

IL PAPA, LA CHIESA, I LAICI

di Filippo Liverziani

2000

S O M M A R I O

1. Si propone qui un'apologetica della Chiesa e del Papato meno astratta e sillogistica, più affidata alla sensibilità storica e alla maturazione dello spirito.
2. Pare che, affidando la sua "chiesa" a Pietro, Gesù eleggesse lui personalmente, senza porsi problemi di successione.
3. Il problema di dare successori ai capi delle comunità cristiane stabilite in Roma e in altri luoghi venne a porsi in seguito, con l'apparente rinvio della parusia.
4. Secondo quell'idea della "partecipazione" che è così familiare alla gente arcaica, il carisma di Pietro si trasmette alla chiesa da lui fondata: sicché il vescovo di Roma "è" Pietro.
5. Il perdurarvi del carisma di Pietro consente in particolare alla chiesa di Roma di "confermare nella fede" le chiese minacciate dalle eresie.
6. Il riconoscimento alla chiesa di Roma del permanervi del carisma petrino le consentì di svolgere nei concili una funzione di altissimo rilievo.
7. Il papato svolse una funzione importante anche per il mantenimento delle definizioni dei concili.
8. Ad un certo momento venne a porsi nella Chiesa il problema di darsi un'organizzazione al livello sia regionale che universale: non essendo le comunità ecclesiali atte a provvedervi, ne assunsero l'iniziativa le autorità politiche; ma la Chiesa ne risultò fin troppo mondanizzata.
9. Le accurate istanze a liberare la Chiesa da quelle compromissioni mondane potevano trovare conveniente risposta solo in una forte iniziativa del papato.
10. Ma nel '300 il papato entra in crisi e si avverte il bisogno di una nuova riforma ulteriore e più profonda, che richiederà un estremo concentrazione di poteri in un papa costituito quasi monarca assoluto.
11. Di fronte alla moderna contestazione di tanti principi tradizionali, si sente la necessità di conferire al papa ogni potere di intervenire sollecitamente a condannare l'"errore" prima che si diffonda: quindi si proclama la sua "infallibilità".
12. In tempi in cui prendeva l'aspetto quasi di una cittadella assediata, la Chiesa si stringeva intorno al papa attribuendogli un'autorità assoluta praticamente illimitata.
13. Che ne era, a questo punto, dei vescovi? Di fronte al papa essi venivano a connotarsi sempre più come una sorta di prefetti. La loro autorità originaria è stata rimessa in luce in tempi assai più recenti, col Vaticano II.

14. Una giusta autonomia va riconosciuta anche ai laici, costituenti la quasi totalità del popolo di Dio, destinati a crescere tutti insieme nel Cristo fino a raggiungere la sua divina statura.
15. Ci si può chiedere come mai il senso di una tale dignità sia venuto meno nella moltitudine dei laici cristiani di quest'epoca moderna.
16. Bisogna che i laici riprendano chiara coscienza del ruolo attivo e creativo cui sono chiamati.
17. Dell'infallibilità proclamata nel 1870 il papato ha fatto un uso davvero esiguo preferendo proporre il proprio insegnamento in uno stile assai meno "dogmatico" di colloquio con i fedeli e con tutti gli umani.
18. Ci sono tutti gli elementi, perché, sulle linee tracciate dal Vaticano II, un papato di grande carisma possa validamente assolvere il servizio di guida spirituale dell'umanità

1. Si propone qui un'apologetica della Chiesa e del Papato meno astratta e sillogistica più affidata alla sensibilità storica e alla maturazione dello spirito

Una volta gli apologeti della Chiesa Cattolica cominciavano con l'argomentare l'esistenza di Dio, e da lì avviavano tutta una catena di sillogismi, i cui principali anelli erano il rivelarsi di Dio agli uomini, la rivelazione perfetta di Gesù Cristo Uomo-Dio, l'istituzione della Chiesa, il mandato conferito a Pietro e implicitamente ai suoi successori, la loro infallibilità.

Per essere certi che è veramente Dio che si rivela, si ricerca la firma di Dio, e la si trova nelle profezie e nei miracoli. Per profezia si intende la precognizione di eventi futuri. Si dimentica che il profeta è soprattutto un uomo inviato da Dio ad ammonire i fratelli umani a non persistere nell'errore e ad aprirsi alla verità. Ci si sofferma sul fatto che spesso il profeta annuncia eventi futuri. Si identifica la profezia con la precognizione, si confonde il profeta con l'indovino.

Si dice: solo Dio conosce il futuro; quindi, se un uomo ha una precognizione esatta, vuol dire che Dio stesso gli ha rivelato questo futuro evento a conferma dell'autenticità del messaggio che gli ha comandato di portare agli uomini.

Qui non si tiene conto che la precognizione di un evento futuro è un fenomeno paranormale abbastanza frequente. Ed è, quasi sempre, un fenomeno del tutto "laico", nel suo svolgersi completamente al di fuori di qualsiasi contesto religioso.

Quanto al miracolo, prima di definire che cosa esso sia con tanta sicurezza, si sono studiati abbastanza i fenomeni paranormali? Anche questi possono avvenire, nella maggioranza dei casi, al di fuori di qualsiasi contesto sacro. Come distinguere un miracolo da un semplice fenomeno paranormale? È necessario uno studio approfondito, sulla base di una informazione che, invece, pare far difetto nei nostri apologeti.

Sarebbe opportuno che uno studiasse la parapsicologia veramente a fondo, prima di dire che qui c'è il dito di Dio, la sua firma convalidante, e qui no.

Tra i "Quaderni della Speranza" pubblicati in questo medesimo sito internet www.convivium-roma.it ce n'è uno, il n. 23, del quale potrei consigliare la lettura e anche una scorsa alla bibliografia allegata. Titolo del Quaderno è: *La mente plasma la materia, ne è autonoma e le sopravvive.*

Penso che tali considerazioni bastino a intaccare la presunta apoditticità di quelle premesse, che vorrebbero essere sperimentali ed evidenti, ma in realtà appaiono assai discutibili.

A questo non si pensa. E da un primo anello assai malfermo si avvia tutta una catena di argomentazioni, che poi, in effetti, argomentano ben poco. Precaria ne sarà la conclusione, così come assai precario sarà un edificio dai piani tutti ben saldi ma fondati su un terreno franoso.

Nell'errato presupposto che il fondamento fosse sicuro e tutto il resto ben costruito, a un certo punto l'uditore, o lettore, che si supposeva fatto convinto e persuaso e costretto ben bene da un sì imponente armamentario di raziocini trionfanti, era sollecitato ad affidarsi in tutto, senza riserve, alla guida del pontefice romano.

Ecco l'autorità del papa *more geometrico demonstrata*. Quanti soggetti ne sono rimasti convertiti, in concreto? Si può argomentare che il papa è investito di una grande autorità e perciò, in materia di fede e morale, bisogna obbedirgli senza discutere.

È un'autorità concepita in termini giuridici: fonte di obbligazioni, di fronte alla quale il nuovo convertito è come esortato a farsi suddito in tutto obbediente.

Ecco una bella alleanza tra filosofia greca e diritto romano, posti entrambi al servizio della fede cristiana. Con una serie di argomentazioni stringenti (o che tali paiono) la filosofia ti dimostra che devi consegnarti mani e piedi legati a una certa autorità. Sei come incatenato da quei raziocini, non puoi sfuggire. L'autorità ti accoglie maestosamente, e subito ti apre dinanzi un codice di norme, cui dovrai ottemperare dall'Alfa alla Zeta, senza nulla obiettare, né rimettere in discussione quanto è già stato ragionato e concluso. Perdizione o salvezza ne dipendono.

Chiediamoci, ora: conferire a una persona un'autorità giuridica basta a renderla autorevole in senso spirituale, al punto da indurre altre persone ad affidarsi in tutto a lei? Ci sono, e vero, i fideisti nati; ma come coinvolgere i volenterosi ragionevoli?

Sono rimasti ben pochi, oggi, a farsi convinti di un'autorità papale puntellata da argomentazioni filosofico-teologiche e formulata in termini di diritto canonico; mentre, di fatto, proprio oggi il papa appare una figura di grande autorevolezza morale agli occhi di un'immensa quantità di persone anche lontane da alcuna precisa fede nei dogmi della Chiesa.

Non basta dimostrare una sola volta per tutte quel che invece richiede di essere convalidato nel concreto agire d'ogni giorno. Assegni in bianco non se ne possono firmare.

La storia, specialmente la storia della Chiesa, va studiata con attenzione estrema. Io penso che un tale studio, portato fino in fondo con la necessaria sensibilità, ci possa confermare che il concentrarsi della Chiesa nel papato è stato fenomeno provvidenziale: ha fatto sì che la Chiesa potesse rimanere Chiesa.

Asserragliandosi in difesa attorno al papa, la Chiesa si è salvata, in certo modo. È la dimostrazione storica del *carisma* del papato e – possiamo ben aggiungere – della sua *provvidenzialità*: concreto insieme di indizi che, se si sa leggere, appare assai più valido di qualsiasi argomentazione sillogistica.

Un'apologetica più affidata alla maturazione dello spirito e ad una lettura intelligente della stessa storia ci può confermare anch'essa della validità del Papato e della sua fedeltà sostanziale alla missione ricevuta dal Cristo; ma lo farà in termini concreti, di reale esperienza.

La provvidenzialità del papato può essere colta nella storia solo da occhi molto attenti e sensibili. E anche per il futuro si affida all'eloquenza dei fatti.

Ora, però, bisogna prendere coscienza che stiamo entrando in una fase storica nuova, di novella espansione, dove il carisma del papato è messo alla prova in una maniera diversa, per il bene di quella Chiesa che solidalmente abbraccia l'umanità intera.

Oggi dal papa ci si attende sempre più che sia non solo il detentore del ministero supremo, ma anche la figura carismatica suprema nella Chiesa. Ci si attende che, proprio nella sua persona, nella sua testimonianza, nel suo stile, nella sua maniera di parlare e di agire, egli esprima la credibilità della Chiesa ben al di sopra di qualunque “sillogismo di credibilità” che la vecchia apologetica possa tirar fuori dal suo polveroso arsenale di argomentazioni scolastiche.

2. Pare che affidando la sua “chiesa” a Pietro Gesù eleggesse lui personalmente senza porsi problemi di successione

I teologi cattolici attribuiscono al papa la suprema autorità ecclesiale in quanto successore dell’apostolo Pietro nel governo della chiesa di Roma. In tutta umiltà io penso che il “potere delle chiavi” di Pietro sia assai meglio argomentabile in maniera diversa.

I primissimi cristiani, e lo stesso Cristo, erano convinti che la parusia, il finale avvento glorioso di Gesù Cristo, avrebbe avuto luogo prima che passasse la loro generazione. L’affermazione di Gesù, che ricorre in tre vangeli, è chiarissima: “In verità vi dico: non passerà questa generazione prima che tutte queste cose siano avvenute” (Mt. 24, 34; Mc. 13, 30; Lc. 21, 32).

Ancora: “In verità vi dico: ci sono alcuni tra i qui presenti che non gusteranno la morte prima d’aver veduto il Figlio dell’uomo venire col suo regno” (Mt. 16, 28; Lc. 9, 27).

Altro riscontro è: “Quando vi perseguiteranno in una città fuggite in un’altra, perché in verità vi dico: non avrete finito le città di Israele, che il Figlio dell’uomo sarà venuto” (Mt. 10, 23).

Così i sinottici. E il quarto vangelo: “...Dice Gesù [a Pietro]: ‘Se voglio che egli [Giovanni] rimanga finché io venga, che t’importa? Tu seguimi!’ ” (Gv. 21, 22).

Conferma Paolo: “Questo vorrei dirvi, o fratelli: il tempo è limitato” e “passa la figura di questo mondo” (1 Cor. 7, 29) poiché a noi “è toccato di vivere alla fine dei tempi” (ibid. 10, 11).

L’Apostolo delle Genti sembra accennare al fatto che, tra i cristiani viventi, ci sarà chi al ritorno del Signore si troverà ancora a vivere sulla terra (forse lo stesso Paolo, come indicherebbe quel “noi”?): “Questo dichiariamo sulla parola del Signore: noi vivi, noi superstiti non saremo separati dai nostri defunti alla venuta del Signore” ma “ saremo rapiti sulle nubi del cielo, verso il Signore, insieme a loro” (1 Tess. 4, 15-17).

Un momento prima quello scambio di battute sul destino di Giovanni, dopo aver detto a Pietro “Pasci le mie pecore”, Gesù aveva aggiunto: “In verità, in verità ti dico: quando eri più giovane, ti cingevi e andavi dove volevi, ma quando sarai vecchio stenderai le braccia e un altro ti cingerà e condurrà dove tu non vorrai”. Spiega l’evangelista: “Disse questo per indicare con quale genere di morte doveva glorificare Dio” (Gv. 21, 17-19).

Sia pure nel caso che Pietro fosse destinato a morire prima del ritorno di Cristo, era poi tanto importante porsi il problema di dargli dei successori, in quella situazione di parusia imminente?

3. Il problema di dare successori ai capi delle comunità cristiane stabilite in Roma e in altri luoghi venne a porsi in seguito con l'apparente rinvio della parusia

Passavano gli anni, e la parusia si faceva sempre attendere. Lo stesso Paolo, che ne era in attesa, ammonì i cristiani di Tessalonica a non pensare che il ritorno glorioso di Gesù dovesse avvenire in un tempo troppo vicino: “Ora vi preghiamo, o fratelli, per quanto riguarda la venuta del nostro Signore Gesù Cristo e il nostro adunarci con lui, di non lasciarvi così presto turbare d’animo o allarmare per qualche rivelazione, qualche detto o qualche lettera a noi attribuiti, che presenterebbero come imminente il giorno del Signore. Che nessuno vi illuda in alcun modo!” (2 Tess. 2, 1-3).

In effetti il tanto atteso momento del ritorno del Signore pareva rinviato *sine die*. I tempi che si prospettavano eran quelli del permanere di una situazione statica. Ecco, allora, che ai cristiani si veniva a porre il problema di darsi un’organizzazione stabile.

Già gli apostoli avevano dato vita a chiese locali, e altre comunità erano state fondate via via da chi ne aveva proseguito l’opera nel corso di tempi anche successivi.

Chiese locali della medesima zona sono venute ad associarsi intorno a chiese considerate più importanti. Il loro prestigio era dato dall’essere state fondate da apostoli, o dal trovarsi in capoluoghi o in nodi stradali facilitanti le comunicazioni.

Così i vescovi dell’Africa del Nord erano in comunione con quelli di altre zone per il tramite del vescovo di Cartagine. E, per fare un altro esempio, un vescovo dell’Egitto corrispondeva col papa di Roma attraverso il patriarca di Alessandria.

Ecco, allora, che un insieme di chiese della medesima zona venivano a costituire una “provincia” ecclesiastica, avente al suo centro come guida una chiesa “metropolitana”, affidata ad un metropolita, o arcivescovo, o patriarca.

Le chiese più venerate erano le patriarcali: nell’ordine, quelle di Roma, Alessandria ed Antiochia, seguite da Gerusalemme. Apparve, in certo modo, abusiva – e fu contrastata dal papa – l’erezione a patriarcato della chiesa di Costantinopoli, al secondo posto immediatamente dopo Roma: voluta dall’imperatore d’Oriente, del cui vasto dominio essa rappresentava la capitale.

4. Secondo quell’idea della “partecipazione” che è così familiare alla gente arcaica il carisma di Pietro si trasmette alla chiesa da lui fondata: sicché il vescovo di Roma “è” Pietro

Il titolo di “papa” era attribuito, nel IV secolo, a vari vescovi, ma dal V solo a quello di Roma.

Si avvertivano come più venerabili quelle chiese che, secondo la tradizione, erano state fondate da apostoli o apparivano comunque legate alla loro attività.

Roma, dove secondo la tradizione operarono e furono martirizzati Pietro e Paolo e se ne trovano le tombe, è particolarmente legata al Principe degli Apostoli, che ne è ricordato come il primo vescovo. Così, in certo modo, è lo stesso Pietro che si continua nel papa attraverso i secoli.

Come si fa a vedere nel vescovo di Roma il successore di Pietro? Come si fa a scorgere nel papa la presenza di colui, cui Gesù ha dato le chiavi del regno dei cieli?

Come si è accennato più sopra, secondo ogni apparenza Gesù affidò quella particolare missione a Simon Pietro personalmente. Non parlò di successori, anche perché, come si diceva, nella quasi imminenza del suo ritorno sulla terra un problema di successione attraverso i secoli neanche poteva venirsi a porre.

In termini evangelici è arduo parlare di un papa che “succede” a Pietro. Ma rimane pur sempre possibile vedere, nel papa, Pietro stesso che, al di là della morte fisica, si continua nella sede romana, continua ad esservi presente e operante, appunto, attraverso il papa.

Essi sono pur sempre due persone distinte e ben diverse, tra le quali, però, si ha una identificazione: si tratta, beninteso, di una identificazione partecipativa.

Bisogna spendere almeno qualche parola per chiarire un po' questo concetto, rinviando, per un approfondimento, a un'opera di Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (tr. it. *Psiche e società primitiva*, Newton Compton Italiana, Roma 1970; cfr. in particolare il cap. II, “La legge di partecipazione”).

Solo la mentalità intellettualistica di noi uomini moderni tende a vedere le cose chiaramente distinte l'una dall'altra, quindi perfettamente concettualizzabili e perfino assoggettabili al calcolo. Ma gli uomini primitivo-arcaici hanno una mentalità, una maniera di vedere estremamente diverse. In questa loro visione che possiamo chiamare “partecipativa”, le cose, e le stesse realtà spirituali, appaiono tutte relazionate l'una all'altra in una rete di scambi reciproci: per cui ciascuna si dona alle altre, e insieme vive nelle altre e di esse.

Tra certe realtà i rapporti sono più stretti. Ad esempio un uomo non solo è la propria anima e il proprio corpo, ma è le sue stesse unghie e capelli quando gli sono tagliati, ed è la sua immagine: son tutte cose che un nemico il quale se ne appropriasse potrebbe usare per dei sortilegi a suo danno.

Ancora, egli è i suoi vestiti, le sue armi, le sue proprietà. È la tribù di cui è capo, il territorio di cui è re, con tutti gli abitanti, le risorse, il paesaggio. È le sue mogli, i suoi servi e serve. Soprattutto è i suoi figli, nei quali si continua.

La mentalità intellettualistica moderna vede nel padre e nel figlio due individui ben distinti. La successione è il passaggio di determinati beni da un soggetto a un *altro* soggetto chiaramente distinto e diverso. All'opposto, la mentalità partecipativa primitivo-arcaica vede nel figlio la continuazione del padre, la stessa vita del padre, il paterno carisma che al figlio si trasmette.

Il figlio del re succede al padre in quanto, per certi aspetti, egli è suo padre. Ne prolunga, ne continua la presenza. Nulla muta, sostanzialmente, con la morte del re. Dal nuovo re emana quella sacralità stessa che emanava dal padre e si è in lui trasferita: quella forza “magica” – se vogliamo così chiamarla nel senso più lato – che tiene insieme il regno e gli dà vita e ne assicura le fortune.

Un piccolo inciso. Questa relativa identità del padre che lascia i propri beni al figlio, e del figlio che li eredita, e più in genere l'identità dell'erede col suo testatore è affermata nel codice dell'imperatore Giustiniano: sono entrambi “in certo modo una stessa persona” (Novella 48). Ed è in questo senso, attingibile anche al giure ma essenzialmente mistico, che, nel dichiararsi eredi di Pietro, i più antichi papi affermano una sorta di identità partecipativa.

Un altro inciso, più lungo. Si può osservare che la presenza e partecipazione della personalità di un uomo negli oggetti da lui abitualmente usati o portati indosso, la sua identificazione partecipativa con quegli oggetti è un fatto che si può ben cogliere in certe esperienze paranormali.

Un chiaroveggente può riuscire a identificarsi con una data persona e a provare in proprio certe sue intime esperienze e a dire di lui qualcosa di significativo. Cos'è che può aiutarlo a conseguire tali percezioni extrasensoriali? È il fatto, per esempio, di

tenere in mano un orologio appartenente a quella persona e da lei portata indosso d'abitudine. La persona investigata si identifica col suo orologio, sempre in senso partecipativo. Essa è il suo orologio. Il chiaroveggente si identifica con l'orologio di proprietà di quel soggetto; e quindi, per quel tramite, si può identificare col proprietario.

Ecco, allora, che la identificazione partecipativa del chiaroveggente con la persona investigata è resa possibile. Essa è, poi, comprovata da ciò che il sensitivo può dire di lei avendolo ignorato fino a quel momento, e avendolo appreso unicamente per via paranormale.

Rinviando alla lettura del mio saggio *Capire la medianità* (vedi in questo stesso sito internet www.convivium-roma.it, sezione italiana, "I Quaderni della Speranza", n. 8) si può chiudere questa parentesi e riprendere il discorso che ci impegnava.

È in maniera non del tutto dissimile dalla trasmissione della sacralità reale che, nella cosiddetta "effusione dello Spirito Santo", avviene la trasmissione della sacralità del Cristo Uomo-Dio ai suoi discepoli. È quanto si dice sia avvenuto nel giorno della Pentecoste. In quel giorno il divino "potere" si trasmette dallo Spirito di Gesù ai primi cristiani adunati in preghiera nel cenacolo di Gerusalemme. La prova di quell'avvenuta trasmissione è data dal fatto che uomini mediocri, timorosi e sprovveduti cominciano, da quel momento, a parlare e ad agire come il Cristo, a compiere in suo nome autentici miracoli.

È, si può dire, in maniera analoga che il carisma episcopale si trasmette dai vescovi ordinanti agli uomini che essi ordinano vescovi: passa a questi attraverso l'imposizione delle mani.

Ed è in maniera ancora simile che al nuovo vescovo di una chiesa si partecipa la virtù dei suoi predecessori. Ecco perché, in questa visione partecipativa, ogni successore di Pietro, ogni nuovo vescovo di Roma, è Pietro, in certo modo.

La virtù di Pietro si estende e si continua nella chiesa da lui fondata e illustrata dal suo insegnamento e martirio. Così fin dall'inizio la chiesa di Roma è sentita e considerata come la comunità dove il carisma di Pietro continua ad essere presente e dove lo stesso Pietro continua ad essere attivo in prima persona.

Come affermano i vescovi del concilio di Arles (314) in una lettera a papa Silvestro, gli apostoli Pietro e Paolo "siedono quotidianamente" nella Chiesa di Roma.

Commenta Michele Maccarrone che "c'è pertanto l'idea che i due apostoli fondatori continuano ad essere i titolari della sede episcopale di Roma. Ciò non significa che siano essi ad esercitare il ministero episcopale di Roma". Tale esercizio è "riconosciuto in Silvestro, che i vescovi chiamano *gloriosissimo papa*, cioè vescovo che ha una sede" (M. M., in *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, di aa. vv., a cura dello stesso M. M., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, p. 279).

L'idea della permanenza in Roma dei due apostoli è espressa anche in una lettera di Teodoro a papa Leone I (ibidem, nota 14). Commenta ancora il menzionato storico che "tale idea portava ad una identificazione tra il vescovo di Roma e la *sedes* o *cathedra Petri*, di cui era titolare" (p. 281).

Il papa Siricio (385-398) si dichiara l'erede dell'amministrazione di Pietro. E, nota ancora Maccarrone, "l'affermazione di Siricio di essere l'erede di Pietro nel governo della Chiesa non può essere disgiunta da quella che, in tutta la sua amministrazione di erede di Pietro, il papa confida ed ha assicurata la protezione e la difesa di Pietro. Si passa dal Pietro 'storico', per così dire, che durante la sua vita terrena si è seduto sulla stessa *sedes* in cui ora siede Siricio, al Pietro 'celeste' che da quella sede soprannaturale esercita un'azione concreta ed efficace di protezione e di difesa del suo erede in terra [...]"

"È una concezione essenzialmente ecclesiologica, che non distingue il Pietro celeste dal Pietro vissuto in terra e fondatore della *sedes* romana, e fa questo unico Pietro, vivo

in Cielo, vivo e presente anche in terra nella sua stessa sede e nel suo 'amministratore', il papa suo erede, in un rapporto che si compie in virtù della comunione dei Santi, nell'unità della Chiesa celeste e terrena" (pp. 290-201).

Penso che qui si possa ricordare a proposito la testimonianza di Paolo "Non più io vivo, ma Cristo vive in me" (Gal. 2, 20). E, prima ancora, la parabola della vite e dei tralci: il cristiano autentico è come un tralcio di quella vite che è il Cristo, della cui linfa si nutre (Gv. 15, 1-7. L'importante è che egli si liberi il più possibile delle scorie della propria egoità. Ora lo stesso papa è, dal canto suo, chiamato a stabilire un rapporto analogo con Pietro: con quel Pietro "celeste" il quale più che mai vive in un rapporto strettissimo col Cristo asceso al Cielo.

Al primo concilio di Efeso (431) il presbitero Filippo, legato del papa Celestino I, afferma che "il santo e beatissimo Pietro... è lui che sino ad ora e sempre vive e giudica nei suoi successori" (p. 305).

