Kojève, alla luce del quale si deve dire che la forza dell’autorità del pontefice romano, benché limitata e condizionata dalle vicende storiche delle persone e delle istituzioni, è proveniente dall’eternità⁷⁴ e, in quanto tale, è “vicaria” rispetto all’autorità dell’Onnipotente. Pertanto, essa, ancorché segnata dal tempo, non ne viene travolta

⁷³ R. SENNET, *Autorità*, cit., pp. 148 e ss.

⁷⁴ Cfr. A. KOJÈVE, *La nozione di autorità*, cit., pp. 27 e ss, pp. 37 e ss. e p. 63.

e, per tradurre in metafora il titolo dell'opera del David citata dal Sennett, il "giuramento degli Orazi" non viene violato.

Secondo la concezione cattolica, il *munus* petrino ha un'origine trascendente e, dunque, per esprimerci con le parole del Kojève, ha origine nell'eternità. Esso, tuttavia, viene esercitato nel tempo. Di conseguenza, se nel rapporto tra l'autorità del papa e l'eternità è possibile vedere chiaramente il *munus* petrino, conferito da Cristo all'apostolo Pietro e da questo trasmesso ai suoi successori, nessun cristiano ha motivo di dissentire, ma se se ne vuole fare la sorgente da cui sgorgano tutte le modalità e le caratteristiche attualmente attive nell'esercizio dell'autorità papale, e segnatamente l'assolutismo ed il verticismo, le ragioni del dissenso non sono poche neppure all'interno della comunità cattolica.

Oltre tutto, e qui torniamo a metterci in sintonia con il Sennett, tutte le forme di autorità vengono travolte o, almeno, mutate e purificate dal trascorrere del tempo e dalle vicende della storia, e certamente ora perché il "capo" muore e le sue consegne non sempre possono essere rispettate, ora perché, se il capo non ha la consapevolezza della sua fallibilità e della necessità di modificare le forme e le figure dell'assetto istituzionale che lo esprimono e lo sostengono, è compito del "servo" munirsi della consapevolezza necessaria ed agire di conseguenza.

Di fronte all'assolutismo ed al verticismo del potere del pontefice romano, refrattario ad ogni richiesta di vera riforma verosimilmente perché impastoiato nella logica dell'assolutismo e nei legami di un *entourage* infallibilista, il popolo cristiano deve prendere coscienza del proprio *munus*, deve esercitare il proprio ruolo di "luogo teologico", e cioè il ruolo di "luogo" in cui risuona la voce dello Spirito Santo e, dunque, deve presentarsi sulla ribalta della chiesa come soggetto e come protagonista di un nuovo ed autentico percorso del *consensus*. Il primo passo di questo itinerario è la riforma della chiesa. A questo proposito, mi sembra opportuno ricordare quanto ho detto *supra* circa le proposte di "riforma istituzionale"⁷⁵ e di "conversione" istituzionale⁷⁶, fatte rispettivamente dai teologi Y. Congar e J. Webick.

Il Sennett, arrivato al capitolo conclusivo del suo libro, il sesto, intitolato *Autorità e illusione*, dichiara di tornare al problema da cui ha preso le mosse, che fondamentalmente è quello delle "immagini di forza e di debolezza" costituenti il "vincolo dell'autorità". Dopo di che, aggiunge: «Le chiese sono testamenti di pietra di un ordine, di una sicurezza e di una assenza di tempo che non ci saranno mai, sia in politica sia nella vita intima. È soltanto un'illusione quella che ci spinge a continuare a costruirle?»⁷⁷. La mia opinione è che non si tratti di una illusione, ma è illusione ritenere di potere continuare a costruirle in regime di *civitas christiana*, e cioè di cristianità.

⁷⁵ Cfr. Y. CONGAR, *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1967, cit., pp. 123-144.

⁷⁶ Cfr. J. WEBICK, *La chiesa. Un progetto ecclesiologico per lo studio e per la prassi*, trad. it., Queriniana, Brescia 1998, p. 277.

⁷⁷ R. *Ivi*, 26; ma cfr. 3, 16-26.