In un suo sermone il papa Leone I afferma che il beato Pietro "non abbandona il timone della chiesa" (p. 313). In un altro sermone parla della "dignità episcopale del beatissimo Pietro, il quale non cessa di presiedere alla propria sede, sempre in comunione col [Cristo] sacerdote eterno" (p. 319).

Il concilio di Calcedonia (451) accoglie il Tomo di papa Leone acclamando con le parole: "Pietro ha parlato per Leone!" (p. 323).

Lo studio dal quale ricavo questi dati prosegue con opportune citazioni fino al settimo concilio ecumenico (il secondo di Nicea, 787).

Queste notazioni sono tutte ben significative. Ma a me pare che, se vogliamo veramente vivere il senso dell'identità partecipativa di Pietro con la sua sede romana e con i papi suoi successori, bisogna che ci spogliamo da certe pastoie intellettualistiche e ci caliamo il più possibile in una mentalità pre-moderna, o primitivo-arcaica: in quella particolare maniera di vedere le cose che, se ancora ignora la scienza, pur riceve alimento continuo dall'esperienza spirituale e paranormale.

5. Il perdurarvi del carisma di Pietro consente in particolare alla chiesa di Roma di "confermare nella fede" le chiese minacciate dalle eresie

A un certo punto hanno cominciato a imperversare le più diverse "eresie", con grande confusione di tanti cristiani. Si avvertiva allora un profondo bisogno di aderire alla fede, e alla stessa pratica, di quelle chiese che gli apostoli avevano fondato o cui avevano dedicato particolare cura. Lì il loro carisma avrebbe dovuto essere ancora presente con particolare forza. In Antiochia, Filippi, Efeso, Corinto, Tessalonica, e particolarmente in Roma, il pericolo di soccombere a certe novità avrebbe dovuto essere assai minore.

Quanto a Roma, essa era, in Occidente, l'unica chiesa apostolica, la sede apostolica in esclusiva. Quella romana è la chiesa di Pietro, che ha avuto da Cristo la missione di confermare i fratelli nella fede. Tale missione si trasmette alla chiesa romana stessa con la quale Pietro, nel senso che si è detto, si identifica.

Così la chiesa di Roma è considerata un punto di riferimento per quanto concerne la fede non solo, ma la morale, i costumi, la liturgia. Per essere meglio garantiti dall'errore, ci si vuole attenere al massimo a quel che si crede e si opera nella chiesa di Roma.

Quanto ai concreti comportamenti, certo non tutto appare lodevole; ma è pur significativa una testimonianza di s. Dionigi, vescovo di Corinto, contenuta in una lettera ai Romani che risponde ad analoga epistola del papa s. Sotero [167-174]: "Fino

dai principi della religione voi introduceste la consuetudine di colmare di vari benefici i vostri fratelli e di mandare i necessari sussidi della vita alle molte chiese stabilite nelle singole città. Perciò voi sollevate la povertà dei miseri e somministrate il necessario ai fratelli che lavorano nelle miniere; conservando da veri Romani il costume romano dei vostri maggiori.

“E il vostro vescovo Sotero non solo conservò quest’uso, ma lo accrebbe somministrando larghe elemosine, come col consolare gli infelici suoi fratelli con santi discorsi e trattarli come un padre tratta i figli” (A. Saba, *Storia dei papi*, UTET, Torino 1966, vol. I, p. 31).

Petri memoriam honoremus è il motto che meglio di altri esprime la devozione al Principe degli Apostoli e l’impulso di conformarsi al suo insegnamento ed esempio ancora operanti nella sua chiesa. All’inizio non è che il pontefice romano avesse maggiori poteri di altri vescovi, ma gli era certamente riconosciuta maggiore autorità.

Ad esempio sant’Agostino attribuiva a Roma una grande *auctoritas* sulle chiese dell’Africa, ma non, per questo, una *potestas*.

Quello che veniva riconosciuto in genere al papa come sua competenza non è il governo di altre chiese, ma la capacità di pronunciarsi autorevolmente, la capacità di ammaestrare sul *mos antiquus ecclesiae*, la capacità di testimoniare autenticamente la tradizione romana in materia di fede, liturgia, etica e diritto.

6. Il riconoscimento alla chiesa di Roma del permanere del carisma petrino le consentì di svolgere nei concili una funzione di altissimo rilievo

L’apparire, qua e là, di interpretazioni discutibili della rivelazione cristiana rendeva necessari concili ecumenici, dove i vescovi dell’intera chiesa universale potessero accordarsi su quella che ha da essere la dottrina cristiana ortodossa.

Punti fermi di tale dottrina sono i dogmi. Oggi la parola “dogma” non suona bene alle orecchie di tante persone: le quali amano, sì, il cristianesimo, ma lo vorrebbero senza dogmi. Eppure i dogmi ci aiutano a chiarire quel che è il cristianesimo nella sua sostanza: beninteso nella misura in cui ci è possibile penetrarne un poco il mistero e balbettarne qualche definizione .

Teatro di tutte quelle dispute fu, in massima parte, Bisanzio e dintorni. L’ultima edizione della grande civiltà greca fu quella, e la formulazione dei dogmi porta in sé quella impronta letteraria. Ora la lettura dei quei testi conciliari può incutere un’impressione non piacevole di “bizantinismo” in senso deteriore. Ma bisogna superare tutto questo e andare al di là della forma per cogliere la sostanza. Poi ci sono tutti quei “no”, tutti quegli orrendi *si quis dixerit... anathema sit*. Ma tant’è: bisogna portare pazienza, sopportarsi e sopportare, e prendere il mondo e la storia come sono.

Per un cristiano che voglia veramente approfondire l’essenza della propria religione, le questioni dibattute nei concili sono tutt’altro che bizantinismi astratti; ben all’opposto, sono questioni vitali. Vorrei ribadire in tutte lettere: son proprio questioni di vita o di morte. Mi spiego subito.

La realtà mondana appare effimera, corrente verso la dissoluzione. Appare altresì carica di ogni negatività. Chi può liberarla e salvarla se non Dio? Solo Dio può deificarla, santificarla, glorificarla (parole che son tutti sinonimi). Egli solo, che è l’Eterno, può darci la vita eterna.

Ma bisogna che Dio sia tale veramente, in pieno, ad ogni livello del proprio essere. Gli induisti distinguono in Dio due aspetti: il Brahman, che è il puro Sé divino, immerso

nella contemplazione di se medesimo; poi un Dio creante e operante nel mondo, che essi chiamano il Signore Ishvara, oppure la Madre Divina, o anche la Paredra (Sposa) del Dio supremo. Ora solo il Brahman è, per essi, veramente Dio. Il Dio creante e operante è una forma inferiore della Divinità, diciamo un Sotto-Dio.

Così per i neoplatonici il solo Dio veramente tale è l'Uno. La seconda dimensione, il Nous (Mente divina che dà senso d'essere a tutti gli esistenti pensandoli) ne è una emanazione depotenziata. Ancor più depotenziata appare la terza entità divina, l'Anima del mondo, che della Divinità è l'energia attiva.

A differenza di queste figure divine un po' – come dire? – scompagnate, il Dio dei cristiani è tutto concentrato in sé, è tutto veramente e pienamente Dio. Si articola, sì, in tre Persone, diciamo ancora in tre dimensioni, ma tutte di pari dignità: ciascuna Dio nel senso più forte, in senso assoluto. In queste poche parole si può riassumere la dogmatica trinitaria, che di ogni elaborazione teologica rappresenta il primo punto fermo.

Ora un tale Dio, per potere permeare di sé la realtà mondana, ci si deve incarnare. E in modo non semplicemente figurato, ma realissimo. Il vero Dio si deve fare uomo totalmente, assumendo dell'umanità tutti i limiti e perfino le sofferenze.

Il vero Dio si fa vero uomo: è la sentenza concisa che riassume l'intera dogmatica cristologica. Si distingue in Gesù Cristo due nature: una divina, una umana. Alla natura umana si attribuisce una volontà umana propria, distinta dalla volontà divina, e tuttavia sottomessa a quella, in una perfetta ubbidienza che è la più alta espressione della santità.

Il primo concilio ecumenico fu convocato a Nicea, nell'anno 325, dall'imperatore Costantino per fronteggiare l'arianesimo. Al fine di sostenere con maggiore chiarezza l'unità di Dio, Ario, prete di Alessandria, aveva affermato che il Logos era non Dio ma un'entità di grado inferiore. Così Gesù Cristo sarebbe stato, sì, definibile un grande spirito, ma non precisamente l'incarnazione di Dio stesso.

Sostenitori della divinità piena di Gesù, data dalla "consustanzialità" del Figlio al Padre, erano, invece, i vescovi Atanasio di Alessandria ed Eustachio di Antiochia. A sostegno dei loro avversari che proseguivano la lotta sulla scia dell'arianesimo, l'autorità politica promosse altri concili, che condannarono e deposero i due presuli. Questi si appellarono al papa, il quale nella stessa Roma convocò, nel 341, un altro concilio, che finì per dare ragione ai seguaci di Atanasio.

Come regolarsi nel caso che un concilio annullasse quello precedente? I vescovi orientali in genere sostenevano che nessun concilio potesse venire annullato e che nessun vescovo rimosso da un concilio potesse appellarsi a un altro successivo. All'opposto il papa affermava che si desse, tra i concili, una gerarchia secondo cui le decisioni di assemblee più ristrette potevano essere cassate da altre più estese e soprattutto da concili universali. Così l'unità della chiesa universale riceveva sostegno contro ogni isolazionismo regionale.

Nel corso dei secoli IV e V travagliati dai conflitti dottrinali si faceva sempre più strada l'abitudine di chiedere la solidarietà morale di Roma ogni volta che veniva cacciato un vescovo, o che l'imperatore esercitava pressioni per imporre dottrine chiaramente eretiche.

Il concilio di Efeso (431) segnò una nuova vittoria del principio che Gesù Cristo è veramente Dio, contro chi voleva accentuare – in una maniera che parve eccessiva – la distinzione tra la sua divinità e la sua umanità. Qui papa Celestino I, alleato col patriarca Cirillo di Alessandria, ebbe la meglio su Nestorio, patriarca di Costantinopoli.

L'occasione del sinodo di Efeso del 449 fu la dottrina di Eutiche, archimandrita di Costantinopoli, il quale negava che Cristo avesse due nature, la divina e la umana, e gli attribuiva una sola natura (monofisismo): quella divina.

Papa Leone I aveva mandato al sinodo una lettera dottrinale, il *Tomos Leonis*, che sosteneva le due nature. Ma la pubblica lettura di questo autorevole messaggio venne

impedita. Alla fine i monofisiti prevalsero facendo invadere l'aula da soldati, i quali dispersero a bastonate i dissidenti, che facevano capo al legato del vescovo di Roma. Questi bollarono il sinodo come il "latrocinio" di Efeso. E semplice sinodo è considerato, dalla Chiesa cattolica, quello che si era proposto come secondo concilio ecumenico di Efeso, ma si era concluso all'insegna della prevaricazione.

Di lì a due anni (451), sotto un nuovo imperatore, venne riunito un nuovo concilio a Calcedonia. Questa volta la convocazione avvenne d'accordo col papa Leone. Il suo Tomo fu letto tra il plauso della maggioranza dei padri conciliari, che esclamavano: "Leone e Cirillo insegnano la stessa verità" e "Per bocca di Leone ha parlato Pietro".

Ci furono, comunque, forti discussioni tra i padri, un gran numero dei quali era contrario a che venissero aggiunte nuove formulazioni dogmatiche al simbolo di fede di Nicea. Questa posizione più tradizionalista si esprimeva in sintesi nel motto "Nicea ci basta". Il concilio era in pericolo di arenarsi, allorché i legati romani minacciarono di tornarsene a casa, per convocare un altro concilio a Roma. A questo punto il nuovo imperatore Marciano unì le sue pressioni perché, andando oltre Nicea, i vescovi riuniti risolvessero la questione con una nuova definizione dogmatica.

Si venne, così, ad affermare con piena chiarezza la doppia natura di Cristo "perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, [composto] di anima razionale e di corpo, consostanziale al Padre per la divinità, e consostanziale a noi per l'umanità, simile in tutto a noi, fuorché nel peccato, generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza da Maria vergine e madre di Dio, secondo l'umanità". Si uniscono, così, "due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili... concorrendo a formare una sola persona e ipostasi..."

Nel proemio della definizione, tra i documenti che il concilio conferma e fa propri è inclusa "la lettera del beatissimo e santissimo arcivescovo della grandissima e antichissima città di Roma Leone, scritta all'arcivescovo Flaviano per confutare la malvagia concezione di Eutiche" (Simbolo di fede di Calcedonia, cfr. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue a cura di P. Hünermann, Edizioni Dehoniane Bologna, 1995, nn. 300-303).

I monofisiti erano tutt'altro che debellati. Numerosi nell'Egitto e nella Siria, essi minacciavano uno scisma, tendevano a scorgere nei persiani e negli arabi, nemici dell'impero, i loro liberatori, Quindi il sovrano era disposto a qualsiasi accordo, a convenire qualsiasi formula di compromesso, pur di mantenere l'unità religiosa nell'impero. Contro questa tendenza al compromesso per motivi politici fu il papato a insistere, vittoriosamente, perché la chiesa universale andasse avanti nella sua opera di esplicitazione della verità.

Nel proporre ad ogni nuovo concilio una propria lettera dogmatica personale, i papi non davano affatto per scontato che fosse accolta senza alcuna discussione. Comunque si attendevano che, nel complesso, tracciasse una buona strada da percorrere insieme. Come tale la lettera papale fu accolta non solo, come si è visto, nel concilio di Calcedonia (451), ma nel terzo di Costantinopoli (680-681) e nel secondo di Nicea (787).

Il senso che la chiesa di Roma fosse investita del carisma petrino e continuasse la missione affidata a Pietro di confermare i fratelli nella fede conferiva al papato grande autorità. Ed è stata questa grande autorità morale che ha consentito ai papi di esercitare complessivamente, sui primi concili ecumenici, l'azione più positiva. È, così, venuta a prendere forma sempre più precisa quella dottrina fondamentale che chiesa d'Occidente e chiesa d'Oriente hanno in comune.

7. Il papato svolse una funzione importante anche per il mantenimento delle definizioni dei concili

A questo punto va anche ricordata l'importanza di quanto il papato ha fatto per il mantenimento e la stabilità delle decisioni prese dai sette concili ecumenici – dal primo di Nicea (325) al secondo sempre di Nicea (787) – in un'epoca in cui tutto rischiava di essere rimesso continuamente in discussione, anche per effetto di condizioni politiche in mutamento continuo.

Per quanto abbia molto operato nella convocazione e organizzazione dei concili, difficilmente l'autorità imperiale di Costantinopoli ne avrebbe potuto salvaguardare le definizioni in tutto il loro vigore. Era troppo assillata da preoccupazioni di ordine politico e costretta dalla necessità di venire a compromesso con eretici, come i monofisiti, che premevano massicciamente e minacciavano di allearsi coi nemici dell'impero: con i persiani, con gli arabi. Qualsiasi definizione conciliare avrebbe potuto venire rimessa in discussione, prima o poi, a seconda delle situazioni politiche. Dal canto loro i patriarcati erano privi della necessaria forza. La salvaguardia dei dogmi già definiti è soprattutto merito di Roma.

Già nel 482 era stato emanato, per opera del patriarca di Costantinopoli Acacio, il cosiddetto *Henotikon*, formula di compromesso con i monofisiti. Era stato convenuto per sollecitazione dell'imperatore. Il documento non era da considerarsi come eretico propriamente. Annullava, comunque, le definizioni di Calcedonia, sempre nell'assunto che Nicea bastasse e nessuna definizione fosse più necessaria. Approfittando di non essere più suddito dell'imperatore in un momento in cui l'Italia era sotto il dominio di Odoacre (476-493) e poi di Teodorico e successori ostrogoti (493-536), ariani ma tolleranti, il papa scomunicò Acacio. Ne seguì uno scisma della durata di trentacinque anni.

Alla fine, per ragioni politiche, e anche per il constatato fallimento dei tentativi di mantenere l'unità coi monofisiti, l'imperatore Giustino I si riconciliò col papa, che in quel momento era Ormisda. Questi nel 519 ne profitò per indurre l'imperatore e il patriarca di Costantinopoli a firmare il cosiddetto Formulario di Ormisda insieme a un gran numero di vescovi orientali.

Che cosa vi si afferma, nella sostanza? “Tu sei Pietro, e su questa pietra fonderò la mia chiesa”, aveva detto Gesù a Simone. E ancora: “Le porte dell'Ade non prevarranno contro di essa” (Mt. 16, 18). Ora il documento in questione asserisce che una tale promessa è confermata dall'esperienza storica. Vi si afferma che nella chiesa di Roma la religione cattolica è stata sempre mantenuta nella sua purezza. Ed è nella comunione con la Sede apostolica che si ritrova “integra e vera la solidità della religione” cristiana. (Una delle versioni, tra loro assai simili, della Professione di fede di Ormisda è nel Denzinger, nn. 363-365).

Dopo il 536, a seguito della riconquista dell'Italia da parte dei bizantini, Roma si trovava di nuovo sotto l'autorità di Costantinopoli. La stessa elezione del papa da parte del clero e del popolo romano era sottoposta alla conferma imperiale. Per ristabilire l'unità con i monofisiti, l'imperatore Giustiniano faceva condannare a posteriori le opere di tre teologi di indirizzo opposto. È quello che viene chiamato “l'affare dei Tre Capitoli”.

Papa Vigilio ebbe la debolezza di sottoscrivere anch'egli tale condanna (nello *Iudicatum* del 448), senza rendersi conto appieno che in tal modo sconfessava le definizioni di Calcedonia. In tutto l'Occidente si sollevò una tempesta di indignazione. Allora Vigilio ritirò la sua condanna (*Constitutum* del 553), ma questo fatto indignò a

loro volta gli orientali, sicché un nuovo concilio, il secondo di Costantinopoli (553), dove i nemici dei Tre Capitoli prevalevano, scomunicò lo stesso papa.

Ecco un concilio che avversò il papa e nondimeno finì per essere accettato dal papato e incluso nel novero dei concili ecumenici. Il povero Vigilio fu scomunicato anche dalle chiese africane e contestato duramente dalle altre chiese dell'Occidente.

Un'altra disavventura attendeva il papato nel secolo successivo. L'imperatore Eraclio I volle accordarsi con i monoteliti, i quali attribuivano al Verbo incarnato "una sola operazione", una sola volontà. Mentre, come si è già accennato, la tradizione distingue in lui due volontà, la divina e la umana.

Chiesa d'Oriente e monoteliti si accordarono, a loro volta, su una formula di compromesso. Nel 534, scrivendo al patriarca Sergio di Costantinopoli, il papa Onorio I dichiarò di considerare la formula ragionevole e vi diede il proprio assenso. Male gliene incolse, per quanto una quarantina d'anni dopo la sua morte: il terzo concilio di Costantinopoli (680-681) scomunicò Onorio come eretico. Tale condanna fu confermata dai papi che seguirono. Che perfino un papa potesse macchiarsi di eresia è qualcosa su cui furono un po' tutti d'accordo.

La posizione autentica del papato fu quella adottata da papa Martino I e confermata dal concilio che ebbe luogo nel 649 in Laterano sotto il suo pontificato. Martino condannò decisamente il monotelismo, ben seguito, in questo, dal detto Costantinopolitano III un trentennio dopo. Questo concilio distinse in Gesù Cristo due volontà, quella divina e quella umana. E il concilio di Calcedonia, che aveva distinte in lui due nature, risultò ancor meglio confermato dalla distinzione.

La condannata eresia di Onorio non presentava difficoltà insuperabili a chi, mentre affermava l'incontestabile ortodossia della chiesa fondata da Pietro e su Pietro, ammetteva la possibile debolezza e perfino eresia di un papa singolo, nondimeno incapace di offuscare il carisma petrino di quella chiesa.

Un contributo importante di Roma fu, poi, la difesa del culto di venerazione delle immagini sacre, contro gli "iconoclasti". L'iniziativa di invalidare tale culto fu presa dagli imperatori Leone III e Costantino V. Questi lo fecero condannare da un concilio da loro convocato a Hieria, vicino a Costantinopoli, nel 754.

A quel tempo, a seguito delle conquiste arabe, l'impero si era ridotto al patriarcato di Costantinopoli, mentre Alessandria, Antiochia e Gerusalemme erano ormai *in partibus infidelium*, in territorio annesso all'impero arabo in piena espansione.

Tre anni dopo, a un nuovo concilio (secondo di Nicea) convocato questa volta col patrocinio di Roma e con l'accordo dei patriarcati, il concilio di Hieria fu dichiarato illegittimo, e venne dichiarata, all'opposto, la piena liceità del culto delle immagini.

Come si motivò l'invalidazione di Hieria? Venne giustificata, in quanto il concilio degli iconoclasti era stato riunito senza alcuna cooperazione del papa e senza alcun assenso dei tre patriarcati predetti. Formulata dal legato di Roma Giovanni Diacono, la giustificazione fu decisamente accolta dal nuovo concilio. Era ormai pienamente accettato il principio che un concilio ecumenico è valido solo se riscuoteva l'adesione della "pentarchia" (dei cinque patriarcati) e in particolare di Roma.

Il Niceno II è l'ultimo concilio ecumenico riconosciuto insieme dalla chiesa di Occidente e da quella di Oriente. Nel suo libro *Il primato del Papa – Sua storia dalle origini ai nostri giorni* il padre gesuita Klaus Schatz si chiede se l'Oriente abbia mai veramente accettato il primato di Roma. E si risponde: non certo un "primato di giurisdizione", cioè una dipendenza amministrativa e disciplinare, ma certamente l'idea che Roma costituiva la norma ultima della *communio* ecclesiale. Negli stessi momenti più difficili dei rapporti tra Oriente e Occidente, si mantiene comunque l'accordo su un punto essenziale: "Controversie concernenti la Chiesa universale, soprattutto in materia di fede, non possono trovare soluzione definitiva che in unione con la Chiesa di Roma e

mai senza di essa” (K. S., *Der päpstliche Primat – Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zum Gegenwart*, Echter Verlag, Würzburg 1990, p. 81; II, I, 4. Traduzione francese: Les Éditions du Cerf, Paris 1992. Tr. italiana: Queriniana, Brescia 1996).

8. Ad un certo momento venne a porsi nella Chiesa il problema di darsi un’organizzazione al livello sia regionale che universale: non essendo le comunità ecclesiali atte a provvedervi ne assunsero l’iniziativa le autorità politiche; ma la Chiesa ne risultò fin troppo mondanizzata

Quel primato di giurisdizione della chiesa di Roma che il patriarcato di Costantinopoli certamente non le riconosceva si esercitava, di fatto, solo sulla cosiddetta *Italia suburbicaria*: centro e sud della penisola, più le isole. Qui la posizione del vescovo di Roma è paragonabile a quella dei patriarchi di Alessandria ed Antiochia nei rispettivi domini. In maniera analoga, l’Italia suburbicaria formava una provincia ecclesiastica unica, di cui il papa era il metropolita.

L’Italia del Nord era divisa nelle due chiese provinciali di Milano e di Aquileia. Illiria e Grecia costituivano insieme un’altra provincia, con centro a Tessalonica, affidata a quello che papa Siricio (384-389) nominò suo “vicario apostolico”. Provincia a sé formava la Gallia, con centro ad Arles: anche il suo metropolita fu insignito del medesimo titolo, questa volta da papa Zosimo (417-418).

Nel 733 l’imperatore d’Oriente strappò al patriarcato romano d’Occidente Illiria, Grecia, Italia meridionale e Sicilia (allora sotto il dominio bizantino) per aggregarle al patriarcato di Costantinopoli.

Legami più allentati aveva con Roma l’Africa del Nord, raccolta intorno al vescovo di Cartagine, città dove pure si riunivano i concili provinciali per le decisioni comuni. Queste chiese si riferivano a Roma come alla Sede apostolica autorevole in materia di fede, ma per il resto agivano in piena autonomia. Dal canto loro, le chiese di Spagna intrattenevano col papato rapporti più sporadici. Il patriarcato di Occidente (del quale la provincia romana era parte centrale) venne, poi, ad arricchirsi delle chiese delle nazioni barbariche, le quali via via si convertivano al cattolicesimo.

Fino a quel momento la cristianità si articolava in tante comunità singole, che spontaneamente si raggruppavano intorno a quella di una città più importante o a una chiesa più venerabile perché fondata da un apostolo.

Inoltre, come si è un po’ visto, la prima forma di organizzazione ecclesiale fu quella delle diocesi riunite in province. Le deliberazioni che interessavano la provincia nel suo insieme erano assunte dai suoi vescovi riuniti nel sinodo o concilio locale sotto la presidenza e guida del metropolita.

Tali istituzioni esistevano per diritto proprio, non certo create dal papa. Esse, però, a lungo andare, decadde, mentre l’unica a sussistere in tutto il suo vigore era, appunto, la chiesa di Roma.

Ora la chiesa cristiana non era più quella delle origini, formata da tante comunità autonome dalla struttura estremamente semplice. Venivano a prendere forma problemi organizzativi sempre più complessi, e non solo della singola diocesi, ma della regione, della chiesa nazionale quale parte di una ben più vasta chiesa universale.

Le antiche istituzioni, come il vescovo, il metropolita, il sinodo, non erano più sufficienti ad affrontare i nuovi problemi; e, cosa più grave, in quanto istituti autonomi dotati di vita propria nemmeno funzionavano più come una volta.

La loro è una decadenza che si protrae per secoli e secoli. L'elezione dei vescovi accendeva fin troppo spesso quelle che mutavano, sì, di aspetto attraverso i tempi, ma, nella sostanza, si risolvevano pur sempre in lotte di interessi, in rivalità di fazioni, di gruppi di canonici, di famiglie e consorterie nobiliari.

Interveniva, allora l'autorità politica. Per primo "l'imperatore divenuto cristiano si aggiudica la missione di mantenere la coesione della Chiesa per mezzo di interventi costrittivi e della legislazione. Egli diviene una sorta di capo della Chiesa, che convoca i concili generali e imprime forza di legge alle loro decisioni. Tale mutamento è legittimato da autori come Eusebio di Cesarea" (R. Minnerath, ne *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, cit., p. 740).

Ma la legittimazione originaria di questi interventi dell'imperatore è nello stesso diritto costituzionale dell'impero romano. Cesare già da prima era il *pontifex maximus* della religione. Su ogni materia religiosa gli era, quindi, riconosciuto il monopolio legislativo. È quel che rileva Walter Ullmann (W. U., *Il papato nel Medioevo*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1999, p. 6).

Aggiunge lo storico di Cambridge che, l'editto imperiale di tolleranza del cristianesimo concedeva la più ampia libertà e lasciava spazio alla creatività più incontrollata. Era anche possibile che la Chiesa si frantumasse in tante sette, e questo avrebbe messo in pericolo la compattezza dell'impero. Ecco, allora, che, nella carenza di un'autorità ecclesiastica centrale, Costantino dovette promuovere l'unione delle chiese lui stesso (cfr. p. 7).

È quanto spiega le ingerenze imperiali nella nomina e revoca di vescovi, nella convocazione e conduzione di concili e sinodi, nel vietare certi dibattiti teologici, perfino nel pronunciarsi in questioni di fede.

In un secondo momento, nel fare del cristianesimo la religione ufficiale dell'impero, Teodosio si affermò come l'unica autorità che potesse vigilare sull'ortodossia dei vescovi e perciò dei fedeli (ibid., p. 8).

Ullmann ricorda, per esempio, un intervento imperiale compiuto, un secolo dopo, al fine di comporre un'aspra disputa dogmatica che minacciava la stessa unità politica: "Per restaurare l'unità e per placare le parti, nel 482 l'imperatore Zenone emanò un editto noto per la sua formula di fede come *Henotikon*. Era un editto promulgato dall'imperatore, che stabiliva i dogmi di fede che tutto l'Impero romano doveva seguire; ma – è questo il suo significato profondo – esso fu emanato esclusivamente dall'imperatore, soprattutto senza alcuna consultazione, per non dire sanzione sinodale, ed esercitò un profondo influsso sul dogma e sulla fede in una direzione diametralmente opposta rispetto al compromesso di Calcedonia, in cui ogni parola era accuratamente soppesata" (ibid., p. 31)

Per produrre un altro esempio, è significativo il *Typus* di Eraclio, emanato nel 648 per vietare altre dispute che dell'impero avrebbero potuto indebolire il tessuto interno e la resistenza. Questo documento recita: "Ispirati dalla luce divina, noi desideriamo estinguere la fiamma della discordia. Perciò decretiamo per tutti i nostri sudditi [va notato che erano inclusi anche i papi] che da questo momento siano proibite le dispute volte a determinare se Cristo avesse una o due volontà.

"Chiunque agisca contrariamente a questo ordine dovrà affrontare il terribile giudizio della divinità e incorrerà inoltre nelle pene da noi stabilite: deposizione, se si tratta di un vescovo; confisca del patrimonio, se si tratta di un nobile; esilio e tortura, se si tratta di un comune suddito" (cit. da Ullmann, p. 62).

Da qui ci confermiamo delle essenziali motivazioni politiche di tali intromissioni dell'autorità statale. Per consolidare l'unità dell'impero, il sovrano impone l'unità della fede. Quindi chi professa una fede diversa, anche leggermente dissimile come è nel caso

dell'eresia, sfugge alle direttive ecclesiali, insidia la compattezza del regime, ne pone in crisi l'ethos ed è pertanto un nemico da combattere con i rigori della legge penale.

Le future inquisizioni saranno assai più motivate da tali esigenze politiche di garantire la fedeltà dei sudditi e l'ordine civile, che non propriamente dal cristianesimo, il quale si propone agli uomini perché vi aderiscano in piena libertà.

Un ruolo non tanto diverso da quello imperiale nei confronti della Chiesa veniva assunto, in Spagna, dal re dei visigoti; nella nazione franca, dal re, poi novello imperatore. Molto più tardi prenderà forma, in Francia, il regalismo, che nel corso dell'età moderna si estenderà alle altre nazioni d'Europa.

Una forma di collegialità episcopale continuerà a sussistere; si tratterà, però, di una collegialità alquanto deperita, non più indipendente ma sorretta dal sovrano.

Per fare l'esempio di Carlomagno, questi riconosceva al papa una funzione più che altro sacerdotale: lo considerava un gran prete in preghiera in grado di propiziare l'aiuto divino.

Dal papa, testimone della tradizione, Carlo si faceva inviare un messale romano a titolo di specimen: il *Sacramentarium Gregorianum*. Ma poi era lui stesso a uniformare la liturgia e a governare la Chiesa. Egli voleva una chiesa imperiale docile alle sue direttive politiche, un *instrumentum regni*. Costituì nuove province ecclesiastiche di propria iniziativa qualche volta piena ed assoluta, con arcivescovi soprattutto incaricati di sorvegliare i vescovi.

Non è detto che, per certi aspetti, l'intervento dell'autorità politica non potesse considerarsi provvidenziale in situazioni in cui la Chiesa non riusciva a darsi ordine da sé. L'imperatore germanico Ottone III (983-1002) e più ancora il successore Enrico III (1039-1056) misero fine alla situazione confusa di Roma, dove ad ogni elezione di papa erano tremende lotte tra grandi famiglie della nobiltà romana.

L'aiuto che, in quella situazione, le autorità laiche potevano dare alla Chiesa era duramente pagato. La Chiesa non era più libera. Non era più se stessa in piena autonomia. Era fin troppo coinvolta nel sistema feudale e soggetta ad ogni interferenza di poteri estranei. Era mondanizzata.

Imperversava la simonia: la dignità di abate, di canonico, di vescovo, di cardinale, finanche di papa era fin troppo spesso oggetto di compravendita. Il livello spirituale e culturale del clero era fin troppo sovente bassissimo. Tante chiese erano sottoposte al patronato laico: quando non erano in potere di un sovrano, che ne designava i vescovi, potevano far parte della proprietà di un feudatario, di un signore facoltoso; si trasmettevano in eredità, si donavano, compravano e vendevano, prete incluso, che era nominato dal padrone come qualsiasi altro uomo al suo servizio.

In tale situazione "la chiesa diviene la cosa del signore, e il prete il suo uomo" (X. de Chalendar, *Les prêtres*, Éd. du Seuil, Paris 1963, p. 50). "Il prete deve al suo signore il servizio della chiesa: è impegnato in compiti sacerdotali; ma in effetti si esigeranno da lui ben altre obbligazioni; sarà indotto a servire da avvocato, da impiegato di commercio, da amministratore della proprietà; a volte dovrà seguire il proprio signore in guerra e prestargli un vero e proprio servizio militare" (ibid., p. 51). Si può immaginare come predicazione ed amministrazione dei sacramenti fossero trascurate.

Che, ad ogni livello, uomini di chiesa potessero anche essere investiti di funzioni temporali non era cosa nuova. Già l'imperatore Giustiniano aveva affidato ai vescovi un potere di sorveglianza nell'intero campo del governo locale. Come nota Jeffrey Richards, "dai vescovi ci si aspettava che si prendessero cura del trattamento dei prigionieri, degli orfani, dei trovatelli e dei pazzi, delle spese per l'approvvigionamento della città, dei lavori pubblici, della manutenzione dell'acquedotto, dell'ordine pubblico e del rifornimento di vettovaglie per le truppe. Nella *Prammatica Sanzione* i vescovi erano associati anche alla nomina dei governatori provinciali. In complesso i vescovi si

trovarono nelle mani responsabilità enormi” (J. Richards, *Il console di Dio – La vita e i tempi di Gregorio Magno*, tr. it., Sansoni, Firenze 1884, p. 209).

Nel sistema inaugurato da Ottone I, i vescovi erano in gran parte grandi signori, designati dall'imperatore a governare contee, che, in mancanza di figli legittimi, alla morte del vescovo-conte non potevano essere lasciate in eredità ad alcuno ma dovevano ritornare al sovrano che le aveva conferite.

Da qui nasceva la disputa tra papa e imperatore per chi potesse scegliere il vescovo-conte e chi dovesse limitarsi a confermarlo. Con l'accentuazione della simonia, ecco prendere forma una figura di vescovo signore mondano, che trascorre la vita tra caccia e guerra e tornei e feste di corte, e nulla ha del pastore d'anime.

Gli spiriti religiosi avvertivano con sempre maggiore disagio la contraddizione di una Chiesa soggetta al re e ai feudatari e quasi in processo di divenire una loro proprietà privata.

Ecco l'aspirazione a liberare quanto, nel cuore della cristianità, c'era di puramente ecclesiale da ogni coinvolgimento, da ogni intrico e confusione col sistema della feudalità.

9. Le accurate istanze a liberare la Chiesa da quelle compromissioni mondane potevano trovare conveniente risposta solo in una forte iniziativa del papato

A tutela della dimensione religiosa, la Chiesa – la parte più spirituale di essa – reagisce contro ogni involuzione di segno materialistico e mondano. E, allorché lo spirito del “mondo” minaccia di prevalere nell'ambiente umano e nell'interno della stessa Chiesa, nascono provvidenzialmente nuovi movimenti religiosi. A questo punto vediamo agire in primissima linea lo stesso papato.

Gesù aveva affidato a Pietro la missione di confermare i fratelli nella fede (Lc. 22, 32). Così, nel corso della sua lunga storia, la Chiesa si stringe intorno al successore di Pietro ogni volta che avverte il bisogno di ritrovarsi, di recuperare il senso della propria identità, di riformarsi, di porsi meglio in difesa e al riparo dalle insidie del mondo per poi tornare all'offensiva solo dopo essersi ritemprata e ricompattata.

Qui il papa ritorna, ogni volta, più che mai a fungere da punto di riferimento essenziale per la Chiesa intera; e se ne riafferma l'autorità suprema, capace di riassumere in sé ogni potere, ogni capacità di guida.

Nella situazione che si è pur sommariamente descritta nel capitolo che precede, un papato che fosse riuscito a rinnovarsi nello spirito e a darsi di nuovo un giusto ordine rimaneva l'unica istituzione in grado di promuovere una riforma dell'intero sistema.

Esso ne era sollecitato di continuo dalla periferia. Chi auspicava una maggiore libertà della Chiesa non poteva che rivolgersi a Roma. Ed era più la periferia a richiedere l'intervento del papa, di quanto non fosse questi ad intervenire di propria iniziativa.

Ciò vale per ogni epoca: in forme pur diverse, è sempre il medesimo problema che si ripresenta ad ogni svolta nuova della tormentata storia d'Europa. In una sua lettera del 1856, lo storico francese Alexis de Tocqueville osservava: “Fu più il papa sollecitato dai fedeli a divenire il padrone assoluto della Chiesa di quanto costoro non lo fossero da lui a sottomettersi a tale dominazione. L'atteggiamento di Roma fu più un effetto che non una causa”.

Solo nel papato la Chiesa ritrova se stessa, il senso della propria identità e quindi anche il fondamento, il sostegno essenziale della propria giusta autonomia organizzativa. Ecco, allora, che la chiesa di Roma, da semplice punto di riferimento per la fede,

l'ortodossia e l'ortoprassi, diviene la promotrice e l'organizzatrice della vita ecclesiale regionale e universale.

Per riprendere il discorso svolto nei precedenti capitoli, si può dire in sintesi: prima il papato era il semplice testimone della fede ortodossa, il custode dei canoni; esso non era in alcun modo un centro coordinatore di iniziative; lo divenne via via che la coscienza del popolo cristiano gli attribuiva certe funzioni.

Sono funzioni che, all'inizio, nemmeno erano concepibili. Allorché, poi, se ne avvertì la necessità, vennero assunte abusivamente dai re e dai loro feudatari, tendenti a divenire, al limite, signori di "chiese private".

Le medesime funzioni, cadute in mani improprie, vennero infine attribuite a quella Chiesa di Roma, che si rivelava il cuore della Chiesa universale e – pur tenendo conto delle umane inadeguatezze – si dimostrava l'unica a poterle esercitare secondo giustizia con la debita efficacia.

Ad assumersi queste nuove responsabilità il papato è stato indotto, di volta in volta, più che altro, dalla forza degli eventi. Osserva il padre Schatz che il papato è stato un centro di coordinamento di iniziative solo in debole misura prima dell'età moderna. Prima del sec. XI non lo è stato per nulla. I papi raramente hanno portato avanti una politica ecclesiale coerente e risoluta. Perlopiù reagivano alle situazioni anziché agire su di esse creativamente. Sono le sfide e le esperienze della storia che conducono a riconoscere quel che è propriamente costitutivo della Chiesa (cfr. K. S., op. cit., pp. 52-53; I, V).

Preparata dal movimento dei monaci di Cluny, la riforma della Chiesa, la sua iniziativa di far capo a se medesima liberandosi da ogni dipendenza dai poteri secolari prende il nome soprattutto dal papa Gregorio VII. Suo è il *Dictatus papae* (1075).

In questo documento Gregorio rivendica al papato determinate prerogative, le quali, se si fa bene attenzione, sono esattamente le funzioni che sovrani e feudatari si erano attribuite da secoli (esercitando, nel migliore dei casi, una sorta di "supplenza"). Solo ora queste stesse funzioni vengono rivendicate da chi di dovere: cioè dalla Chiesa, e dal Papato che ne è il cuore.

Secondo il *Dictatus*, il pontefice è vescovo "universale" della Chiesa. Egli solo può deporre vescovi (senza bisogno di riunire un sinodo) o assolverli o trasferirli da una chiesa a un'altra; può istituire nuove diocesi, dividere quelle ricche, riunire quelle povere; può promulgare nuove leggi; può convocare concili generali. È in sua facoltà ordinare nuovi chierici, non importa in quale chiesa locale siano incardinati. Chi si è appellato al papa può essere giudicato da lui solo. Egli può riformare le altrui sentenze, mentre nessuna autorità può riformare le sue. Come capo della cristianità – entità costituente allora un solo corpo indiviso – egli può deporre un principe ingiusto e scioglierne i sudditi dal giuramento di fedeltà.

Meno chiara, più discutibile appare l'affermazione, pur ripresa da papa Simmaco e fondata su sentenze di Padri, che "il vescovo di Roma, una volta che sia stato ordinato canonicamente, diviene indubitabilmente santo per i meriti di san Pietro". Tutt'al più è possibile interpretare tale asserzione come una certezza che la presenza stessa di Pietro nella sua chiesa di Roma infonde nel suo vescovo un particolare carisma, una particolare grazia di stato. Ma alla generalità degli uomini di quel tempo sarebbe stato mai possibile proporre, in termini imperativi, un discorso così meno netto e più sfumato?

È una tesi che sant'Ennodio, vescovo di Pavia, formulò in difesa del papa san Simmaco (498-514), per sostenerne l'autorità contro tanti contestatori e nemici compreso il re Teodorico. Osserva Agostino Saba che "il ragionamento di Ennodio non escludeva la possibilità di qualche indegno, o la debolezza di alcuni buoni, privi della grazia di perseverare". Ed aggiunge che esso "nello scopo alto rimane una pagina di

squisita ed abile apologetica”. Certo, ben più adatta per quei tempi che non per i nostri! (A. S., *Storia dei papi*, UTET, Torino 1966, vol. I, p. 167).

Che la chiesa di Roma “non abbia mai errato”, s’intende nella fede, “né mai possa errare” per la divina promessa di Gesù che il Vangelo attesta, è luogo comune, già accettato nei secoli anteriori dalla generalità dei cristiani.

Che Gregorio rivendicasse al papato la facoltà di creare nuove diocesi, deporre vescovi ecc. non significa per nulla che egli volesse annullare i diritti delle chiese locali. Nulla di più alieno dalla sua mentalità di fare dei vescovi i prefetti del papa, come in pratica avverrà nell’assolutismo papale di secoli successivi. Egli intendeva, anzi, ristabilire tutte quelle tradizioni e quelle stesse autonomie ecclesiali che re e feudatari avevano stravolto. È solo in tale prospettiva che egli a volte intervenne contro dei vescovi, pur con durezza inaudita.

È quanto ritiene Klaus Schatz (op. cit., pp. 110-111; III, II, 1). Da un’analisi di Karl August Fink si riceve, però, l’impressione che la figura e l’operato di Gregorio VII apparivano assai discutibili agli occhi di non pochi tra gli stessi uomini rimasti più fedeli all’ideale cristiano.

“Come molti riformatori del Medioevo”, rileva lo storico di Tubinga, “egli aveva davanti agli occhi una immagine utopica della prima età della Chiesa (*ecclesiae primitivae*), a cui voleva ricondurre la Chiesa della sua epoca. Ma molti contemporanei giudicarono inopportuni i mezzi impiegati: le citazioni di vescovi a Roma, il contegno arrogante dei suoi legati ed il suo *plebeius furor* provocarono forte opposizione e risentimento.

“L’arcivescovo Liemaro di Brema, uomo estremamente ligio alla Chiesa, protestò per esempio contro il fatto che il papa trattasse i vescovi come amministratori di beni: ‘Quest’uomo pericoloso si arroga il diritto di dare ordini ai vescovi come agli amministratori dei suoi beni; se essi non fanno in tutto ciò che egli vuole, essi o devono recarsi a Roma, o vengono sospesi senza sentenza’ ” (K. A. F., *Chiesa e papato nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 43).

È anche da ricordare “la defezione della maggior parte dei cardinali da Gregorio VII dopo il 1084, come conseguenza del governo autocratico di Gregorio” (ibid. , p. 52).

C’è, comunque, un punto da precisare, e magari da ribadire, con opportuna insistenza: a parte qualche ingerenza nella sfera di Cesare, nel loro insieme i poteri che papa Gregorio VII si è attribuito non sono altro che quelle medesime funzioni ecclesiali che le autorità politiche avevano esercitate abusivamente per lunghissimo tempo.

Le chiese dei primissimi secoli non avevano avvertito alcun bisogno di darsi quel tipo di organizzazione, la cui necessità si era fatta sentire in epoca successiva. Le chiese non si erano dimostrate in grado di assolverle. Erano intervenuti i sovrani, in maniera forse provvidenziale ma certamente impropria. Con la riforma gregoriana quei poteri passavano, giustamente, in mano all’autorità ecclesiale: a quell’unica autorità ecclesiale che era in grado di gestirli convenientemente.

Ed è solo “con la riforma gregoriana che gli sforzi del papato per riconquistare la propria indipendenza dai poteri politici finiranno per assicurare alla sede di Roma un vero primato di giurisdizione, almeno in Occidente” (R. Minnerath, ne *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, cit., p. 749)

In nome di che l’autorità imperiale si era attribuiti poteri giurisdizionali sulla Chiesa? In nome del diritto, possiamo dire in breve. E questo diritto su che era fondato? Sulla consuetudine. Come si è già accennato, che l’imperatore fosse il pontefice massimo, il supremo regolatore delle cose della religione era consuetudine antica, fin dai tempi del paganesimo.

Augusto aveva accentrato nella sua persona le cariche più importanti, che gli consentivano il controllo della *res publica* senza mutarne le forme. Era, tra l’altro, il

pontifex maximus. Ora il *pontifex maximus* era il supremo capo religioso da tempo immemorabile, fin dall'inizio della repubblica, essendo subentrato al re come *rex sacrorum*. Era un diritto fondato sulla consuetudine quello che attribuiva al principe il supremo potere giurisdizionale su qualunque manifestazione o istituzione religiosa, quindi sulla stessa Chiesa.

Ad un certo momento il papa si è attribuito questo potere egli stesso. Lo ha rivendicato in nome della propria missione divina di capo della Chiesa. Ha cercato di togliere tale potere a quell'autorità politica che lo esercitava abusivamente.

Ma, via via che riusciva ad annetterlo a sé, era in certo modo costretto a adottarne le forme e le ragioni stesse. Le forme erano quelle tradizionalmente giuridiche. Nell'assumersi funzioni giurisdizionali sulla Chiesa intera, il papato era indotto ad assumere la forma di una istituzione giuridica. Nel subentrare all'imperatore, il papa diveniva il vero imperatore della Chiesa, rispetto al quale il cesare laico era in posizione giuridica subordinata.

Si tengano presenti gli articoli 8 e 12 del *Dictatus papae*, dove del papa è detto che "egli solo può servirsi delle insegne imperiali" e "a lui è permesso di deporre gli imperatori".

Tra le insegne pontificie si ha la tiara, definibile "un simbolo di potere preso in prestito dal papato a Bisanzio, nell'ambito dell'*imitatio imperii*". Anche il cavallo bianco del papa è "antico simbolo di potere di origine imperiale" (A. Paravicini Bagliani, *Il trono di Pietro*, Carocci, Roma 2001, pp. 29 e. 35).

Innocenzo III (1198-1216) in un sermone del 22 febbraio del 1199, riferendosi al simbolismo del matrimonio tra il vescovo e la sua Chiesa, questo affermava della Chiesa romana: "...Mi ha portato una dote infinitamente preziosa: la *plenitudo spiritualium* e la *latitudo temporalium*". Essa "come segno del potere spirituale mi ha attribuito la mitra, come segno di potere temporale la corona (o tiara); la mitra per il sacerdozio, la corona per la regalità; essa mi ha fatto vicario di Colui sui cui abiti e sul cui femore sta scritto: re dei re, signore dei signori, prete nell'eternità secondo l'ordine di Melchisedek" (Patrologia Latina, vol. 217, col. 665; cit. da Paravicini Bagliani, p. 181).

Papa Innocenzo si afferma sovrano del Patrimonio apostolico, che di fatto comprende una serie di domini nell'Italia centrale. Rivendica, poi, i territori che Costantino avrebbe donato a papa Silvestro (il famoso e abbastanza famigerato *Constitutum Constantini*, nella cui autenticità allora si credeva). Si attribuisce, infine, una sovranità temporale suprema anche su tutti gli altri paesi, da esercitare, però, soltanto *certis causis inspectis* (ibid., p. 182).

Bonifacio VIII (1294-1303) nella bolla *Unam sanctam* afferma che al romano pontefice si devono sottomettere ogni umana creatura ed ogni potere terreno. La Chiesa dispone di due spade, una spirituale e una materiale: "Ma questa in effetti *per la chiesa* è adoperata, quella invece *dalla chiesa*. Quella (per la mano) del sacerdote, questa per la mano dei re, ma secondo l'ordine e la moderazione del sacerdote" (Denzinger, 873).

A questo punto la dottrina della Chiesa è meglio espressa, nella sua sostanza, da quanto lo stesso Denzinger precisa nella nota premessa al testo della detta bolla pontificia: "L'occasione della bolla fu la controversia tra il papa e il re Filippo IV di Francia circa la questione quali diritti avesse il re nei confronti dei beni temporali del clero. Giacché la bolla pretende illimitato e diretto potere del papa nei confronti del re anche per quanto è temporale, causò molteplici reazioni e suscitò scandalo da parecchie parti. Nella bolla manca la distinzione che Bonifacio VIII stesso aveva fatta espressamente in presenza del legato della Francia il 24 giugno 1302; il re, come ogni altro credente, è soggetto al potere spirituale del papa solamente 'in considerazione del peccato', *ratione peccati*".

Si può dire in linea più generale che il papa formulava le leggi della giurisdizione ecclesiastica nei termini del diritto romano. Si calava sempre più in una cultura e *formamentis* giuridica. Si circondava di giureconsulti, che elaboravano tutto un sistema di leggi ecclesiastiche le quali nella struttura imitavano le antiche leggi romane riattualizzate e compendiate nel codice di Giustiniano.

Ora il diritto romano era tutto teso a fondarsi sulle tradizioni, sulle consuetudini meglio se “da tempo immemorabile”, sui precedenti, sulle leggi più antiche cui le nuove dovevano ricondursi.

È ben noto quanto i primitivo-arcaici tengano alle tradizioni. L’uomo arcaico si sente tutt’uno con i propri antenati. Il fatto che gli avi si regolassero in un certo modo è ragione più che valida perché in circostanze analoghe i nipoti ne seguano l’esempio.

Fin dagli inizi la Chiesa ha tratto la norma del proprio agire dalla volontà di Dio. Ma nella misura in cui attingevano al diritto romano e lo facevano proprio, gli uomini di chiesa si confermavano sempre più nell’abitudine a riferirsi ai precedenti.

Quel che papato ed episcopati nazionali reclamavano dalle autorità politiche poteva essere legittimo in sé, in quanto conforme alle più intime ragioni e al modo di sentire della Chiesa stessa. Era più che giusto che la Chiesa contestasse tante intromissioni del potere. Un particolare vento di contestazione soffiava nel clero della nazione franca.

Ormai, però, gli amministratori della Chiesa avvertivano sempre più il bisogno di riferirsi a quel diritto romano, ai cui precedenti le autorità temporali stesse erano più sensibili, trattandosi del *loro* diritto. Gli ecclesiastici ben comprendevano che, agli occhi dei loro contraddittori laici, le ragioni religiose si sarebbero dimostrate insufficienti se non confortate da opportuni richiami al diritto e alle sue premesse storiche.

C’era l’atmosfera più favorevole all’accoglimento di precedenti anche non reali, ma creati dalla fantasia di qualche abile falsificatore. Questi magari pensava di volgere la propria creatività a fin di bene. Ed ecco la Donazione di Costantino, cui si è accennato; ecco le Decretali dello Pseudo-Isidoro.

Una volta messi in circolazione, questi documenti apocriefi erano creduti veri in buona fede da quegli stessi uomini investiti di autorità che dovevano tradurli in atto. Dante deplorava la Donazione di Costantino credendola autentica (*Inferno*, XIX, 115-117). E tale era, questa, ritenuta universalmente, fino a quel Lorenzo Valla che nel 1439 perverrà a dimostrarne il carattere apocrifo.

Via via che si approfondiva il rapporto col diritto romano, sempre più gli amministratori della Chiesa l’assimilavano e facevano proprio, sempre più acquisivano una mentalità giuridica e si trasformavano in giuristi, completi della deformazione professionale di vedere ogni cosa in termini giuridici.

Assunti in ragionevoli dosi, filosofia greca e diritto romano eran tali da arricchire la tradizione ebraico-cristiana, su questo non c’è dubbio: purché, però, se ne fossero evitate certe storiche indigestioni, le quali hanno finito per velare non poco quella che è del cristianesimo la più originaria e profonda ispirazione mistica.

Grazie a Dio – è il vero caso di dire – oggi si tende a riformulare le verità cristiane in termini più... cristiani. L’*auctoritas* del papato viene intesa in senso meno giuridico e più spirituale. Ed è in un senso più spirituale ed escatologico che nel secolo XX, particolarmente nell’enciclica *Quas primas* di Pio XI (1925), viene riproposta la stessa idea della regalità di Cristo, il cui “regno” decisamente non è rappresentabile nei tratti che caratterizzano i regni “di questo mondo”.

**10. Ma nel '300 il papato entra in crisi
e si avverte il bisogno di una nuova riforma
ulteriore e più profonda, che richiederà
un estremo concentrazione di poteri
in un papa costituito quasi monarca assoluto**

Con Gregorio VII e i più immediati successori, il papato si rese più attivo ed effettivamente guidò il processo di riscossa ecclesiale. Sostenne i grandi movimenti di riforma monastica e, un secolo e mezzo dopo, gli ordini mendicanti. Incoraggiò i pellegrinaggi, specialmente alla città di Pietro e Paolo. Si assunse in proprio le canonizzazioni. Protesse le università e ne fondò di nuove, dove fiorirono la filosofia scolastica e il rinato diritto romano. E diede vita, ahimè, ad una inquisizione pontificia, là dove inquisizioni locali non coordinate potevano contraddirsi e rischiavano di condannare ogni novità senza discernimento. Perfino in quel campo si avvertiva il bisogno di accentrare!

Nel secolo XIII, con Innocenzo III, il papato pervenne a porsi decisamente alla testa della società medievale, della Cristianità o *Sancta Respublica Christiana*. Esso non era più solo il centro dell'unità della Chiesa, da dove scaturivano la norma della fede e il criterio dell'autentica tradizione apostolica. Era ormai la testa, da cui venivano le decisioni più importanti. Il suo ruolo non era, ormai, più passivo, ma attivo, creativo.

Poi, però, i secoli XIV e XV furono epoca infestata da grandi scismi. A quel punto il papato entrò in un periodo di profonda crisi. Non riusciva più, da sé, a dare una risposta valida alle richieste di riforma che gli pervenivano da ogni parte d'Europa.

Nella prima metà del Quattrocento, in momenti che videro la cristianità divisa fra due o addirittura tre papi, i concili di Pisa, di Costanza, di Basilea si proposero il ristabilimento dell'unità del gregge cristiano sotto un solo pastore, e anche una riforma della Chiesa nel capo e nelle membra.

L'imperatore Sigismondo venne delegato a negoziare le dimissioni di un papa riottoso a lasciare la cattedra, il quale si ridusse infine in una cittadella dalla quale, ritenendosi unico pontefice legittimo, continuava a scomunicare il resto della cristianità. Dal canto proprio il concilio affermava il suo diritto a deporre un papa che giudichi indegno.

Alla fine la Chiesa riuscì a ristabilire la propria unità. Ma i papi che si succedevano al suo governo si rivelavano fin troppo invischiati nelle contese politiche con gli altri Stati e assorbiti nel mecenatismo artistico e letterario quali splendidi principi temporali. Troppo distratti dalle cose della religione, si rivelarono incapaci di avviare un'azione riformatrice seria.

Osserva uno storico: "L'Italia in questo periodo era nel pieno rigoglio di una straordinaria fioritura di energia creativa nelle lettere e nelle arti, e per cinquant'anni i Papi si trovarono tra i principali patroni di un movimento che fece di Roma la capitale del mondo dell'arte. [...] Il Papa non era ormai altro che un principe italiano, completamente assorbito da interessi temporali e, soprattutto, dalle ambizioni della propria famiglia, incurante dei crescenti scandali nella Curia e delle molteplici esigenze della Chiesa" (G. Culkin, "I Papi del Rinascimento", ne *Il Papato*, di aa. vv., a cura di C. Hollis, tr. it., Bompiani, Milano 1964, pp. 107 e 115).

Alla fine la riforma esplose per opera dei protestanti, in un senso che appare irrimediabilmente lontano dall'ortodossia. È solo a questo punto che – non proprio subito, ma faticosamente per gradi – il papato si riscosse ed avviò una profonda riforma, sostenuto dal concilio di Trento e da nuovi ordini religiosi, primo tra tutti quello dei gesuiti.

L'istituzione di nunziature permanenti consentì al pontefice di promuovere, in varie nazioni, la lotta antiprottestante in maniera assai più attiva ed efficace di quanto non avrebbero saputo fare i vescovi cattolici da soli.

Una sacra congregazione *de propaganda fide* venne istituita al fine di coordinare quel lavoro missionario che in pochi secoli rese possibile una enorme espansione della Chiesa nei continenti extraeuropei.

L'autorità del papa venne a rafforzarsi; ma egli era, di fatto, costretto ad allearsi con monarchie assolute, che divenivano talmente forti da potersi permettere di condizionare la vita interna della stessa Chiesa.

Nell'ambito delle chiese nazionali prendeva forma sempre più vigorosa una rinnovata ingerenza dei poteri politici soprattutto nella nomina dei vescovi, i quali in genere provenivano dalla nobiltà. Così la classe che dirigeva lo Stato era la medesima che dirigeva la Chiesa.

Si rinnovava, *mutatis mutandis*, una situazione non tanto dissimile da quella del medioevo feudale, con la differenza che nel '600 e '700 il potere del re divenuto assoluto si dimostrava incomparabilmente più forte.

A questo punto pare che, nella definitiva crisi delle istituzioni collegiali del passato, solo un papa con pieni poteri fosse in grado di fronteggiare la situazione nuova. Ecco che, pur con un certo ritardo storico sull'assolutismo dei re e dell'imperatore asburgico, venne a svilupparsi un assolutismo papale.

La situazione venne a peggiorare allorché l'iniziativa dei sovrani – il loro tradizionale “regalismo”, e, in Francia, “gallicanesimo”, venne influenzato dalle idee illuministiche.

Con il concordato del 1516 Francesco I di Francia ottenne di potere esercitare una maggiore autorità sul clero. Era il re a designare i vescovi concedendogli i relativi benefici, mentre spettava al papa di consacrarli.

A seguito del concilio di Trento, il parlamento di Parigi, – specie di corte suprema e consiglio di Stato dell'epoca – si rifiutò di ratificare certi decreti conciliari, che minacciavano di ridurre l'autonomia della Chiesa nazionale francese.

Luigi XIV promosse un'assemblea del clero, la quale nel 1682 formulò i quattro articoli delle libertà gallicane, destinati a divenire legge dello Stato. Secondo tale dichiarazione, il re, quale protettore della Chiesa francese, era da considerare il vero padrone dei suoi beni: l'autorità del concilio ecumenico era superiore a quella del papa; questi doveva rispettare le vecchie consuetudini della Chiesa di Francia; le definizioni dogmatiche del papa divenivano definitive solo col consenso della Chiesa universale.

Nel 1766 lo stesso parlamento elesse una commissione di regolari, la quale, sotto il pretesto di reprimere certi abusi dei religiosi, soppresse molti monasteri.

Tre anni prima, nel 1763, il pubblicista Giustino Febronio (pseudonimo di Johann Nikolaus von Hontheim di Treviri) nell'opera *De statu Ecclesiae et de legitima potestate Romani Pontificis* affermava che nel corso della storia il papa si era attribuito prerogative proprie dei vescovi. Avrebbe dovuto rinunciarvi spontaneamente. In caso contrario, i vescovi avrebbero avuto tutto il diritto di indire insieme un concilio ecumenico e di richiedere l'intervento delle potestà temporali.

In quegli anni prendeva forma un movimento avverso ai gesuiti, che il marchese Sebastiano di Pombal, ministro portoghese, aveva accusato di sobillazione contro le autorità costituite (ribellioni degli indiani nel Paraguay, attentato al re del Portogallo Giuseppe I). Quei religiosi venivano, quindi, espulsi dallo Stato e dalle sue colonie, i loro beni erano incamerati dal governo e molti loro amici processati per complicità. In Francia li si accusava di avere istigato un attentato al re Luigi XV.

Prescindendo da dissensi dottrinali, antipatie, calunnie, libelli, voci incontrollate di popolo, e magari anche iniziative assai discutibili di qualche gesuita, quel che più in

sostanza si rimproverava loro era di essere i sostenitori ad oltranza dell'assolutismo papale, i fautori di una potenza "oltremontana" e di sue presunte interferenze nella vita di Chiese nazionali, popoli e Stati.

Nubi temporalesche si erano venute addensando anche in Spagna, Napoli e Parma, monarchie borboniche tutte legate a quella francese dal "patto di famiglia". Alla cacciata dei gesuiti da quei paesi seguì la formale richiesta al pontefice di sciogliere del tutto la Compagnia. Due papi, Clemente XIII e Clemente XIV, difesero i gesuiti al limite delle loro possibilità. Il primo resistette fermamente all'ingiunzione. Il secondo, ad evitare il peggio, decise alla fine di sottostarvi. E così la Compagnia fu sciolta, nel 1773, per essere poi ricostituita da Pio VII circa mezzo secolo dopo in una situazione completamente mutata.

Nella metà del '700 vari "despoti illuminati" – tra cui sovrani cattolici come l'imperatore asburgico, il re di Napoli, il granduca di Toscana – svilupparono una politica "giurisdizionalistica" di intervento del governo nell'organizzazione delle Chiese nazionali. Antichi privilegi e diritti riconosciuti vennero, così, aboliti.

Vigeva il "diritto d'asilo", per cui anche un delinquente poteva trovare rifugio in una chiesa. Anche il "foro ecclesiastico", per cui un prete o religioso imputato di un delitto comune non poteva essere giudicato da un tribunale ordinario. Poi la "manomorta", che vietava la vendita di assai cospicui beni ecclesiastici e quindi era di ostacolo a quella libera circolazione delle merci che era considerata fattore di prosperità. Ancora il monopolio dell'istruzione. L'Inquisizione rappresentava una minaccia contro la libertà di coscienza e di pensiero. C'era, infine, quella moltiplicazione dei monasteri e dei conventi, che, dotati di grandi proprietà, potevano favorire una diffusa forma di parassitismo soprattutto agli occhi di chi destituiva di qualsiasi valore preghiera e vita contemplativa.

Su questa rigogliosa vegetazione si abbatté, per quanto possibile, la scure dei governi illuministici, con l'abolizione graduale di privilegi e soppressione di ordini contemplativi, che non si dedicassero all'insegnamento o all'assistenza. Nell'impero asburgico vennero chiuse, in tempi brevissimi, settecento case religiose. Qui il giurisdizionalismo prese il nome di "giuseppinismo", da Giuseppe II, chiamato "l'imperatore sagrestano", il quale giunse a regolare le cerimonie del culto. Pio VI ("il pellegrino apostolico") si recò a Vienna nel quasi vano tentativo di moderare il riformismo cesareo.

Ben note sono le traversie della Chiesa nel venticinquennio della rivoluzione francese e di Napoleone. Seguiva la restaurazione. I cattolici, soprattutto gli intransigenti, si stringevano sempre più intorno al papa, rafforzandone il prestigio e il potere nell'interno della Chiesa. Così questa era messa meglio in grado di resistere con animo forte al liberalismo e alla democrazia, che in forme nuove riprendevano le istanze del movimento illuministico.

Nello Stato sabauda che si era dato una costituzione liberale, il governo di Massimo d'Azeglio e poi quello di Cavour abolirono le penalità per la mancata osservanza delle feste religiose, soppressero il foro ecclesiastico, statuirono l'obbligo di richiedere l'autorizzazione dell'autorità pubblica per gli acquisti degli enti ecclesiastici. Sciolsero, poi, le congregazioni religiose non dedite all'istruzione, alla predicazione o all'assistenza degli infermi, e abolirono altri enti ecclesiastici minori. I loro beni vennero devoluti a un ente di nuova creazione, la Cassa ecclesiastica, che avrebbe dovuto sostenere i parroci più poveri, fino ad allora sovvenuti dal governo.

Finalmente, a più riprese, il nascente regno d'Italia toglierà al papa tutti i territori del suo Stato: la Romagna (1859), poi le Marche e Umbria (1860), finalmente il Lazio con la stessa Roma (1870). Sessant'anni dopo, con i Patti Lateranensi del 1929, il governo italiano riconoscerà a Pio XI una sovranità esigua, simbolica sui palazzi e giardini del

Vaticano, e così la “Questione Romana” verrà definita, e sancita la pace tra Italia e Santa Sede.

Le separazioni, soprattutto dai propri beni, sono sempre dolorose, quando non traumatiche. E, per quel che concerne la rinuncia al potere temporale, quanto un papa potesse esservi avverso è attestato dalla risposta che già Pio VII aveva dato al generale Radet.

Non avendo il governo pontificio collaborato al blocco economico contro l’Inghilterra, Napoleone aveva deciso di anettere il dominio papale al suo impero. Pio VII aveva comminato la scomunica; quindi Radet era stato inviato ad arrestarlo, se non si fosse ricreduto. Lessi, una volta, in un libro che non ho più, che all’ingiunzione la prima risposta del pontefice, detta con voce soave quanto ferma, fu: “Non possiamo, Radet!” Il famoso *non possumus!*

Il generale, con voce tremante dall’emozione, annunciava al papa gli ordini imperiali, di cui si professava esecutore irresponsabile. E Pio VII, tranquillo, gli rispondeva: “Se ella ha creduto di dover eseguire tali ordini dell’imperatore pel giuramento fattogli di fedeltà e d’obbedienza, s’immagini in qual modo dobbiamo sostenere i diritti della Santa Sede, alla quale siamo legati da tanti giuramenti” (C. Castiglioni, *Storia dei papi*, UTET, Torino 1966, vol. II, p. 618).

Dal 1870 in poi, ci vorranno molti decenni prima che i papi finiscano per adattarsi del tutto alla situazione nuova. La Chiesa si rassegnerà ad abbandonare ogni privilegio, che la mentalità etica, politica, giuridica della nostra epoca non più tollera. Rinuncerà a tutto quel che propriamente non le appartiene, anche alla luce di una teologia aggiornata e meglio approfondita. In ogni modo essa si concentrerà su tutto quel che costituisce il suo dominio, la sua legittima autonomia, in senso proprio.

La perdita del potere temporale e di cospicui beni e privilegi sarà largamente compensata dal trovarsi la Chiesa svincolata dalle compromissioni di una volta e pienamente libera nella sua sfera spirituale.

**11. Di fronte alla moderna contestazione
di tanti principi tradizionali
si sente la necessità di conferire al papa
ogni potere di intervenire sollecitamente
a condannare l’“errore” prima che si diffonda:
quindi si proclama la sua “infallibilità”**

La civiltà cristiana è, invero, un fenomeno complesso. La Cristianità del medioevo e di epoche immediatamente successive appare un organismo articolato e multiforme, che ha i suoi aspetti di vita spirituale, ma altresì umanistica, politico-sociale, economica. Ora può essere che certe dimensioni più temporali e terrene si lascino andare ad uno sviluppo ipertrofico, mortificando la dimensione spirituale-religiosa.

Nel medioevo le decisioni, le scelte, le sentenze in materia di dogma e culto e disciplina ecclesiastica, la stessa elezione dei parroci, dei vescovi, del papa venivano assunte perlopiù con una partecipazione notevole dei cittadini, delle corporazioni, delle università, dei comuni, delle confraternite, di ogni tipo di comunità religiosa, e via dicendo.

Poi gradualmente i poteri della società civile si sono venuti ad accentrare nel sovrano, dando luogo alle monarchie assolute. I cittadini son divenuti sempre più sudditi, sempre più emarginati dal potere.

Nel '600 e '700 la Chiesa ha dovuto fare i conti con i re, con l'imperatore, con la loro tendenza a intervenire negli affari ecclesiastici, a nominare i vescovi, a dare all'organizzazione ecclesiastica il carattere di chiesa nazionale autonoma dal papa di Roma.

Si è rinnovata una situazione non troppo dissimile da quella che, in secoli ben più lontani, era sfociata nella lotta per le investiture. La Chiesa vi ha reagito schierandosi intorno al pontefice, la cui influenza è venuta ad aumentare, soprattutto nell'800 e nella prima metà del '900, in tal maniera che di fronte alle monarchie assolute ha preso forma un assolutismo papale.

Nell'ambito della Chiesa l'avvento dell'assolutismo si è verificato, come si diceva, con un certo ritardo rispetto a quanto è avvenuto nell'ambito degli Stati. Questi, poi, si son dati costituzioni e regimi liberali di impronta sempre più democratica (sia pure con pause involutive e temporanei ritorni indietro a dittature, a regimi autoritari quando non totalitari di marca nazifascista). Intorno alla metà del secolo XX era tornata a prevalere la democrazia, mentre la Chiesa Cattolica di Pio XII manteneva ed anche accentuava un carattere di monarchia assoluta, sia pur temperata dalla... cattiva volontà dei sudditi.

Il fatto è che, ad un certo momento cruciale della propria storia, la Chiesa ha dovuto far fronte all'epoca moderna, cioè ad un'epoca decisamente nuova, che professava un pensiero nuovo e nutrivava nuove aspirazioni assai diverse da quelle dell'uomo medievale. Era tutta una situazione che in un primo momento la Chiesa – o, meglio, il clero, l'autorità ecclesiastica – sentì come estranea ed avversa.

Non riusciva ancora a discernere quanto nella "modernità" ci potesse essere di più negativo e quanto vi si potesse trovare di positivo e, anzi, di implicitamente cristiano. Ci sono, invero, idee che il cristianesimo ha seminato e si sono poi sviluppate in maniera autonoma, fino al punto in cui, oggi, possono ben rappresentare applicazioni e implicazioni dello stesso cristianesimo. Ecco la necessità di discriminare con intelligenza.

Di fronte a novità che sovvertono costumi e ordinamenti e sopprimono privilegi della Chiesa e attentano alle sue proprietà e al suo potere temporale, l'autorità ecclesiastica reagiva, di primo acchito, negativamente, con una serie di condanne.

Ne è documento esemplare il Sillabo di Pio IX, che giunge a condannare la civiltà moderna in blocco. L'ultima delle proposizioni che questo documento considera, "Il Pontefice Romano può e deve riconciliarsi e farsi amico con il progresso, il liberalismo e la civiltà moderna" è anch'essa condannata come decisamente erronea!

L'autorità ecclesiastica si sentiva minacciata e avvertiva il bisogno di riconoscere al papato la capacità di reagire, di fronte a una novità minacciosa, con una condanna efficace e tempestiva, che venisse comminata prima che l'"errore" potesse produrre danni maggiori. Un concilio richiederebbe tempo e fatica, anche perché bisognerebbe che i vescovi fossero fatti convinti della negatività e del pericolo che la nuova dottrina rappresenta. Solo il papa potrebbe reagire in maniera, oltre che autorevole, efficace e tempestiva.

Si concludeva, allora, che bisognasse riconoscere al pontefice la necessaria autorità. Quella da attribuirgli era concepita come un'autorità non solo spirituale e morale, ma giuridica, disciplinare, coercitiva, che processasse, condannasse e scomunicasse (*anathema sit!*).

Ogni sentenza, proposizione, valutazione, giudizio che emanasse da questa autorità doveva essere certo, indubitabile, inattaccabile a priori da qualsiasi critica, in quanto infallibile al pari dell'autorità che lo pronunciava.

La Chiesa serrava, così, i propri ranghi intorno al papa. Ora la sicurezza che il magistero e la guida del papa fossero al riparo da ogni errore si poteva avere solo quando si fosse certi che egli realmente non poteva errare. Ecco il bisogno di proclamare l'infallibilità del papa.

Quand'è che il papa è veramente infallibile? ci si chiedeva. E si precisava: Non quando parla come teologo privato che esprima convinzioni personali, bensì quando si pone all'ascolto della Chiesa, e poi mette in opera tutti quei mezzi umani – informazione, scienza, cultura, impegno di maturazione spirituale, conoscenza della Scrittura e della Tradizione, saggi consigli, eccetera – che possono aprirlo ed avviarlo alla verità.

Ci si può chiedere, però: Chi può e deve giudicare di tali fatti? Se l'ascolto della Chiesa e il ricorso ai mezzi umani fossero una condizione che altre persone – o l'opinione pubblica – dovessero giudicare o meno, l'infallibilità del papa nel sentenziare su questo e su quello potrebbe essere rimessa in questione sempre e di continuo.

È per questo che i padri conciliari del Vaticano I hanno attribuito al papa la facoltà di distinguere egli stesso quando parla a nome proprio o a nome della Chiesa, quando esprime una semplice intuizione o una conclusione convalidata per mezzo di una adeguata verifica, quando decide tutto da sé o si è fatto consigliare bene.

Che fare, però, se il papa con tutta evidenza tralignasse, come nel corso della storia è avvenuto non poche volte? Che fare nell'eventualità di un papa che venisse meno alla propria missione di “confirmare i fratelli” nella vera fede? Casi del genere non mancano.

Di Marcellino (296-303) è stato detto e ritenuto a lungo che avesse tradito nel corso della persecuzione di Diocleziano consegnando le Sacre Scritture e bruciando incenso sulle are pagane. Pare che in seguito si fosse riabilitato e fosse morto martire. Queste notizie, per quanto gioiosamente recepite e propagandate da eretici posteriori, sono però incerte. Egli è tuttavia ricordato come “santo”.

Liberio (352-366), esiliato per avere resistito alle imposizioni di un imperatore eretico, in ultimo sarebbe stato più accomodante per ottenere di tornare a Roma. È una storia oggi messa in dubbio, e nondimeno accolta come vera per tanti secoli.

Anastasio II (496-498) fu contestato, non si sa quanto giustamente, per essersi mantenuto in comunione con seguaci del vescovo scismatico Acacio.

Onorio I (625-638) aderì ad una formula di compromesso con i monofisiti, e quarant'anni dopo morto verrà condannato quale eretico dal terzo concilio di Costantinopoli (680-681), come si può leggere nei relativi documenti (Denzinger, 550-552).

Quest'ultimo è il solo caso che ho trovato menzionato nell'*Enchiridion symbolorum etc.* del Denzinger. Le altre imputazioni di cui sopra sono meno accertate, ma tanti ci hanno creduto a lungo. E comunque nemmeno la notizia di un papa eretico, vera o falsa che fosse, era tale da meravigliare più di tanto.

Un altro caso estremo è quello della compresenza di più sedicenti papi, nessuno dei quali appaia chiaramente legittimo, a differenza dei concorrenti, e in grado di affermare su di essi la propria legittima autorità. È quanto avvenne più volte nel '300, e poi nella prima metà del '400, allorché il concilio di Costanza dovette deporre tre papi ed eleggere Martino V (1417).

L'esperienza storica ci ammonisce a non sentirci mai garantiti del tutto, in modo assoluto, dal possibile ritorno di casi analoghi. Si potrebbe anche ipotizzare – perché no? – l'eventualità di un pontefice mentalmente malato, o semplicemente sconsiderato, comunque non in grado di assolvere adeguatamente al proprio ufficio. Siamo – è il vero caso di dire – nelle mani di Dio, data l'inesistenza di qualsiasi legge o istituto che possa agire da correttivo.

In una Chiesa sulla difensiva, i possibili interventi definitivi dovevano mantenersi più sul negativo, anziché sul positivo degli incoraggiamenti, dello sprone a fare, a creare. *Si quis dixerit... anathema sit*: ove qualcuno abbia osato affermare questo e quest'altro, sia scomunicato, sia escluso da qualsiasi comunione con noi. Proibito

perfino invitarlo a pranzo e salutarlo per via. Staremmo bene se dovessimo regolarci così nella situazione presente!

Oltre a definire l'infallibilità pontificia, il Vaticano I si è pronunciato anche su varie altre materie. Si veda la costituzione dogmatica *Dei Filius* datata 24 aprile 1870. Distinti capitoli e "canoni" sono dedicati a Dio creatore di tutte le cose, alla rivelazione, alla fede, a fede e ragione (Denzinger, nn. 3000-3045). Sono temi da cui dovremo necessariamente astrarre, in questo discorso che è concentrato sulla questione del primato del papa.

Prima che il Concilio Vaticano I si riunisse, vennero consultati 47 tra cardinali e semplici vescovi sull'opportunità di affrontarvi la questione dell'infallibilità papale. Si dichiararono d'accordo solo in otto, cioè un sesto degli interpellati.

Poi, però, gli infallibilisti ascesero all'80 per cento (circa 560 su 700). Che cos'era accaduto? Furono l'arcivescovo Henry Edward Manning di Westminster e l'arcivescovo Ignatius von Senestrey di Ratisbona che, spalleggiati da un piccolo gruppo estremamente deciso, persuasero lo stesso Pio IX, e via via un sempre maggior numero di confratelli, che in quell'occasione il tacere sull'infallibilità avrebbe significato uno scacco per il concilio come tale.

L'imminenza dell'occupazione di Roma da parte dell'esercito italiano generò nei padri conciliari una sorta di psicosi: se si era d'accordo sulla necessità di quella definizione, bisognava provvedere subito, prima che l'invasione della Città Eterna costringesse il papa a chiudere un concilio che – si diceva – non avrebbe più potuto svolgersi nella necessaria libertà.

Un po' tutta la preparazione del concilio e l'insieme delle procedure adottate non potevano non ingenerare il sospetto di forti pressioni da parte della curia romana.

Pio IX era stato tenuto fuori, almeno formalmente, dall'indicazione dei temi da trattare. La sua bolla *Aeterni Patris*, che convocava il concilio, non faceva dell'infallibilità alcuna menzione. Nondimeno la facoltà di stabilire gli argomenti da trattare era stata attribuita al pontefice in esclusiva: fatto nuovo, che interrompeva un'antica tradizione soffocandola.

Ad un certo punto il papa, formatosi idee più chiare sulla soluzione ai propri occhi ottimale ed urgente, uscì dal proprio riserbo e da allora fece del proprio meglio perché tutti sapessero che egli voleva decisamente il dogma, e al più presto. La sua infallibilità avrebbe dovuto essere libera di esercitarsi anche indipendentemente dai vescovi e al di fuori del consenso della Chiesa.

Tra i sostenitori dell'infallibilità c'era chi pretendeva che questa dovesse riguardare qualsiasi affermazione che il papa formulasse in una occasione qualsiasi, in una lettera personale, in una enciclica, in un pubblico discorso.

Osservava, per esempio, il padre Franco, gesuita, scrittore della famosa rivista *La Civiltà Cattolica*: "Se il papa è solo infallibile quando definisce i dogmi, la massima parte degli atti pontifici saranno rigettati impunemente dai gallicani: bisogna dunque porre una formula che includa tutti gli atti dottrinali".

Il padre Franco riferiva che lo stesso cardinale Manning aveva caldamente approvato tale formula, mostrandosene "lietissimo fino alle lacrime".

Essa, spiegava il gesuita, "chiede in sostanza che, oltre a definire il papa infallibile *in rebus fidei*, si dica altresì che i suoi giudizi nel canonizzare i Santi; nel qualificare le proposizioni come prossime all'eresia, o temerarie, o altro; nel giudicare dei fatti dommatici, ec. sono irreformabili... Se ne dà per ragione intrinseca, che le definizioni puramente *in rebus fidei* sono rarissime...".

Per completare il concetto: "Devesi allargare la formula in modo da rendere sicure da ogni protervia gallicana e liberalesca gli ordinari atti dottrinali del papa, ancorché il papa in questi atti non dichiarò eretica o di fede una dottrina, p. es, le encicliche, il Sil-

labo, le qualificazioni delle proposizioni temerarie e simili...” (cit. da A. Zambarbieri ne *I concili del Vaticano*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI, 1995, pp. 57-58).

Si trattava, qui, di impostazioni estreme, assai difficilmente condivisibili dalla massa dei padri conciliari.

Lo stesso schema sull’infallibilità papale che venne proposto al concilio in data 6 marzo 1870 indicava che tale “infalibilità” o “inerranza” del pontefice concerneva “ciò che in materia di fede e di morale deve essere ammesso da tutta la Chiesa”. Si trattava, ancora, di una interpretazione assai estensiva, cui si avvertì il bisogno di aggiungere qualche parola a meglio determinarla.

Perché il nuovo dogma potesse riscuotere l’unanimità o almeno una maggioranza imponente e significativa di voti, bisognava darne una formulazione più precisa e dettagliata quanto contenuta, limitandone l’applicazione. Fu così che si decise che l’infalibilità fosse circoscritta alle definizioni pronunciate *ex cathedra*, non a qualsiasi atto del magistero pontificio.

Il testo conciliare specifico, la costituzione dogmatica *Pastor Aeternus*, recita esattamente, al capitolo IV: “...Noi, aderendo fedelmente alla tradizione accolta fin dall’inizio della fede cristiana, per la gloria di Dio, nostro salvatore, per l’esaltazione della religione cattolica e la salvezza dei popoli cristiani, con l’approvazione del santo concilio, insegniamo e definiamo essere dogma divinamente rivelato che:

“il vescovo di Roma, quando parla *ex cathedra*, cioè quando, adempiendo il suo ufficio di pastore e di dottore di tutti i cristiani, definisce, in virtù della sua suprema autorità apostolica, che una dottrina in materia di fede o di morale deve essere ammessa da tutta la Chiesa, gode, per quell’assistenza divina che gli è stata promessa nella persona del beato Pietro, di quella infalibilità, di cui il divino Redentore ha voluto fosse dotata la sua chiesa, quando definisce la dottrina riguardante la fede o la morale. Di conseguenza queste definizioni del vescovo di Roma sono irreformabili per se stesse, e non in virtù del consenso della chiesa.

“Se poi qualcuno, Dio non voglia!, osasse contraddire questa nostra definizione: sia anatema” (Denzinger, nn. 3073-3075).

Per ribadire il concetto, *ex cathedra* sono quelle definizioni in cui il pontefice esprime l’intenzione di dare una sentenza dogmatica, definitiva, che ponga fine ad ogni discussione e valga per l’intera Chiesa universale. Se ne distinguono tutte le altre sentenze, tutti gli altri giudizi che il papa formuli via via nel corso del proprio magistero: giudizi, senza dubbio, altamente autorevoli, ma non definitivi, non tali da troncane ogni possibile dibattito ulteriore.

La distinzione tra definizioni infallibili ed altre sentenze magisteriali che non vengano proposte come tali è stata tracciata nel rapporto ufficiale di monsignor Vincent Gasser. La lunghezza di quella esposizione (quattro ore), il caldo soffocante di quella giornata (11 luglio 1870) e la stanchezza dei presenti e la loro sensazione che ormai tutto fosse stato detto contribuirono a far sì che in quel momento non ci si rese conto appieno della portata di quella distinzione e di quel che essa avrebbe significato nel futuro.

La proclamazione del nuovo dogma ebbe luogo il 18 luglio 1870. Sessantuno presuli, per non dovere votare contro, preferirono assentarsi da Roma, come spiegarono al papa indirizzandogli una lettera collettiva e sei individuali. Erano presenti 535 padri e ci furono 533 voti favorevoli e due più espliciti *non placet*.

Una piccola nota di colore è quella fornita dal *Giornale* del vescovo toscano monsignor Arrigoni: “Dopo la conferma del Pontefice, i Vescovi fecero un battimano, e seguendone l’esempio tutti i fedeli radunati in s. Pietro si posero a gridare: Viva il Papa infallibile! Mentre una burrasca orribile imperversava, e baleni, tuoni, acqua, fulmini, parevano annunciare il finimondo” (A. Zambarbieri, op. cit., p. 110).

Variamente sollecitati, anche i padri renitenti finirono per dare adesione al dogma, alla spicciolata, con una spontaneità che solo Dio può giudicare.

**12. In tempi in cui prenderà l'aspetto
quasi di una cittadella assediata
la Chiesa si stringerà intorno al papa
attribuendogli un'autorità assoluta
praticamente illimitata**

Divenuto l'assoluto monarca della Chiesa, il papa ha affermato anche in forma di dogma la propria personale "infallibilità", ossia capacità – per divino aiuto – di guidare con sicurezza l'intera Chiesa anche da solo, anche senza la convalida dei vescovi e dei loro concili.

La definizione del dogma dell'infallibilità papale è avvenuta nel 1870 per volontà di Pio IX, in quel Concilio Vaticano che veniva chiamato semplicemente così, non ancora Vaticano I, anche perché, nella logica di una certa interpretazione massimalistica (invero non da tutti condivisa) avrebbe potuto essere l'ultimo dei concili ecumenici.

Le definizioni dei dogmi sia dell'Immacolata Concezione sia dell'Assunzione della Vergine Maria ebbero luogo per iniziativa del papa – rispettivamente Pio IX e Pio XII, anni 1854 e 1950 – dopo che il pontefice ebbe consultato l'episcopato intero per lettera. In nessuno dei due casi venne lasciata ai vescovi alcuna possibilità di riunirsi per discutere, tutti insieme, in libero contraddittorio, la questione all'ordine del giorno (e magari anche questioni diverse: quel che forse si temeva di più).

La possibilità di riunirsi in assemblea fu di nuovo concessa ai vescovi dal papa Giovanni XXIII, il quale del tutto inopinatamente si sentì ispirato a convocare un nuovo concilio, che fu il Vaticano II. Qui, secondo ogni apparenza, lo Spirito Santo dimostrò veramente di saper soffiare dove vuole.

Tornando a Pio IX, si può ricordare come questo papa si sia limitato a enunciazioni di principio, evitando di trarne le conseguenze sul piano dell'azione. Osserva Arturo Carlo Jemolo che egli "aveva preso le più nette posizioni teoriche in difesa del potere temporale, contro il liberalismo, aveva pronunciato le più recise affermazioni dei diritti tradizionali della Chiesa. Peraltro la sua grande bontà, la sua costante benevolenza verso re Vittorio, il suo non smentito affetto all'Italia, e anche la sua avanzata età, l'idea di dover lasciare ogni possibile libertà di determinazione a un prossimo successore, fecero sì ch'egli neppure accennasse a una politica della Santa Sede che dovesse segnare la via della riconquista" (A. C. J., *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino 1965, p. 54).

Del pontificato di Pio IX va anche ricordato un episodio molto significativo. In un messaggio riservato ai diplomatici tedeschi, che venne in seguito reso pubblico, il cancelliere Bismarck aveva affermato che il recente concilio aveva attribuito al papa tutti i diritti dei vescovi in ciascuna diocesi, svuotandone l'autorità.

Insorgevano, allora, i vescovi di Germania con una loro dichiarazione collettiva. Qui essi smentivano che il concilio avesse fatto del pontefice un sovrano assoluto, e dei vescovi i suoi meri funzionari. Il papa, dicevano, è vescovo di Roma, non di Colonia o di Breslavia. L'episcopato è di istituzione divina e nessun papa ne può assorbire le prerogative. A lui è nondimeno attribuito un primato non solo di onore, ma di giurisdizione in senso esteso e pieno in quanto pastore e capo supremo di tutta la Chiesa. Dal canto suo, Pio IX confermava tale dichiarazione come del tutto corrispondente alla definizione del recente concilio. Siamo nel 1875.

Se ne deduce che il papato vuol essere tutt'altro che una monarchia assoluta. Malgrado queste affermazioni dottrinali, e in contraddizione con esse, c'è il fatto che il processo di centralizzazione romana è continuato sotto lo stesso Pio IX e, come vedremo, anche sotto i suoi successori immediati.

Il primo di essi, Leone XIII, fu un papa diplomatico e ponderato nelle proprie iniziative, che parvero nel complesso illuminate, soprattutto l'enciclica *Rerum Novarum*, che impegnò fortemente il papato nella ricerca di una soluzione della questione sociale. Singolare, e nondimeno del tutto coerente con lo stile autoritario che il papato andava rafforzando sempre più, è l'iniziativa di fare del tomismo la teologia ed insieme la filosofia ufficiale della Chiesa.

Leone XIII aveva esortato eloquentemente gli studiosi a rilanciare il tomismo nell'enciclica *Aeterni patris unigenitum* del 1879. Assai meno conosciuta, ma significativa, è una lettera alla Compagnia di Gesù, la *Gravissime Nos* del 1892. Qui il papa riassume alcune norme già in vigore tra i gesuiti, "sottolineando il loro valore di legge definitiva e chiara nella scelta delle dottrine, da seguirsi sempre nell'insegnamento e nello studio. Si segua sempre una dottrina sicura, uniforme, anche nelle questioni discusse tra i cattolici, cioè la dottrina tomista, non solo in teologia ma anche in filosofia, da considerarsi 'ancilla theologiae'. [...] Queste prescrizioni limitano certo la libertà di ricerche ammessa tra i cattolici: sacrificio liberamente accettato all'ingresso nell'Ordine e condizione necessaria per assicurare l'uniformità" (G. Martina, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Brescia 2003, pp. 216-217).

Si sa bene che i gesuiti aggiungono ai tre voti tradizionali di povertà castità e obbedienza un quarto voto: di obbedienza assoluta al pontefice romano. Si ha quasi l'impressione che il papa autore di questa lettera rimpianga che non tutti i cattolici siano, per voto, pronti come i gesuiti alla sua volontà, pronti e disposti a convertirsi in massa al suo amato tomismo.

Un altro atto d'imperio assai forte e deciso, che esula dal novero dei possibili pronunciamenti *ex cathedra* in materia di fede e di morale dove il papa si afferma infallibile è quello con cui Pio IX e poi Leone XIII hanno proibito ai cattolici di partecipare alla vita politica del nuovo Stato italiano sia come eletti, sia come elettori. Sostanziale proibizione, per quanto espressa con le parole *non expedit*: "non conviene, non è opportuno".

Consistette nella risposta data nel 1874 dalla Penitenzieria apostolica al quesito se i cattolici potessero partecipare alle votazioni politiche con voce attiva e passiva. Pio X autorizzò una deroga al *non expedit* per le elezioni amministrative, rimettendosi al giudizio dei vescovi su quanto fosse opportuno nelle varie situazioni locali. Benedetto XV lo revocò del tutto, consentendo ai cattolici italiani di entrare nell'agone politico sotto le insegne del nuovo Partito Popolare guidato da don Luigi Sturzo.

La revoca del *non expedit* ebbe luogo solo cinque giorni prima delle elezioni del 16 novembre 1919, che, indette con suffragio universale maschile, assicurarono al Partito Popolare un centinaio di deputati. Questa volta, "secondo il giudizio della Sacra Penitenzieria apostolica, poiché il *non expedit* era una legge positiva della Chiesa relativa a una situazione molto specifica, doveva essere abbandonato per un bene maggiore e universale, salvare cioè la società da una minaccia anticristiana e anarchica" (dalla lettera del cardinale Giorgi inviata in quei giorni al card. Gasparri Segretario di Stato; cit. da J. P. Pollard, *Il papa sconosciuto, Benedetto XV [1914-1922] e la ricerca della pace*, Cinisello Balsamo, MI, 2001, p. 198).

Che dire di questo giudizio di opportunità che la medesima Penitenzieria aveva formulato più di quarant'anni prima? L'astensione dei cattolici dalla vita politica italiana nel corso di lunghi anni così decisivi sarà stata veramente "opportuna"?

Nelle circostanze di allora, in un tale stato di maturazione – a dir poco – insufficiente, quel ripiegamento in se medesima consentì alla Chiesa italiana di progredire in una migliore presa di coscienza dei più concreti problemi: “preparazione nell’astensione”!

Quei cattolici erano, però, anche italiani: la loro astensione dalla politica fece veramente il bene dell’Italia? Per non dire altro, non avrà privato il nostro Paese di un prezioso contributo di moderazione in un’epoca di velleità imperialistiche, di sconsigliate imprese coloniali, di irredentismi da risolvere a tutti i costi con la guerra all’Austria, di fattori che tutti insieme finiranno per gettare la stessa Italia nella fornace della Grande Guerra?

Divenuto papa col nome di Pio X, quello che era apparso il mite e bonario parroco e poi patriarca di Venezia Giuseppe Sarto si rivelò un pontefice singolarmente autoritario. La sua maniera oltremodo decisa e irruente di denunciare le cose che per lui non andavano lo pose in aperto dissidio con vari governi. La sua condanna del “modernismo” fu spietata, senza comprensione alcuna delle difficoltà che i problemi realmente presentano e della necessità di essere cauti e discreti nel giudicare. Inibiti dall’esprimere un dissenso aperto in tutto quel clima assolutistico, fin troppi studiosi cattolici e membri qualificati del clero si sentirono scoraggiati e depressi.

Una particolare esternazione di san Pio X dà un’idea viva di come un papa potesse esigere di essere obbedito, seguito, assecondato “senza se e senza ma”, si direbbe oggi: non solo in quanto afferma *ex cathedra* in modo più ufficiale e solenne, ma in tutto quel che auspica e desidera.

Ne riferisce Luigi Salvatorelli nel suo libro *La Chiesa e il mondo*, volume che raccoglie, in materia, saggi di estrema acutezza: “Pochi papi hanno avuto vivo come lui il senso dell’assistenza divina promessa dal Cristo risorto alla Chiesa; sentimento da cui egli ha attinto l’ispirazione e la forza per continuare il suo cammino nonostante ogni ostacolo, per affermare contro tutto e contro tutti la sua volontà, che a lui appare veramente la volontà di Dio. Perciò egli ha preteso un’obbedienza cieca da tutti, senza tante sottili distinzioni fra campo politico e religioso, fra atti di governo e manifestazioni personali, fra principî definiti e cose ancora in discussione, fra essenziale e accessorio. La salvezza dei cattolici sta nell’obbedienza assoluta al papa, obbedienza che si può sempre osservare qualora non manchi la buona volontà: ecco il pensiero che Pio X ebbe ad esprimere in uno dei suoi ultimi discorsi.

“E poco tempo prima, lamentando che si dovesse raccomandare a certi sacerdoti l’amore al papa, egli diceva che ‘quando si ama una persona, si cerca di uniformarsi in tutto al suo pensiero, di eseguirne i voleri, di interpretarne i desideri’; citava ad esempio l’amor di Dio, ‘che trasforma il nostro essere in guisa da immedesimarsi con lui’; aggiungeva che ‘quando si ama il papa, non si fanno discussioni intorno a quello ch’egli dispone o esige o fin dove debba giungere l’obbedienza e in quali cose si debba ubbidire... non si limita il campo in cui egli possa e debba esercitare la sua autorità, non si antepone all’autorità del papa quella di altre persone, per quanto dotte, che dissentano dal papa, le quali, se sono dotte, non sono sante, perché chi è santo non può dissentire dal papa’.

“Qui l’obbedienza al papa non appare più come soggezione all’autorità del suo ufficio, esercitata secondo la natura ed entro i limiti di questo, ma come dedizione cieca e completa ad un individuo compiuta per un impulso di sentimento, come la sommersione della propria personalità in quella di lui, a somiglianza dell’anima che nel congiungimento mistico si sommerge in Dio.

“È questa la nuova religione della ‘devozione al papa’, ultimo prodotto dell’evoluzione del cattolicesimo, di cui gli inizi si possono probabilmente rintracciare nel periodo del romanticismo, e che poi si formò pienamente sotto Pio IX, continuando a svilupparsi sotto Leone XIII. Ma nessuno, finora, e soprattutto nessun papa, ne aveva formulato i

principi con tanta chiarezza come ha fatto Pio X” (L. S., *La Chiesa e il mondo*, Roma 1948, pp. 132-134).

Il Concilio Vaticano I si limitava a indicare come infallibili i pronunciamenti papali *ex cathedra*. Giova ribadire quanto già accennato più sopra, con una precisazione del professor Roberto De Mattei, uno dei più recenti biografi di Pio IX: “La costituzione [conciliare dogmatica] *Pastor Aeternus* stabilisce chiaramente quali sono le condizioni dell’infallibilità pontificia. Il Papa deve, in primo luogo, parlare come Dottore e Pastore universale; deve usare della pienezza della sua autorità apostolica; deve manifestare l’intenzione di ‘definire’; deve trattare, infine, di fede o di costumi, *res fidei vel morum*. Queste condizioni, oggi conosciute da tutti i cattolici, furono ampiamente illustrate da mons. Vincenzo Gasser, relatore ufficiale della commissione della deputazione della fede, nel suo intervento dell’11 luglio [1870], che può essere considerato l’interpretazione autentica della definizione” (R. D. M., *Pio IX*, Casale Monferrato, AL, 2000, p. 225; Denzinger, n. 3074).

È chiaro che l’autorità praticamente rivendicata da Pio X eccede di gran lunga quei limiti teorici. A quelli che apparivano mali estremi si riteneva di dovere opporre estremi rimedi, travalicando ogni limite convenuto.

13. Che ne era, a questo punto, dei vescovi?

**Di fronte al papa essi venivano a connotarsi
sempre più come una sorta di prefetti.**

**La loro autorità originaria è stata rimessa in luce
in tempi assai più recenti, col Vaticano II**

Non c’è dubbio sul diritto che ha la Chiesa di nominare i propri vescovi. Ancora nel 1870 i vescovi erano designati dal sovrano in Francia, Baviera, Austria-Ungheria, Spagna, Portogallo, Brasile e anche in molti stati dell’America latina.

Il papa sceglieva del tutto liberamente i vescovi solo nel suo Stato, in Belgio e Olanda, negli Stati Uniti d’America, in Gran Bretagna, Canada, Australia. In Germania l’elezione del vescovo avveniva nel capitolo della cattedrale.

Ancora nel conclave del 1903 l’imperatore Francesco Giuseppe poteva, col suo veto, impedire l’elezione del cardinale Rampolla che gli era invisibile. I voti confluirono sul cardinale Sarto, che, eletto papa col nome di Pio X, abolì quel diritto di interferenza delle grandi potenze cattoliche.

Stato e Chiesa venivano sempre più a costituire due entità ben distinte ed autonome l’una rispetto all’altra. Anche a seguito della caduta del regime monarchico, lo Stato veniva ad assumere una connotazione sempre più laica. Dal canto proprio una Chiesa separata dallo Stato si dimostrava, non fosse che per questo, assai più capace di organizzarsi nella maniera più autarchica. Se, poi, muovendo da questa sua piena autonomia, accedeva all’idea di stipulare un concordato, la prima facoltà che rivendicava era, appunto, di scegliersi i vescovi liberamente.

Quindi i vescovi erano designati dal papa in sempre più larga misura. Questo, però, non voleva affatto dire che essi fossero del tutto prони alla volontà papale. Per fare un solo esempio, nel corso della seconda guerra mondiale Pio XII dovette constatare amaramente quanto fosse arduo per lui di moderare il nazionalismo di popoli tra i più dichiaratamente cattolici e la stessa azione dei loro vescovi.

Esempi estremi: Slovacchia, col regime filonazista di monsignor Tiso e con la tolleranza eccessiva del clero nei riguardi dell’antisemitismo; Croazia, con la sua tolleranza circa lo sterminio degli ortodossi renitenti a farsi cattolici.

Si può dire, più in genere, che in quelle tragiche situazioni non tutte le chiese nazionali apparivano disposte a lasciarsi guidare dal papa in una politica cristiana di pace.

Facendo astrazione da questi esempi di un'autonomia certamente negativa, si può dire che la politica interna di Pio XII fu, in fin dei conti, quella di rafforzare sempre più l'accentramento dei poteri nelle mani della curia romana.

Questo pontefice finì per rendere difficile lo stesso accesso dei vescovi alla sua persona, sicché anche solo parlargli per rappresentare i problemi delle singole diocesi era divenuto cosa ardua. Le pratiche affluivano al tavolo del papa, ma non erano più nemmeno i capi dei dicasteri a portargliele di persona. Ne erano latori i due sostituti della segreteria di stato, organismo che era rimasto anch'esso senza il proprio cardinale titolare. Un tale comportamento, quali che ne fossero le motivazioni psicologiche, non poteva risolversi che in una grave umiliazione per l'episcopato e la stessa curia.

Giovanni XXIII inaugurò una prassi nuova decisamente opposta. Restituì ai vescovi, e agli stessi capi degli uffici curiali, la loro autarchia, responsabilizzando ciascuno nel posto dove si trovava a operare.

Così come egli si esprime in un discorso, il suo metodo poteva consistere nell'esortare, a volte, nel dare qualche suggerimento; e magari, se in pratica non era seguito, nel confortarsi "pensando che aveva sempre tenuto fede a questo programma di vita: lasciar fare, dar da fare, far fare".

Papa Giovanni accordò all'episcopato d'Italia una chiara autonomia nei confronti della Santa Sede; e un nuovo statuto conforme diede alla Conferenza Episcopale Italiana, cui affidò gli affari generali riguardanti la relativa organizzazione ecclesiastica.

Il più alto riconoscimento accordato da papa Giovanni alla dignità dell'episcopato è stato quello di convocarlo in un nuovo concilio ecumenico. Mentre il Vaticano I aveva esaltato al massimo l'autorità del pontefice, il Vaticano II chiarì bene che questa non distruggeva affatto l'autonomia dei vescovi. Affermare opportunamente, nel secondo concilio, l'autorità dei vescovi significava completare l'opera del primo.

Il Vaticano II elaborò una dottrina che afferma chiaramente la collegialità dell'episcopato e insieme, con grande equilibrio, ridimensiona ogni pretesa sia di fare del papa un mero esecutore della volontà del collegio episcopale, sia di concepire il suo potere al di sopra di questo e libero da ogni limite e vincolo.

Il Vaticano II stabilì che l'episcopato cattolico di tutto il mondo avesse la propria rappresentanza nel Sinodo dei Vescovi: organismo cui poi Paolo VI diede vita "per perpetuare i benefici del Concilio", come scrisse egli stesso nel documento costitutivo.

Eletto dai confratelli nella misura dell'ottanta per cento, il Sinodo ha sessioni distanziate nel tempo, nel cui corso studia problemi di carattere generale. C'è da augurarsi che non rimanga mero seminario di studio, ma, prima o poi, si trasformi in organo deliberativo operante senza soluzioni di continuità.

Alla data dell'apertura del Concilio esistevano già nel mondo 47 conferenze episcopali nazionali. Oggi il loro numero risulta più che raddoppiato, senza contare le conferenze regionali che corrispondono a singoli continenti o gruppi di nazioni affini. È in questi organi che la collegialità si collauda in una sempre più intensa e feconda collaborazione.

Nel valorizzare le conferenze episcopali, Paolo VI fece di quella italiana un centro ancor più autonomo. La conferenza italiana segue, nondimeno, abbastanza fedelmente le direttive generali del Vaticano, mentre altri episcopati nazionali appaiono meno disponibili, soprattutto in certe occasioni, come la pubblicazione dell'enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI (1968), che in varie nazioni fu male accolta con vivi dissensi.

Ora la curia romana, che ogni cosa vuol mantenere sotto controllo, può temere che le conferenze episcopali divengano troppo autonome e finiscano per svolgere magisteri in contrasto tra loro e con quello del concilio ecumenico e del papa.

Ed è certo questa ansietà che deve indurre la Congregazione della Dottrina della Fede (ex, ma non del tutto, Sant'Ufficio) a reinterpretare nella maniera più restrittiva il magistero delle conferenze episcopali, per quanto esso si riallacci alla tradizione antica e venerata dei concili provinciali, fungenti fin dall'inizio della storia della Chiesa.

Osserva Jacques Loew: “Il Vaticano II ha ricollocato in piena luce la grandezza e il ruolo del vescovo nella Chiesa. Il preambolo del decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi ricorda che essi, uniti al papa, sono per la loro diocesi *e per la Chiesa universale*, ‘dei veri e autentici maestri della fede, pontefici e pastori’ ”.

E aggiunge, opportunamente, il medesimo autore: “Una presa di coscienza simile comporta l'applicazione del principio di sussidiarietà, secondo il quale il gradino più elevato non deve invadere i gradini inferiori, ma che vuole anche che i gradini inferiori debbano apprendere – e sono necessari lucidità e coraggio – ad assumersi le loro responsabilità. Una nuova linfa, delle coesioni forti ed elastiche devono entrare nella pratica della Chiesa a tutti i livelli” (J. L., “La Chiesa del Vaticano II”, in *Autobiografia della Chiesa*, di aa. vv., a cura di M. Meslin e J. Loew, tr. it., Sansoni, Firenze 1981, pp. 663-664).

Quanto sopra vale, più che altro, sul piano dei principi; poiché di fatto il riconoscimento delle autonomie dei vescovi è contrastato non poco.

Se Giovanni XXIII responsabilizzò i suoi confratelli e collaboratori e lasciò fare, Paolo VI, da profondo conoscitore dei meccanismi curiali ed ecclesiastici, riprese in mano il controllo della Chiesa in ampia misura. Nondimeno nell'ultimo decennio del suo pontificato Paolo VI fu contestato da varie parti, e questo non poté significare che indebolimento della sua autorità.

Con Giovanni Paolo II il papato si è ristabilito in tutto il suo prestigio, e il governo attuale della Chiesa è di nuovo in una fase di centralizzazione. In questo fenomeno ci sono aspetti criticabili.

Il cardinale Franz König, arcivescovo emerito di Vienna, scrivendo nel 1999 a 35 anni di distanza dal concilio, si esprimeva senza mezzi termini in queste parole: “In realtà... *de facto* e non *de iure*, intenzionalmente o non intenzionalmente, le autorità della Curia che lavorano insieme al Papa si sono appropriate dei compiti del collegio episcopale. Sono loro che svolgono quasi tutti quei compiti”. Egli si riferiva, tra l'altro, alla nomina dei vescovi senza una partecipazione adeguata dei vescovi della zona (J. R. Quinn, *Per una riforma del Papato*, Queriniana, Brescia 2000, p. 190).

L'arcivescovo americano John R. Quinn nota forme di interferenze curiali pure in questioni assai spicciole, che andrebbero senza dubbio lasciate alla periferia. E, a proposito delle direttive che sulle chiese locali piovono dalla Sacra Congregazione della Dottrina della Fede, Quinn commenta: “L'episcopato non è semplicemente un corpo secondario che deve essere modellato e formato da parte della Curia, perché faccia su un determinato punto di vista, soprattutto in questioni aperte alla libera opinione nella Chiesa. Nessuno nega che la Curia abbia un'autorità delegata. Ma è tutt'altra cosa, quando la Curia si attribuisce il ruolo di autorità al disopra dell'episcopato per modellarne il pensiero in materie aperte al legittimo dibattito nella Chiesa” (op. cit., p. 204).

Quanto al “principio di sussidiarietà”, che il Vaticano II applica alla Chiesa con tanta chiarezza sul piano dei principi, non si sa quanto, di fatto, sia realmente messo in pratica.

Anzitutto, che cos'è? Ne trattò la prima volta Pio XI in questi termini: “Come è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria

per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo, insieme, un grave danno ed uno sconvolgimento del retto ordine della società; perché l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare *in maniera suppletiva* le membra del corpo sociale, non già di distruggerle o assorbirle” (enciclica *Quadragesimo anno* del 1931, n. 80).

Quel papa si riferiva alla società civile, ed è alla medesima società civile che si richiamano i suoi successori e lo stesso Vaticano II nello sviluppare il medesimo principio in altri documenti. Non c'è, però, chi non veda come il principio di sussidiarietà possa e debba applicarsi anche, e soprattutto, alla società ecclesiale, per motivazioni analoghe più valide ancora.

Ma è, poi, reso operante in effetti? In concreto esso è violato ogni volta che un superiore ecclesiastico assorba funzioni esercitate da un altro di minor grado, svuotandone l'autorità, ledendone la dignità. Si tratta, invero, di una tendenza ancora abbastanza in atto, non solo, ma in chiara ripresa, soprattutto nei rapporti tra Curia romana ed episcopato.

Se Dio vuole che la collegialità dei vescovi sia attuata fino in fondo, l'idea avrà piena attuazione, prima o poi, ma è certo che dovrà superare le più tenaci resistenze da parte della curia.

Prima del Vaticano II il potere di governare la propria diocesi era inteso come conferito ai vescovi dal papa. Oggi, a seguito di quel concilio, all'ecclesiologia della “giurisdizione” sta subentrando – pur faticosamente, bisogna purtroppo aggiungere – una nuova ecclesiologia profondamente diversa, quella della “comunione”.

Qui un vescovo è concepito non più isolato, ma membro di un collegio, per l'effetto stesso dell'ordinazione episcopale. La missione di insegnare e governare può essere assolta solo insieme al capo del collegio e agli altri suoi membri.

Come sottolinea Giovanni Paolo II, “quando la Chiesa cattolica afferma che la funzione del vescovo di Roma risponde alla volontà di Cristo, essa non separa questa funzione dalla missione affidata all'insieme dei vescovi, anch'essi ‘vicari e delegati di Cristo’ ” [come vuole la costituzione dogmatica *Lumen gentium* del Vaticano II al n. 27]. Il vescovo di Roma appartiene al loro ‘collegio’ ed essi sono i suoi fratelli nel ministero”. Così papa Wojtyła si esprime nell'enciclica *Ut unum sint* del 1995, n. 95.

Sono queste, per i vescovi, conquiste cui non dovranno più rinunciare, per lo stesso bene della Chiesa. Nemmeno potranno negare alcunché di corrispondente ai pastori vicari, cioè ai parroci. Né alle “pecorelle” a questi affidate.

Di quanto si è premesso e svolto, dovranno i vescovi trarre tutte le conseguenze. Anziché prestarsi a venire catapultati quali stranieri intrusi su diocesi indifferenti dall'alto di decisioni curiali incontrollate, essi rivendicheranno il diritto di essere eletti soprattutto dal clero e dai fedeli. Esigeranno, infine, una conveniente partecipazione al governo della Chiesa universale.

14. Una giusta autonomia va riconosciuta anche ai laici costituenti la quasi totalità del popolo di Dio destinati a crescere tutti insieme nel Cristo fino a raggiungere la sua divina statura

Nei termini – invero un po' tristi – di una pura analisi sociologica dei rapporti di forze, si potrebbe rilevare che il vescovo è realmente autonomo dalla Curia Romana nella misura in cui può fare affidamento sul proprio laicato. Altrettanto può dirsi del parroco, il quale fonda la propria autonomia sul sostegno dei parrocchiani. Quando la

solidarietà laicale faccia difetto, i parroci rischiano di divenire gli ufficiali subalterni dei vescovi, così come questi rischiano di trasformarsi in prefetti del papa.

Ora il laicato, almeno nei suoi elementi più sensibili, aspira anch'esso ad una autonomia propria. Non si accontenta di spalleggiare il vescovo perché, ad esempio, il locale seminario non sia abolito a favore di un seminario regionale meglio attrezzato e fornito di migliori docenti.

La gran massa dei laici si fa sentire soprattutto quando si vuole abolire la diocesi e privare la città della sua vecchia curia vescovile. È il momento in cui la gelosia di campanile mobilita in un fraterno abbraccio clericali e anticlericali, consiglieri comunali socialisti e sindaco massone, l'avvocato mazziniano, il medico ateo e il farmacista libero pensatore e giù di lì fino al socio più materialista e *bon vivant* del circolo delle bocce e allo spazzino beone.

È chiaro che, a questo livello, tutti costoro non agiscono più tanto come laici cristiani, quanto piuttosto come cittadini. Agiscono quali componenti di una società civile, che ha ormai preso le sue brave distanze dalla Chiesa, cui nondimeno la presenza di una cattedrale, di una curia, di un seminario continua ad apportare lustro.

A questo punto giova concentrare l'analisi più all'interno della Chiesa: all'interno di quel che la Chiesa veramente è in termini religiosi. Ci si può chiedere, anzitutto: chi sono, propriamente, i laici cristiani?

Etimologicamente, "laici" viene dal greco *laos*, che vuol dire "popolo". È la massa del "popolo di Dio", del quale il clero, o *kléros*, è "la parte". Il clero è una "parte" qualificata, senza dubbio, dotata di particolari carismi. Gli è affidato un compito speciale: quello che si dice un ministero, cioè un servizio. Il suo ruolo è importante, mai però fine a sé, pur sempre in funzione di quel tutto, che è il popolo.

E i "cristiani" come definirli? Formalmente si può dire che tali sono tutti quelli che hanno ricevuto il battesimo.

La teologia cattolica riconosce la qualità di cristiani anche a coloro che hanno ricevuto il battesimo nelle chiese non cattoliche. Se si convertono al cattolicesimo, non hanno alcun bisogno d'essere battezzati, poiché lo sono già.

La teologia cattolica ammette, poi, che in date circostanze può bastare un semplice battesimo di desiderio.

Il teologo gesuita Karl Rahner parla di "cristiani anonimi". Essi non hanno ancora preso coscienza delle verità cristiane, non hanno ancora maturato una fede cristiana, ma già opera nel loro intimo realmente quella grazia di Dio che si esprime attraverso il suo Cristo.

Vorrei, qui, proporre una definizione dei "cristiani" più in termini di esperienza interiore. Si dice che il cristianesimo è la stessa persona di Gesù Cristo Uomo-Dio. Se è così, può definirsi "cristiano" ciascun uomo, o donna, che viva con la persona del Cristo un particolare rapporto.

E questo rapporto qual è? Penso si possa esprimere con le parole stesse della parabola della vite e dei tralci: "Io sono la vite vera", dice Gesù, "e il Padre mio è il vignaiolo... Come il tralcio da sé non può portare frutto se non rimane nella vite, così nemmeno voi se non rimanete in me. Io sono la vite e voi i tralci: chi rimane in me, e io in lui, questi porta molto frutto, perché senza di me non potete far nulla... (Gv. 15, 1-11).

In questo stesso brano della vite e dei tralci si trova una frase molto espressiva: "Rimanete in me ed io in voi" (v. 4). E "rimanete in me" che vuol dire, in termini più concreti? Come è detto subito appresso (v. 9), vuol dire "rimanete nel mio amore".

I versetti intorno ne danno un'idea più chiara e viva: "Come il Padre ha amato me, anch'io ho amato voi: rimanete nel mio amore. Se osserverete i miei comandamenti, resterete nel mio amore; come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango

nel suo amore. Queste cose vi ho dette perché la mia gioia sia in voi, e la vostra gioia sia piena” (vv. 9-11).

Tra Gesù e il suo autentico discepolo si dà un intenso rapporto d’amore. Il cristiano è un innamorato di Gesù Cristo. Tutto di Gesù gli è caro: la sua immagine vera, che pare “fotografata” nella Sindone, con tutti i segni della Passione; le narrazioni dei Vangeli, come sono riportate nella stessa più varia iconografia; i luoghi di Terrasanta, dove il pellegrino devoto ama ritornare.

L’innamorato di Gesù ne ricerca l’immagine anche in ciascuno dei suoi santi, in ciascun cristiano, in ciascun uomo specie sofferente; ne ricerca la presenza e il contatto vivo nell’eucaristia e nelle chiese dove si celebra. Tutto gli parla di Gesù, tutto concorre ad approfondire la sua intelligenza di Gesù e a stringere la sua comunione con lui.

Questo rapporto di amore che intercorre tra Gesù e il suo autentico discepolo è, nella sostanza ideale, il medesimo rapporto d’amore che lega Gesù al Padre.

Ed è così che dovranno amarsi tra loro i discepoli di Gesù: “Questo è il comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io ho amato voi” (ibid., v. 12).

Quale sia la forza dell’amore di Gesù è provato dal fatto che egli ha dato per noi la sua stessa vita: “Nessuno ha un amore più grande di chi dà la propria vita per i suoi amici” (v. 13).

Nel dare la sua vita per noi, Gesù ci manifesta il suo amore al grado più alto, non solo, ma ci è di sprone e di esempio: indica pure a noi la qualità dell’amore che deve legarci. Non una fiacca simpatia, una solidarietà formale, ma un amore forte, generoso, senza limiti e senza risparmio.

Ecco: l’amore di Gesù per noi, il dono totale che egli fa a noi di sé ci promuove, da suoi servi, a suoi amici: “Voi siete miei amici, se farete quello che vi comando. Non vi chiamo più servi, poiché il servo non sa che cosa fa il suo padrone. Vi ho, invece, chiamato amici, poiché tutto quello che ho sentito dal Padre mio, l’ho manifestato a voi” (vv. 14-15).

“Voi siete miei amici, se farete quello che vi comando” e “Se osserverete i miei comandamenti, resterete nel mio amore” sono due espressioni che un’interpretazione superficiale potrebbe intendere. più banalmente, così: “Io sono il Signore, faccio quello che voglio, e impartisco a voi dei comandamenti quali che siano secondo il mio libito. Ora vi metto alla prova, per vedere se e quanto voi siate disposti a rispettarli e a obbedirmi. Se supererete la prova, io vi darò un premio: la promozione a miei amici, col trattamento migliore che ne consegue”.

Questo mi parrebbe il contegno più di un despota, sia pure benevolo, che non di un vero amico, che agli amici voglia giovare; o di un maestro, che dei discepoli voglia il progresso; di un medico, che voglia guarire i pazienti; di una mamma o di un papà, che del figlio, o figlia, desidera solo che cresca bene.

Si obbedisce al medico, seguendone le prescrizioni. Il medico desidera, sì, di essere obbedito: non però di un’obbedienza fine a sé, di cui non saprebbe che farsene: lo scopo è il recupero della salute. In maniera analoga, nel caso del genitore, del soccorritore, dell’insegnante, i “comandamenti” sono sempre dati per il bene della persona in cura.

E il bene del cristiano qual è? È che, unito al Cristo, cresca fino a lui, direbbe l’apostolo Paolo. Tutti i cristiani uniti a Gesù costituiscono il suo corpo mistico: ne sono le membra, ciascun membro con una propria diversa funzione (1 Cor., c. 12). Nel suo attenersi strettamente al capo, che è il Cristo, ciascun membro ne riceve nutrimento e coesione, compiendo la crescita propria (Col. 2, 19). E così l’intera costruzione cresce come tempio santo nel Signore (Ef. 2, 21) fino a raggiungere la medesima statura di lui (Ef. 4, 11-16), fino a che ciascuno sia, nel Cristo, reso partecipe della pienezza della divinità (Col. 2, 9) e riempito in tutta la pienezza di Dio (Ef. 3, 14-19).

È così che verrà a tradursi in atto quel che Gesù chiede al Padre al termine dell'ultima cena: "Non prego per questi soltanto [cioè per i soli apostoli presenti], ma anche per coloro che crederanno in me per mezzo della loro parola, affinché tutti siano una cosa sola come tu, Padre, sei in me ed io in te, affinché siano anch'essi una cosa sola in noi... E io ho dato loro la gloria che tu mi hai dato, affinché essi siano una cosa sola come noi siamo uno: io in loro e tu in me, affinché siano perfetti nell'unità, e il mondo riconosca che tu... li hai amati come hai amato me" (Gv. 17, 20-23).

Questo "affinché siano uno", *ut unum sint* nella versione latina del vangelo di Giovanni, è divenuto la divisa del movimento cattolico per l'unità dei cristiani. Qui si prega e si opera perché tra tutti i cristiani si annodi una comunione più stretta, fino al ristabilimento dell'unità ecclesiale: non più separazioni, ma una sola Chiesa.

Ora, però, quest'unica Chiesa già esisteva intorno a Gesù, e poi intorno agli apostoli che egli ha lasciato sulla terra, sempre assistendoli invisibilmente. A me pare che, in quella preghiera, Gesù invochi dal Padre che si possa realizzare, tra i discepoli, l'unità in un senso incomparabilmente più forte.

Potremmo parafrasare queste parole di Gesù come segue: "Tu, Padre, li ami come ami me. Da me hanno ricevuto la stessa gloria mia, che tu, Padre, hai dato a me. Siano, perciò, anch'essi una cosa sola così come tu, Padre, ed io siamo uno. Al pari di noi due, siano anch'essi perfetti nell'unità".

È quell'unità perfetta che i cristiani potranno conseguire, tra loro e col Signore, nel momento stesso in cui compieranno, in lui, la loro crescita. A quel traguardo, avendo raggiunto la medesima statura del Signore Gesù, i cristiani saranno uniti a lui, e di lui partecipi, in maniera strettamente analoga a come Gesù è unito al Padre e partecipe della sua natura divina.

Questi divini concetti vanno approfonditi in tutto il loro significato, vanno intesi in tutta la loro forza e pregnanza. È così che noi potremo farci consapevoli al vivo di tutta la nostra dignità di laici cristiani.

Il cristiano è *alter Christus*: è un altro e nuovo Cristo che prende forma. Tutto quel che si attua nel Divino Maestro è presente, in germe, in ciascun discepolo, che nel Cristo è destinato a crescere. In questo senso, la stessa teologia cattolica afferma che ciascun cristiano è sacerdote, profeta e re, in quanto partecipe del sacerdozio, della profezia e della regalità di Nostro Signore.

La chiara presa di coscienza di tutto questo non deve ingenerare, in noi, presunzione. Noi laici cristiani siamo, forse, ancora ai primi passi. E si sa bene: i tempi di Dio sono lunghi. E sono ancor più allungati dall'inerzia degli uomini, dalla loro ottusità circa il bene vero, dalla loro attivissima stupidità. Malgrado tutto, però, la fede non ci deve mai abbandonare e lo sguardo va pur sempre mantenuto fermo alla meta ultima.

**15. Ci si può chiedere come mai
il senso di una tale dignità
sia venuto meno in così grande misura
nella massa dei laici cristiani
di quest'epoca moderna**

Come si spiega che i laici abbiano, in così grande maggioranza, abdicato a questo ruolo? Le cause storiche sono ben complesse. Nell'insieme direi che i laici hanno perso interesse a prendere parte a una vita ecclesiale integralmente comunitaria. Così, per quel tanto che gli è rimasto di vita religiosa, ciascuno si è rinserrato nel suo "particolare": nei problemi della vita spirituale propria, individualisticamente intesa, e della propria salvezza personale.

Sarei tentato di dire, a questo punto: è una vera fortuna, è stato ed è una vera provvidenza che il clero si sia assunto in proprio tutti gli oneri. La Chiesa avrebbe potuto perdere anche del tutto il senso della propria identità più profonda, se a questo sacro fuoco che minacciava di estinguersi non avessero vigilato i religiosi e le suore, i preti, i vescovi, soprattutto i santi.

Nel medioevo la Chiesa costituiva con la società civile un tutt'uno: quella che è stata chiamata la *Sancta Respublica Christiana*. Nel corso dell'età moderna la società civile si è sviluppata in maniera autonoma. I laici si sono identificati nella società civile, rimanendo in rapporto con la Chiesa solo per quanto atteneva a certe celebrazioni. C'è chi va in chiesa ogni domenica, c'è chi vi fa capolino solo in occasione di matrimoni, funerali, prime comunioni e cresime.

È quanto si può dire in genere. Ora, però, c'è un numero più limitato di laici, che della chiesa fanno il luogo di una frequenza assai maggiore, a volte quotidiana. Ci vanno a messa magari anche ogni giorno, prendono parte all'azione cattolica, a opere sociali, a iniziative di cultura, a sodalizi e movimenti.

Come si spiega che tutti questi laici, pur impegnati nella Chiesa, rimangono estraniati dalle sue decisioni collettive? Penso che una spiegazione più globale del fenomeno la si possa formulare nei termini generalissimi di una – per così dire – legge fisica: la natura aborre dal vuoto. Dove qualcuno lascia uno spazio vuoto, qualcun altro lo riempie.

Ed è, secondo me, provvidenziale – ripeto – che lo spazio lasciato vuoto dal laicato sia stato riempito dal clero piuttosto che da altre entità meno qualificate, meno desiderabili.

Quanti laici si impegnano seriamente nell'approfondire le tematiche della fede cristiana?

Ci tocca di vivere in un'epoca di secolarizzazione, di eclissi del sacro, di allontanamento dai valori della tradizione religiosa, di aridità spirituale. E di appiattimento anche in senso umano, nel nostro divenire sempre più “uomini a una dimensione” di marcusiana memoria. Tutto concorre a distrarci da quella che dovrebbe essere una piena presa di coscienza del nostro ruolo di cristiani autentici e vivi.

Quel discepolo che dovrebbe crescere sta attraversando una crisi di crescita delle più gravi. Ma ciò non toglie che egli sia, comunque, destinato a crescere. Tutto il popolo di Dio deve aspirare a livelli sempre più alti, e il clero deve favorire questa elevazione. Altrimenti viene meno alla propria funzione. È quel che precisamente fa in ogni suo tentativo di mantenere, a tutti i costi, il laicato in uno stato di soggezione e di sudditanza.

Il volto della Chiesa, manuale per i laici edito in Vaticano nel 1944, in epoca decisamente preconciliare, definisce i laici come dei “fedeli” e dei “credenti” al pari dei chierici, ma, a differenza di questi, come dei “sudditi”. E aggiunge: “Come sudditi i laici non debbono né *guidare*, né *giudicare*, né *comandare*, ma *essere guidati ed obbedire* in tutto ciò che concerne il regno di Dio e l'eterna salute” (p. 371).

Poche definizioni potrebbero essere più deprimenti, in modo particolare per uomini d'oggi. Il nostro tempo certo non brilla per un profondo senso del sacro, ma ha pur vivissimo il senso della dignità dell'uomo, dei suoi diritti e del suo diritto-dovere di partecipare alle decisioni della vita collettiva.

Il concetto di suddito ha preso forma in epoche, in situazioni politico-sociali in cui vige la netta distinzione degli uomini in *honestiores* e *humiliores*, in signori e soggetti.

La distinzione che l'apostolo Paolo formula tra i vari carismi e vocazioni dei fedeli pare assai più articolata: “... Voi siete il corpo di Cristo e, ciascuno per la sua parte, sue membra. E Iddio pose taluni nella Chiesa: in primo luogo gli apostoli, in secondo luogo

i profeti, in terzo luogo i maestri, poi il dono dei miracoli, poi il dono di guarire, di assistere, di governare, di parlare in diverse lingue” (1 Cor. 12, 27-28).

È vero che i laici-sudditi son chiamati dai chierici a “collaborare” all’apostolato, ma – aggiunge subito il detto manuale – “in dipendenza” (*Il volto della Chiesa*, p. 373).

In quale misura partecipano alle decisioni comuni della – così chiamata – “azione cattolica”? Certo possono dare consigli e indicazioni, ma decisioni e nomine scendono dall’alto.

È vero che, poi, ci sono gruppi autonomi di netto carattere laico, che si autogestiscono in maniera analoga a quella degli ordini religiosi, eleggendo i loro responsabili. C’è tuttavia pur sempre una tendenza a porre il tutto, il più possibile, sotto la tutela dei parroci, dei vescovi, della curia romana.

La sollecitudine pastorale si fa troppo spesso occhiuta e diffidente. Nella migliore delle ipotesi, quando non è ispirata da gelosia di potere, può rassomigliare alla preoccupazione di una buona mamma, la quale non vuole che il figlio, uscendo di casa non accompagnato, si faccia male o corra pericoli.

Ciò può essere giustificato quando il figlio sia ancora piccolo, ma non più quando si faccia adulto. Ecco, allora, un quesito più che pertinente: dopo secoli di educazione cristiana, il laicato è divenuto adulto? La risposta più probabile e onesta pare essere, tutto considerato, quella negativa.

È riscontrabile, nella gente, una crescita civica nel senso liberale, democratico, solidaristico. Una tale maturazione offre al regime democratico un fondamento via via più solido. Ora, però, si potrebbe mai parlare di un’analoga crescita nella fede cristiana in certe sue più essenziali dimensioni di esperienza religiosa, metafisica, mistica nel senso più stretto?

Cerchiamo di esprimere l’idea in maniera più chiara e spicciola: se le direttive generali della Chiesa si dovessero decidere, come quelle dello Stato, col voto di tutti i componenti, col suffragio universale, che ne sarebbe della Chiesa stessa? Forse accentuerebbe il suo carattere di grande associazione filantropica; ma non finirebbe col perdere proprio il senso mistico di quello che ho cercato più sopra di riassumere con le parole del vangelo di Giovanni e delle epistole di Paolo?

È segno che, almeno nella Chiesa cattolica, il laicato non si è fatto ancora adulto. Come andrebbe, allora, giudicata l’opera educatrice del clero? Pur tenendo conto di tutte le difficoltà che ha dovuto affrontare, si può veramente dire che il clero si sia dimostrato all’altezza? Compito dell’educatore è di mantenere il proprio alunno bambino, o non è, piuttosto, di farlo crescere? Se questo, in definitiva, è rimasto all’infanzia o poco più, non vuol dire che l’opera dell’educatore è sostanzialmente fallita?

C’è un’infanzia promettente e c’è un infantilismo involutivo. E pare che sia questa la condizione mentale del laico medio, la sua maniera di considerare la stessa Chiesa.

Questa viene fin troppo spesso identificata col clero, come se il popolo ne fosse un’appendice trascurabile, una sorta di clientela. Si dice “La Chiesa afferma questo, vuole quest’altro”, e via dicendo, considerando tali pronunciamenti come caduti dall’alto da un potere trascendente e lontano.

Già il maggior numero dei cittadini sente lo Stato, e lo stesso Comune, come un’entità estranea. Tanto più apparirà estranea un’autorità che ai “sudditi” – non ancora promossi a “cittadini” – ingiunga solo di obbedire, mai di partecipare alle decisioni pur minime.

Ecco, allora, che il “suddito” della Chiesa finisce per sentirsene mero “cliente”. La “ditta” Chiesa offre dei servizi, senza dubbio ricercati, che poi si risolvono, se non sempre in feste, pur sempre in eventi sociali: battesimi, prime comunioni, cresime, matrimoni, funerali. Il suddito-cliente prende contatto col parroco come col titolare di

un'azienda, paga un tanto e ottiene in cambio la celebrazione al giorno ed ora convenuti tenendo conto delle altre richieste.

Un parroco, specie oggi, è difficile che possa rifiutare un servizio funebre o subordinarlo a condizioni. Ma può subordinare a condizioni l'amministrazione di sacramenti o la benedizione degli sposi. È un sacramento, è un matrimonio cristiano, è un atto sacro e impegnativo: siamo seri!

Così i candidati accettano di seguire, o di far seguire ai figli, un corso di preparazione. Può essere che, all'inizio, il candidato borbotti un poco – o non poco. Poi, per non venir meno a una tradizione – includente banchetto, confetti, fotografie e film, con l'esibizione di altri *status symbols* – finirà per accollarsi il corso, cui, spera il parroco, dovrebbe seguire una maggiore frequentazione della chiesa.

Ci sono esigenze sociali, ma anche spirituali. Si vuole aiutare qualche anima dell'aldilà, quindi si fanno celebrare messe aiutando qualche prete in termini economici, secondo un tariffario invero modesto. Si hanno problemi spirituali, per cui, al di là della messa domenicale e della confessione e comunione annua, ci si vuole accostare ai sacramenti più di frequente e si vogliono praticare altre devozioni: ecco allora che la parrocchia, o altre istituzioni ecclesiali, provvedono in merito.

L'analisi spietata e pur accorata di un grande studioso del cristianesimo (ad un tempo cristiano e sacerdote di profonda sensibilità) concludeva col definire la Chiesa Cattolica, almeno nella sua condizione preconciliare di qualche decennio fa, una “immensa compagnia di assicurazione sui rischi dell'oltre tomba” operante attraverso “un perfetto armamentario per assicurare ai suoi fedeli il tranquillo passaggio nel mondo, in vista del raggiungimento della beatitudine infinita” (E. Buonaiuti, *La Chiesa Romana*, Milano 1932, p. 29).

Viene, qui, ribadito il rapporto clientelare preti-laici: quelli ridotti a operatori di una vasta azienda multinazionale prestatrice di servizi spirituali, questi ridotti a clienti, che tali servizi commissionano.

Non è punto detto che il cliente non influenzi la “politica” e la stessa “filosofia” – come oggi si ama dire – della propria ditta fornitrice. Guai alla ditta che non agisse in maniera da soddisfare una certa “domanda” di beni e servizi: si voterebbe a fallimento sicuro. La gente ha attese, che la Chiesa è chiamata a soddisfare. Ciò non vuol dire affatto che la gente, il popolo, i laici non siano, e non debbano fondatamente sentirsi, più che emarginati, più che estraniati. È così che essi, nel loro stesso linguaggio quotidiano, finiscono per identificare la Chiesa col clero.

Onestamente non si può dire che il clero faccia del suo meglio per fugare un'impressione del genere.

Mi recai una volta in una città sede arcivescovile a tenere una conferenza nel locale seminario. Lì giunto, mi recai ad ossequiare l'arcivescovo, il quale celebrava in quei giorni il proprio mezzo secolo di sacerdozio.

Mi invitò al pranzo, che proprio in quel seminario si teneva in suo onore. In un'atmosfera conviviale decisamente allegra, il refettorio era affollato di preti di tutte le specie, monsignori, canonici, pretoni pretini frati fratini e fratoni, a dire il vero tutti molto simpatici. Laici presenti numero due: l'autista dell'arcivescovo ed io, conferenziere di passaggio.

E i presidenti dei vari rami dell'azione cattolica...? e altri “collaboratori nell'apostolato” di qualche spicco...? Alla messa in cattedrale c'erano tutti, ma proprio nessuno a quel classico pranzo che in ogni famiglia che si rispetti suggella qualsiasi festeggiamento in onore di un suo membro, massime del *paterfamilias*.

Penso che nessuno, in curia, abbia deliberatamente escluso di invitare i maggiorenni laici a quel banchetto. Solo che nessuno ci aveva pensato: son cose che non vengono neppure in mente.

In una vecchia parrocchia romana che non nomino ebbi occasione, una volta, di assistere a una conferenza. Si passò infine al dibattito, cui intervenni anch'io, con tutto il garbo di cui sono capace soprattutto quando gli argomenti da trattare sono di natura più delicata. Mi si offrì l'opportunità di osservare – molto inopportuno, come si vedrà subito – che nella maniera comune di ragionare e di esprimersi dei cattolici una parrocchia è qualificata in misura per me eccessiva dalla persona del parroco che la regge: “È una buona parrocchia, c'è don Giuseppe”, “Pure quell'altra funziona bene, c'è don Mario” e così via. Don Mario, don Giuseppe, don Agostino sono nominati dall'alto, scendono, planano sulla parrocchia assegnata, ne prendono possesso, vi dedicano tutte le energie, la foggiano, e quindi giustamente la gente dice: “Bella parrocchia, c'è don Tal dei Tali che è molto in gamba”. E gli altri...? Che fine hanno fatto i loro paolini “carismi”? (1 Cor. 12, 27-28)

Mi sfuggì un confronto. Si dice che i paragoni sono antipatici, e quello dovette suonare particolarmente sgradito. Il termine opposto del confronto era la Chiesa primitiva che era semplice Chiesa e nient'altro, e di nessun altro che non fosse Gesù Cristo. In quella Chiesa l'autorità scendeva, sì, dall'alto, ma le nomine venivano dal popolo. I primi due episodi relativi sono l'elezione dei sette diaconi e la selezione dei due candidati da sottoporre allo Spirito di Gesù invisibilmente presente, perché attraverso un'estrazione a sorte designasse il dodicesimo apostolo dopo la defezione di Giuda.

Un monsignore, funzionario di un'importante istituzione pontificia, che era presente, replicò che io ero un “franzoniano” (cioè, n. d. r., un seguace dell'ex abate di San Paolo fuori le Mura, prete all'epoca molto scomodo al Vaticano, che l'aveva destituito).

Io semplicemente risposi citando gli Atti degli Apostoli, testo sacro sempre valido ed esemplare, ai capitoli I (15-26) e VI (1-7). I due candidati ad apostolo vennero selezionati tra i “tanti” che erano stati insieme a Gesù dal suo battesimo alla sua ascensione al cielo; e i sette diaconi furono “eletti” dall'assemblea ecclesiale e solo in un momento successivo consacrati dagli apostoli mediante l'imposizione delle mani.

Quale ruolo vivo, attivo, creativo hanno più i laici cristiani nella Chiesa? I santi hanno indubbiamente questo ruolo. Quanto agli iscritti all'Azione Cattolica, proprio nulla impediva loro in modo assoluto di ritagliarsi un tale ruolo; ma questo dipende dalla creatività e dallo spirito di iniziativa di individui e gruppi.

Nondimeno, secondo l'idea ispiratrice dei vari organismi di Azione Cattolica, rimane chiarissimo che i loro membri sono chiamati a “collaborare”, sì, ma “in dipendenza”, come già si diceva.

In una condizione più ideale, creatività e iniziativa dei laici andrebbero assecondate da vescovi e parroci, che siano intesi non tanto a dominare i loro “sudditi” mantenendoli in uno stato di immaturità e di soggezione, quanto piuttosto a promuovere la crescita di questi fratelli che sono affidati alla loro guida perché ne siano educati alla libertà cristiana.

Gesù dice che la verità ci farà liberi, realmente liberi, e non estranei alla casa di Dio, come lo sarebbero degli schiavi, bensì amici del Cristo, suoi coeredi aggiungerà Paolo, e insieme a Gesù, per così dire, padroni di casa (Gv. 8, 31-36; Rom. 8, 12-17).

16. Bisogna che i laici riprendano chiara coscienza del ruolo attivo e creativo cui sono chiamati

Come diceva Yves Congar concludendo una pubblica lettura, “è chiaro che dove i soggetti sono personalmente attivi, l'autorità non può mantenere la forma dei secoli nei

quali essi non lo erano” (G. Zizola, *La riforma del papato*, Editori Riuniti, Roma 1998, p. 99).

Nel nostro tempo prendono forma i più diversi istituti e movimenti di origine e carattere laicali. Ciascuno di questi cerca, a suo modo, di dare forma più concreta a un impegno più attivo e responsabile dei laici nella Chiesa.

Può esserci di aiuto un riferimento a san Josemaría Escrivá de Balaguer, che nel 1928 ha fondato a Madrid l’Opus Dei. Il suo pensiero su questo tema viene così riassunto da Vittorio Messori: “Non vi sono, da una parte, i pochi ‘professionisti del Vangelo’ (preti, frati, suore, monaci e monache e anche qualche laico, ma ‘speciale’, magari ‘consacrato’); e, d’altra parte, la grandissima maggioranza di ‘dilettanti’ del cristianesimo, quelli del ‘campionato cadetto’: i ‘semplici’ laici, i fedeli ‘comuni’... Il vangelo, *tutto* il vangelo, è per *tutti*. Dunque, a tutti Dio chiede di farsi santi, cioè di vivere il vangelo nella sua interezza...”

Per sviluppare il concetto con le parole stesse di san Josemaría, “oltre che ‘santo’, ciascuno dev’essere ‘apostolo’. Cioè non tocca solo ai ‘missionari’, ai ‘predicatori’, a quegli speciali ‘professionisti della fede’ di cui vi dicevo, la proposta esplicita della speranza cristiana, l’annuncio ai fratelli e alle sorelle di quel vangelo che noi per primi dobbiamo sforzarci di vivere nella sua interezza. Dalla ricerca della santità (che è il presupposto indispensabile: non si può dare se non ciò che si ha) viene necessariamente, come un’esigenza spontanea, il bisogno di comunicare ad altri il segreto di quella gioia che sperimentate, se vi convincete sul serio che Dio è padre di tutti e che ciascuno di noi è amato e deve rispondere all’amore con l’amore” (V. Messori, *Opus Dei, Un’indagine*, Milano 1994, pp. 124-125).

Una piena partecipazione alla vita della Chiesa comporterebbe un ruolo attivo, creativo, non di semplici esecutori e cinghie di trasmissione di iniziative assunte esclusivamente dall’alto.

Si ricordino ancora le parole della prima ai Corinzi (12, 27-28): “...Voi siete il corpo di Cristo e, ciascuno per la sua parte, sue membra. E Iddio pose taluni nella Chiesa: in primo luogo gli apostoli, in secondo luogo i profeti, in terzo luogo i maestri, poi il dono dei miracoli, poi il dono di guarire, di assistere, di governare, di parlare in diverse lingue”.

Gli uomini investiti di questi vari carismi che si sono appena enumerati – non tutti identificabili con un clero nettamente distinto dal popolo – sono tutti “membri” decisamente attivi. La loro partecipazione alla vita della Chiesa è intensa e piena. Ciascuno di essi contribuisce chiaramente al modo d’essere della comunità, al suo modo d’essere chiesa.

A parte l’attenta lettura dei 999 pensieri di san Josemaría Escrivá intitolati *Cammino* ed il già menzionato rapporto di Vittorio Messori, confesso di non avere una particolare cultura sull’Opus Dei. In primo luogo me ne manca qualsiasi esperienza diretta. Comunque una valutazione dell’Opus Dei esula del tutto dal discorso che cerco, qui, di svolgere affidandomi in modo particolare alla benevola attenzione del mio lettore. Mi limito a dire che quelle poche letture mi hanno, qui, semplicemente dato un’idea: mi hanno offerto uno spunto, che può avere il suo significato.

Ecco: non pare che il fondatore dell’Opus Dei abbia mai contestato apertamente il clericalismo. È, tuttavia, certo che – malgrado la “voce dal sen fuggita” del pensiero n. 61: “I laici possono essere soltanto discepoli” – egli non ha voluto accordare alcuno spazio al clericalismo nella propria istituzione, che si professa laica. Di laici che – si spera – dopo avere tanto imparato, sappiano anch’essi agire da buoni e validi “maestri di morale” accanto ai loro sacerdoti. È una speranza ben confortata da un altro pensiero, il n. 920, che sembra ristabilire un po’ l’equilibrio: “*Ognuno* di voi deve fare in modo di essere *apostolo di apostoli*”.

L'Opus Dei costituisce una diocesi a sé, non limitata a un territorio, ma estesa in tutto il mondo, abbracciante i membri dell'istituzione. Il successore di san Josemaría, già suo "braccio destro", padre Álvaro del Portillo, è il primo ed attuale Prelato dell'Opus Dei. Il Prelato è stato prima designato con voto unanime dai rappresentanti di tutti i membri dell'Opera riuniti in congresso, poi nominato e consacrato vescovo dal papa Giovanni Paolo II.

Ed è lui che ogni anno si rivolge ad alcuni membri "numerari" (che son quelli che vivono in castità) e propone loro il sacerdozio. L'interpellato, se accetta, abbandona la professione civile – di medico, di avvocato, di ingegnere che sia – e partecipa ad un corso presso uno degli appositi centri di formazione dell'Opera. Infine il Prelato stesso ordina il nuovo prete.

A parte il fatto dell'indubbia autorità esercitata dal Prelato, capo dell'Opera con tali poteri da far quasi pensare al "papa nero" dei gesuiti, i preti come tali contano poco: paiono, anzi, non esistere nemmeno, quando non siano essenziali all'istituzione stessa, che si autodefinisce essenzialmente e totalmente laica.

Per dirla con le parole di un autore citato da Messori (p. 184), "il clero della Prelatura nasce da essa e si forma nel suo seno. L'Opus Dei, quindi, non sottrae alle diocesi né sacerdoti, né candidati al sacerdozio".

Tornando al nostro discorso, prescindiamo pure da questo così autorevole Prelato, che, designato dal Sacerdote stesso fondatore dell'Opera, per forza di cose è pur sempre una figura clericale. Immaginiamo una vasta associazione fondata e formata da tutti e soli laici, dotata di una struttura incomparabilmente più democratica, con membri maturi in senso spirituale e culturale e ben capaci di autogestirsi collettivamente. Possiamo stare abbastanza sicuri che una tale associazione, avendo necessità di preti, se li potrebbe eleggere in piena libertà e, insieme, con piena garanzia.

Un tale fenomeno avrebbe, certo, all'inizio, un'estensione minima; senza pregiudizio, però, di possibili incrementi e sviluppi, nella misura di una sempre maggiore maturazione del laicato.

Ho, qui, citato più a lungo una testimonianza sull'Opus Dei; ma potrei anche riferirmi ad altre esperienze comunitarie, che sono tuttora in corso e in pieno sviluppo. Ne riferisce Agostino Favale, professore emerito di storia ecclesiastica moderna e noto esperto e studioso di tutti questi fenomeni.

Egli rileva la vasta fioritura di "aggregazioni laicali" che è in atto a partire dagli anni settanta. E mi pare si riferisca proprio, in particolare, all'Azione Cattolica nel "richiamare alla memoria la crisi del vecchio modello dall'associazionismo cattolico che, per un certo deperimento dello spirito di iniziativa e un eccesso di istituzionalizzazione, aveva perso capacità di attrattiva e mordente" (A. F., *Comunità nuove nella chiesa*, Edizioni Messaggero, Padova 2003, p. 5).

Accanto a questo fattore più negativo, Favale ne richiama altri di segno più positivo. Eccone alcuni di particolare importanza: "La progressiva maturazione della coscienza ecclesiale del laicato e della sua corresponsabilità apostolica; l'urgenza di colmare il vuoto educativo ed evangelizzatore lasciato dalle istituzioni ecclesiastiche; [...] il bisogno di essere attori e protagonisti della propria vita e della propria storia, e non soggetti passivi di fronte a un processo di spersonalizzazione e massificazione che impoverisce e omologa" (ibid., pp. 5-6).

Trattando specialmente delle "comunità ecclesiali di base", lo stesso autore ricorda che queste "si battono a favore del recupero, della formazione e del rilancio dei laici cristiani". Favoriscono "la loro capacità di presenza nella chiesa come catechisti, animatori liturgici, operatori pastorali". In questa nuova prospettiva "la comunità parrocchiale" è "destinata a diventare tutta intera ministeriale". Così "il laicato cristiano deve assumere con una sempre più chiara consapevolezza il ruolo che gli spetta".

È quanto deve attuarsi nel rispetto del ruolo dei sacerdoti, dei diaconi e di quello delle diverse forme di vita consacrata. Tutti insieme, laici, ministri ordinati, religiosi, sono chiamati a “collaborare affinché la parrocchia si ponga nel territorio come ‘agente speciale’ della promozione integrale dell’uomo” (ibid., p. 30).

Anche in rapporto alla Comunità del Cammino Neocatecumenale, Favale ribadisce che “la missione della chiesa... non è demandata solamente ai ministri ordinati, ai religiosi, alle religiose o a persone che collaborano con l’apostolato gerarchico, ma è affidata a ogni fedele o a gruppi di fedeli in rapporto al dono di grazia ricevuto e nel rispetto del ruolo degli altri” (ibid., p. 41).

Anche dall’esperienza del Cammino provengono seminaristi che si preparano a diventare presbiteri non solo per le comunità neocatecumenali, ma per le diocesi dove sorgono i loro istituti e per le missioni.

Anche nelle “microcomunità” laiche ecclesiali intitolate “Kairòs” è in atto una presa di coscienza: esse “hanno maturato la convinzione che se in un passato non lontano si era parlato prima di ‘collaborazione’ del laicato all’apostolato del clero e poi della ‘partecipazione’ del medesimo alla missione della chiesa, oggi la terminologia da usare è quella di ‘corresponsabilità pastorale’ del laicato, insieme al clero, nella vita della stessa comunità ecclesiale, nel rispetto del ruolo che spetta a ciascuno”.

Ne deriva la necessità e l’urgenza di “formare laici che siano in grado di assumere la missione pastorale che loro compete nelle chiese particolari e nelle comunità locali anche attraverso l’esercizio di ministeri laicali riconosciuti o di fatto, senza tuttavia trascurare il servizio specifico di promozione umana che essi, alla luce del Vangelo, devono svolgere a favore della società civile a partire dai poveri” (ibid., p. 63).

Di origine laicale è altresì il Rinnovamento nello Spirito: il movimento, cioè, dei pentecostali cattolici. Pure qui i laici si affermano chiamati a esercitare particolari ministeri, “in forza della partecipazione al sacerdozio profetico e regale di Cristo ricevuto nel sacramento del battesimo, facendo così fruttificare i doni distribuiti dallo Spirito” (ibid. p. 95).

Costituitosi in “associazione privata di fedeli” il Rinnovamento nello Spirito d’Italia si è dato una struttura elettiva, dove il presbitero è semplice “consigliere”.

Comunità di base, neocatecumenali e pentecostali cattolici hanno sempre avuto bisogno di una particolare assistenza da parte del clero, che ha funzionato molto opportunamente da correttivo. Vescovi, preti, laici operano tutti attivamente. Quanto si realizza in concreto è, si può dire, la risultante equilibrata di un complesso poligono di forze, ciascuna a suo modo autonoma.

Nel movimento dei Focolari, gli uomini che hanno avuto una formazione di membri consacrati dell’Opera, ove maturino una vocazione al sacerdozio sono, sì, tenuti a completare la loro formazione secondo le norme ecclesiastiche, ma, ottengono dai vescovi la dispensa dall’obbligo di permanere in seminario.

Nella Fraternità di Comunione e Liberazione – nata in seno a quel noto movimento e costituitasi in associazione con uno statuto, approvati dal Consiglio vaticano per i Laici – i responsabili sono pure eletti e gli assistenti ecclesiastici diocesani scelti dai vescovi su una terna proposta dal presidente della Fraternità.

In seno a Comunione e Liberazione è nato un seminario, detto del “Paradiso”, che viene ad assumere una connotazione sempre più precisa. È inteso a formare preti diocesani con una forte coscienza missionaria, da impiegare in zone dove il cristianesimo era già fiorente nel passato ma si trova attualmente in grave crisi.

In stretta comunione col seminario ha preso forma, più recentemente, una “fraternità sacerdotale” intitolata a san Carlo Borromeo. Le due istituzioni riuniscono seminaristi e preti che intendono portare avanti un’azione missionaria nello spirito di Comunione e Liberazione.

Fondata da un sacerdote, don Luigi Giussani, CL è un movimento di laici, che si avvale dell'assistenza di sacerdoti e tende infine a formarsi sacerdoti propri tra uomini che già vivano secondo l'ispirazione peculiare del Movimento.

Un nuovo movimento particolarmente interessante e benemerito è la Comunità di Sant'Egidio, fondata da Andrea Riccardi. Prende il nome da un ex convento di suore in Trastevere, dove fissò la propria sede nel 1973. Nel suo primo decennio si concentrò, in Roma, nell'assistenza ad anziani, a senzatetto, a disabili, immigrati, zingari, ammalati di aids. A poco a poco si è estesa a numerose città italiane e ad altri paesi europei, africani, latinoamericani ed ha ampliato campo d'azione e tematiche. Ha, così, promosso iniziative molto concrete per lo sviluppo e la solidarietà tra i popoli, per la pace all'interno di nazioni e anche tra nazioni, per l'ecumenismo. Tutto questo riceve chiaro alimento nella preghiera.

Come si organizza la Comunità di Sant'Egidio? Essa si articola in tante comunità locali, ciascuna retta da un responsabile laico, i cui rappresentanti eleggono il presidente e il consiglio ogni quattro anni. Un assistente ecclesiastico è nominato dal Pontificio Consiglio per i Laici, che lo sceglie da una terna proposta dalla Comunità.

Si sono, così, passati in rassegna esempi non di sudditanza dei laici rispetto al clero, ma di influenzamento reciproco e intenso scambio, tra clero e laicato, per una collaborazione che si è rivelata invero sempre più feconda.

Non si può passare sotto silenzio il tentativo, oggi in atto, da parte dell'autorità ecclesiastica, di rilanciare l'Azione cattolica in Italia. È ancora troppo presto per un'analisi. Ci si può chiedere in quale misura i dirigenti saranno scelti liberamente dalla base. Prevedo che l'istanza di non lasciare l'intero campo alle associazioni libere di cui si son dati esempi, dovrà certamente indurre il clero a riconoscere ai propri collaboratori nell'apostolato un ruolo meno mortificante di sudditi e più di persone responsabili, capaci di autogestirsi in quell'autonomia che la loro dignità di partecipi al sacerdozio, alla profezia, alla regalità di Cristo giustamente esige.

Missione dei preti è di educare i loro laici; ma è bene che anche questi sappiano educare i loro preti. Invero ogni laicato ha i preti che si merita.

Per potere influire sui loro preti in maniera più positiva, i laici dovranno cominciare a cogliere bene l'insegnamento essenziale che i preti possono dar loro. Li ispiri il Signore a ben discernere quella che è la profonda vera sostanza del cristianesimo. Cerchino di ben assimilarla e farla fruttare.

Vorrei concludere questo capitolo con una esortazione, che ben possiamo rivolgere a noi stessi. Oltre a creare in noi spazi di silenzio interiore e di ascolto, oltre ad affinare la nostra sensibilità spirituale, diamoci da fare nel miglior modo. Interessiamoci, prendiamo a cuore, studiamo, facciamo lavorare anche il cervello (che, per svilupparsi, vuole anch'esso la sua opportuna ginnastica), formiamoci e informiamoci. D'ogni cosa maturiamo una migliore presa di coscienza. In primo luogo, facciamoci più santi.

Un laico cristiano più santo, più colto, più preparato anche nella dottrina della fede riscuoterà sempre meglio la fiducia dello stesso clero, sarà meglio ascoltato: quindi avrà – è il vero caso di dire – anche molta più “voce in capitolo”.

**17. Dell'infallibilità proclamata nel 1870
il papato ha fatto un uso davvero esiguo
preferendo proporre il proprio insegnamento
in uno stile assai meno "dogmatico"
di colloquio con i fedeli e con tutti gli umani**

Pio IX, e insieme a lui i successori, cui erano stati riconosciuti poteri così ampi, furono, in realtà, molto prudenti nel farne uso.

Il professor Johannes von Döllinger, illustre teologo e storico dell'università di Monaco, che decisamente si opponeva all'infalibilità, aveva profetizzato, non senza una nota di ironia, che con la definizione di questa "una domanda indirizzata a Roma per telegrafo avrà una risposta in poche ore o in pochi giorni, e tale risposta diverrà subito un articolo di fede e un assioma dogmatico".

Osserva Schatz: "Questa predizione era, certo, una caricatura, che la maggior parte, per lo meno gli infallibilisti moderati, respingevano. Ma anche questi ritenevano che almeno certe prese di posizione importanti del papa nel merito di controversie in atto avrebbero assunto la forma di pronunciamenti infallibili.

"Il fatto che questo non sia avvenuto è legato, senza dubbio, alla ben spiegabile esitazione che qualsiasi istituzione può avere quando sia posta di fronte a quel che potrebbe costituire un pericolo, sotto il semplice aspetto della sua sopravvivenza: determinarsi in tal maniera, da non potere più tornare indietro".

Conclude lo studioso tedesco che un papa sentenziante in maniera "infalibile" – e "irreformabile", aggiungerebbe l'agguerrito padre Franco – certamente "rompe i ponti dietro di sé come dei propri successori..." (K. S., op. cit., p. 201-202; IV, IV, 1).

Sta di fatto che, nei seguenti otto anni del proprio regno, lo stesso Pio IX ha sempre evitato di ricorrere a quell'infalibilità che gli era stata riconosciuta. Nemmeno vi ricorsero i papi venuti dopo, tranne Pio XII per la definizione di un solo dogma: quello di Maria assunta in cielo, anima e corpo insieme, analogamente al suo divin Figlio (1950).

Ciò non vuol dire affatto che il magistero degli ultimi nove papi non abbia trattato temi di grande importanza. Se si fa eccezione per l'enciclica *Humanae vitae* che tanti cattolici hanno contestato, si può dire che l'insegnamento pontificio di questi ultimi 130 anni è parso, comunque, estremamente autorevole ed ha riscosso dai fedeli la più vasta adesione senza bisogno alcuno di cercare particolare sostegno nell'infalibilità.

A questo punto l'infalibilità appare una sorta di arma, che mai si usa – Dio non voglia – e nondimeno si tiene in serbo. Viene spontaneo di definirla un'arma, dal momento che proprio come tale fu concepita da chi ne volle l'adozione in tempi brevi e a tutti i costi, nella sensazione, appunto, che la Chiesa fosse minacciata e avesse bisogno di difendersi con particolare energia.

L'uso così discreto e – si può dire – quasi nullo che venne fatto dell'infalibilità finì per dare ragione al partito che si opponeva a quello degli infallibilisti ad oltranza. Gli eventi successivi diedero ragione a quegli altri padri che "proponevano tattiche più caute, tali da indurre un prudente attaccamento alla difficile situazione, in modo che la Chiesa fosse in grado, anche attraverso l'opera conciliare, di 'presiedere a un mondo nuovo', come avrebbe scritto il vescovo di Orléans [monsignor Dupanloup] in una lettera pastorale sollecitamente pubblicata dopo l'annuncio del concilio" (A. Zambarbieri, op. cit., p. 37).

Siamo, qui, già in un'atmosfera da Concilio Vaticano II. Non è che nel Vaticano I mancassero tali – diciamo – precursori dalla mente più illuminata e dal cuore meno gretto, ma si trovavano mal circoscritti in netta minoranza. Basti ricordare un episodio.

Il 22 marzo 1870 monsignor Strossmayer, vescovo di Diakovar (Croazia), contestò un passaggio dello schema *De doctrina Catholica*, dove il protestantesimo era definito la fonte “di tutti gli errori e di tutti i mali” che “avevano inondato il mondo”. Questo padre conciliare puntava il dito accusatore piuttosto contro Voltaire e gli enciclopedisti, che con i seguaci di Lutero e Calvino avevano ben poco a che vedere.

Egli, poi, ricordò, tra questi, due grandi benemeriti, Leibniz e Guizot. E ad un certo momento osò dire che in Germania, Inghilterra ed America c’era “una grande turba di protestanti che amavano Gesù Cristo” ai quali “potevano applicarsi le parole di S. Agostino ‘errano, errano, ma in buona fede’ ”.

Queste semplici parole scatenarono nel transetto destro della basilica di San Pietro un *indignationis murmur* che andò crescendo via via che il vescovo croato si ostinava a ribadire il suo punto di vista, aggiungendo qualche critica perfettamente legittima sulla procedura (votazioni per maggioranza semplice, anziché ricerca di una “unanimità morale” come la tradizione avrebbe voluto).

Seguirono, da parte degli stessi presidenti, perentori inviti all’oratore che, avendo “scandalizzato” i convenuti con le proprie parole, tacesse e scendesse dall’ambone. La sua libertà di parola non era tanto bene garantita! Quando infine ebbe concluso, lo Strossmayer fu fatto bersaglio, da tanti padri, di espressioni come “E questi non vogliono l’infallibilità del papa. È lui l’infallibile?”, “È un altro Lutero, sia cacciato”, “Questo è Lucifero, anatema, anatema” con l’aggiunta dei peggiori insulti che si potessero formulare nel latino ecclesiastico della circostanza (cfr. A. Zambarbieri, op. cit., pp. 77-78).

Per fortuna il clima è, oggi, assai diverso da quello di allora. Il mondo moderno ha affievolito l’eccessiva fiducia assolutizzante che nutriva per le scienze, le tecnologie, l’umanesimo. L’attenuarsi delle resistenze da parte delle autorità ecclesiastiche l’ha pure indotto ad un atteggiamento assai meno anticlericale. L’antimetafisica del positivismo ha ceduto ad una reviviscenza del senso del sacro, ad una maggiore attenzione per la fenomenologia religiosa, ad un migliore rispetto per ogni fede nel trascendente.

D’altronde, una volta inalberato il vessillo del papa e del suo magistero infallibile a segno della propria compattezza e inespugnabilità, la Chiesa si è rinchiusa in se medesima per rimeditare, per ritrovare l’identità propria.

Era forse pretendere un po’ troppo che uomini così ben rinserrati in una certa mentalità tradizionale cambiassero idea in tempi brevissimi, comprendessero subito che aria tirasse e quale atteggiamento convenisse adottare per venire incontro ai tempi nuovi nella maniera più efficace, opportuna e saggia.

Perché gli uomini di chiesa riuscissero a adattarsi alle nuove condizioni, pervenissero a prendere coscienza delle mutate realtà e delle stesse opportunità che potevano offrire in senso più positivo, doveva trascorrere ancora molto tempo.

È, comunque, il suo stringersi a difesa intorno al Papato che ha consentito alla Chiesa di concentrarsi ancora in se medesima per acquisire una coscienza di sé più aggiornata e meglio approfondita, infine per riformarsi e prepararsi convenientemente alle nuove sfide.

Questa autoanalisi ha condotto a esiti ben diversi da quelli che gli infallibilisti si proponevano. Ne è scaturita un’attività di pensiero e di giudizio, che è stata portata avanti con l’importante contributo personale dello stesso papa: ma non, certo, attraverso pronunciamenti *ex cathedra*, come si diceva. Ad evitare imprudenze ingiustificate, gli ultimi pontefici sono ricorsi allo strumento – d’altronde già in largo uso da secoli – di giudizi non definitivi, non impegnativi al di là dello strettissimo necessario.

Tali giudizi sono venuti a prendere forma attraverso responsi a quesiti proposti alle sacre congregazioni (o dicasteri vaticani), e, per quanto concerne personalmente il papa,

attraverso allocuzioni, brevi e lettere encicliche. È una forma sempre meno imperativa e dogmatica, sempre meglio felicemente aggiornata ai fini di stabilire un colloquio con i fedeli e con tutti gli “uomini di buona volontà”. È uno stile più umano e – vorrei aggiungere – più cristiano, che appunto per questo si rivela, oggi, incomparabilmente più incisivo.

**18. Ci sono tutti gli elementi, perché
sulle linee tracciate dal Vaticano II
un papato di grande carisma
possa validamente assolvere il servizio
di guida spirituale dell’umanità**

È di particolare significato il discorso che Giovanni XXIII pronunciò per la solenne apertura del Concilio Vaticano II. Ne ricordo qualche passaggio, dei quali questo primo tratteggia, in linee generalissime, il compito del Concilio: “...Con opportuni aggiornamenti e con la saggia organizzazione di mutua collaborazione, la Chiesa farà sì che gli uomini, le famiglie, i popoli volgano realmente l’animo alle cose celesti”.

Determinato con tali felici parole quello che essenzialmente resta il fine di ogni azione pastorale, papa Giovanni lamenta il carattere negativo di un atteggiamento, che era prevalso a lungo nell’autorità della Chiesa: “Ci feriscono talora l’orecchio insinuazioni di anime ardenti di zelo, ma non fornite di senso, di sovrabbondante discrezione e misura. Nei tempi moderni esse non vedono che prevaricazione e rovina; vanno dicendo che la nostra età, in confronto con quelle passate, è andata peggiorando; e si comportano come se nulla avessero imparato dalla storia, che pure è maestra di vita, e come se al tempo dei Concilii ecumenici precedenti tutto procedesse in pienezza di trionfo dell’idea e della vita cristiana, e della giusta libertà religiosa”.

A tal maniera di considerare le cose papa Giovanni ne oppone una decisamente diversa: “Ma a noi sembra di dover dissentire da codesti profeti di sventura, che annunziano eventi sempre infausti, quasi sovrasti la fine del mondo”.

In tutta libertà da compromissioni con i poteri secolari, la Chiesa, continua Giovanni XXIII, è chiamata, oggi, ad approfondire la sostanza della propria dottrina e missione. Poiché invero “altra è la sostanza dell’antica dottrina del *depositum fidei*, ed altra è la formulazione del suo rivestimento”.

La Chiesa avverte, poi, la convenienza di rivolgersi agli uomini in una maniera che sia ben diversa da quella deprecante e anatemizante di tempi andati (e di situazioni superate per sempre, ci si lasci sperare). Afferma il papa che oggi “la Sposa di Cristo preferisce far uso della medicina della misericordia piuttosto che della severità”. Essa appare più che mai “madre amorevole di tutti, benigna, paziente, piena di misericordia e di bontà verso i figli da lei separati”.

Quasi cinque anni dopo, nel discorso della propria incoronazione, Paolo VI dedica agli uomini del nostro mondo moderno queste parole: “Ad un esame superficiale, l’uomo di oggi può apparire come sempre più estraneo a quello che è di ordine religioso e spirituale. Cosciente dei progressi della scienza e della tecnica, inebriato dai successi spettacolari in domini fino a qui inesplorati, sembra aver divinizzato la sua potenza e farsi passare da Dio”.

Nel riportare queste parole, Andrea Riccardi rileva che, malgrado tutto, “il papa legge in questo ‘grandioso’ panorama del progresso tante aspirazioni di giustizia, di pace, di crescita umana, di collaborazione fiduciosa tra gli uomini, che meritano una risposta”. Si comprende bene che, come aggiunge questo autore, “la Chiesa è in profonda comunione con le aspirazioni del mondo moderno”. Essa è ben pronta ad

offrire quello che papa Montini chiama “il rimedio ai suoi mali, la risposta ai suoi appelli” (Riccardi, p. 227).

Le appena citate parole di Giovanni XXIII e di Paolo VI costituiscono, idealmente, il punto d'arrivo di un lungo processo di presa di coscienza, che si è svolto nella Chiesa già, si può dire, dal pontificato di Leone XIII. Attraverso decenni lo stesso papato ha operato, per gradi, un discernimento, soprattutto col successivo contributo del Concilio Vaticano II. Papa e vescovi riuniti hanno insieme acquisito coscienza del fatto che, nell'età e civiltà moderna, ci sono idee, sì, da contestare, ma anche da rielaborare, e infine tante idee buone, valide, da apprezzare favorevolmente, da assimilare, e, al limite, da riconoscere come proprie riscoprendone la prima radice cristiana.

Il Papato riscuote già un grandissimo prestigio non solo nei ranghi dei cattolici più tradizionalisti, ma agli stessi occhi dei progressisti e di tanti non cattolici. L'adesione del papato a idee moderne (per quanto rivedute e corrette) gli ha conciliato il favore di tantissima gente, anche di non credenti, che oggi vedono nel papa l'assertore della dignità dell'uomo e dei valori umani.

È ben nota la vasta popolarità riscossa da papa Giovanni e mantenuta inalterata dall'inizio alla fine. Ma bisogna anche ricordare la sua riformulazione aggiornata, profondamente motivata in senso cristiano, dei diritti dell'uomo, che si può leggere nell'enciclica *Pacem in terris*, che ha visto la luce nel 1963 a distanza di 174 anni da quella francese del 1789.

Non vorrei, qui, essere “bacchettato” a mia volta quale “profeta di sventura”. L'ottimismo che mi viene dal temperamento, e più ancora dalla fede cristiana, mi inibisce di “veder tutto nero”, come di disperare. Ma per vedere certe cose basta tenere gli occhi aperti.

Noi assistiamo, oggi, a una diffusione impressionante del materialismo, del consumismo, del capitalismo selvaggio, di una globalizzazione deviata che nulla ha a che vedere con quella che dovrebbe essere la solidarietà tra tutti i popoli del mondo. Dovunque scatenamento di egoismi, oppressione, violenza perpetrata con varietà illimitata di mezzi, contrasto di ricchezza e miseria.

La vita profonda dello spirito appare sempre più soffocata. E sempre più minacciata la natura, la sopravvivenza stessa del pianeta.

All'inquinamento dell'aria, dell'acqua, della terra, all'inquinamento acustico e termico si unisce l'inquinamento di tutto ciò che è gusto, finezza, delicatezza, raccoglimento e reale cultura.

È venuto il momento in cui coloro che credono nello spirito si uniscano a promuoverne i valori, a combattere tutto quel che vi si oppone. Penso che questa promozione e questa lotta debbano essere sostenute, in primissima linea, dalla Chiesa e dal papato.

L'importante è che l'una e l'altro abbandonino definitivamente ogni preoccupazione di salvaguardare interessi, privilegi e potere, per abbracciare quella causa del regno di Dio che è la stessa vera e profonda causa dell'uomo.

“Ora più che mai”, scriveva Giovanni XXIII nel suo testamento, “certo, più che nei secoli passati, noi siamo intesi a servire l'uomo in quanto tale, e non solo i cattolici. A difendere anzitutto e ovunque i diritti della persona umana, e non solamente quelli della Chiesa cattolica. Non è il Vangelo che cambia, siamo noi che cominciamo a comprenderlo meglio. È giunto il momento di riconoscere ‘i segni dei tempi’, di coglierne le opportunità e di guardare lontano”.

Se è lecito inserire una piccola postilla, mi pare che del Vangelo si cominci a comprendere, in modo particolarissimo, il detto: “...Chi vuol salvare la sua vita la perderà...” (Mc. 8, 35; cfr. Mt. 16, 25; Lc. 9, 24). Tanto meglio conviene gettarsi allo sbaraglio, dimentichi dei propri interessi, per servire unicamente la causa del Bene: di

quel Bene ovunque in germe e in azione che è il Signore stesso e il progresso del suo regno su ogni piano dell'esistenza.

Come rileva ancora Andrea Riccardi, è soprattutto con Paolo VI che "la Chiesa rilancia il suo ruolo internazionale in nome di un umanesimo cristiano" (A. R., op. cit., p. 267). Così la stessa diplomazia pontificia, non più limitandosi a curare gli interessi della Chiesa istituzionale, si propone come "un'alta ed imparziale istanza umanitaria, all'interno delle relazioni tra Stati" (ibid., p. 281).

Nota Giancarlo Zizola: "È preferibilmente nel campo dei diritti umani che la Chiesa ha cercato una rilegittimazione e riabilitazione della sua politica. Una 'terra incognita' prima dei pontificati di Paolo VI e di Giovanni Paolo II, che l'ha obbligata a confrontarsi con un ordine di procedure, di problemi e sfide spesso molto differenti da quelli abituali per la diplomazia vaticana" (G. Z., op. cit., pp.171-172).

Chiesa e papato sono portati "a considerare ormai le questioni del destino storico dell'uomo, le lotte per i diritti umani, per la giustizia, per la pace e per un ambiente vivibile come dimensioni costitutive della salvezza religiosa e capitoli integranti la missione della Chiesa" (ibid., p. 172).

È significativo che i paesi in rapporti diplomatici con la Santa Sede siano saliti, nel 1998, a 167, dai pochissimi del 1900, a contare i quali bastavano le dita di una mano. Oggi sono i paesi più deboli, dove la quota dei cattolici è esigua, che rivolgono al Vaticano le richieste più pressanti perché vi stabilisca sedi diplomatiche: appelli accompagnati dall'offerta, all'uopo, di terreni e edifici.

Ci si può augurare che questa Chiesa tradizionalmente così attenta ai propri interessi spostati sempre più l'attenzione sugli interessi del bene universale. Il bene dell'umanità coincide, invero, col bene di una Chiesa più grande, cui tutti appartengono, consapevoli che ne siano o meno. Il bene dell'umanità è il bene del corpo stesso di Cristo nella sua accezione più vasta e comprensiva.

Nel secolo scorso, nell'epoca del nostro Risorgimento nazionale, il papa era seguito, plaudito, fatto oggetto di devozione intensa dai suoi fedeli; ma, nell'ambito più vasto della gente comune, non godeva in genere di buona stampa. Giova insistere che l'immenso prestigio che ha oggi il papato nel mondo non solo dipende dalla forza spirituale della sua tradizione, ma anche, e direi soprattutto, deriva da un altro fatto: dopo una lunga serie di opposizioni e di condanne culminate nel Sillabo di Pio IX, dopo altre e susseguenti incertezze e scelte discutibili, il papato ha riconosciuto e fatte proprie quelle che giustamente vengono considerate autentiche conquiste: diritti dell'uomo, libertà, democrazia, solidarietà sociale.

Sono idee che il cristianesimo portava in sé implicite da sempre, ma non mai erano state scoperte e poste in atto nella loro intera portata. L'esplicitazione di tali "idee cristiane" è dovuta non tanto a gerarchi della Chiesa quanto piuttosto, e incomparabilmente di più, a semplici credenti ed anche, e in primo luogo, a non credenti.

L'adesione di tutta questa gente al papa deriva, di fatto, sempre meglio dalla conversione pontificia a queste idee di libertà, democrazia, socialità, solidarietà con tutti i popoli, apertura ecumenica a tutte le altre chiese, religioni, società, civiltà e culture. A questo punto ci sarebbe da augurarsi che tale adesione derivasse anche e soprattutto da un affinamento della sensibilità metafisico-religiosa, da un approfondimento della spiritualità cristiana in quanto ha di più specifico in senso mistico, in senso religioso più stretto e tradizionale.

La gente vedrebbe così nel papa, prima ancora che l'umanista, quel che egli è chiamato ad essere più intimamente: l'uomo spirituale, l'uomo interiore, il testimone della manifestazione in noi dello Spirito divino.

Per divino mandato, missione di Pietro è confermare nella fede i cristiani (Lc. 22, 32): quei cristiani che, come tali, sono chiamati ad annunciare la lieta novella. Dal papa

ci si attende che sia non solo il supremo funzionario della Chiesa, il suo più alto dirigente, ma soprattutto la sua suprema figura carismatica.

Ci si attende, da lui, che proprio nella sua persona, nella sua testimonianza, nel suo stile, nella sua maniera di parlare e di agire, egli esprima la credibilità della Chiesa ben al di sopra di qualunque “sillogismo di credibilità” di scolastica memoria.

Da quel che si è considerato finora, è chiara la differenza tra la credibilità che attribuiva al papato la vecchia apologetica, e la credibilità che il papato stesso saprà conquistarsi giorno per giorno nell'altrui stima.

Quella del “sillogismo di credibilità” presumeva di aprire la via ad un'accettazione totale, che da quel momento in poi avrebbe dovuto essere del tutto acritica e indiscriminata.

La credibilità che noi possiamo attribuire a persona che stimiamo, senza per questo relegare in soffitta ogni nostra capacità critica, apre, invece, la strada a un credito da rinnovare giorno per giorno. È un credito che noi potremo revocare, nel momento in cui la persona che stimavamo ci apparirà non più credibile.

Se noi stimiamo che qualcuno possa essere per noi stessi una buona guida, possiamo decidere di seguirlo; ma con ciò non è detto per nulla che dobbiamo seguire quel maestro in tutto quel che egli dice e fa.

Può essere che in certe cose non ci troviamo d'accordo, per la semplice ragione che non abbiamo maturato ancora quella data verità nel nostro intimo spirito. Saremmo noi a sbagliarci, in questo caso, non chi ci è maestro.

E non è detto che il maestro debba essere sempre capito e seguito da tutti. Chi è vero maestro non avverte alcun bisogno di rendersi gradito a tutti i costi. Egli è comunque preparato ad essere “segno di contraddizione”. I profeti ebrei si sentivano inviati da Dio per denunciare gli errori e i travimenti del suo popolo.

L'importante è di non vedere l'errore e il travimento dappertutto, in maniera ossessiva, ma di discernere la verità, e gli stessi germi di verità, che possano farsi presenti anche in un contesto generale più negativo.

Quando il profeta vede nero ovunque, c'è il pericolo che egli finisca per rassomigliare un po' troppo a quei “profeti di sventura” che tanto ferivano il sano ottimismo cristiano di papa Giovanni, la sua fiducia nella divina provvidenza che mai ci abbandona.

Aderire al papa e al suo insegnamento da liberi laici non significa affatto concordare su tutto, di necessità. Come già si accennava, si può convenire in linea di massima e, insieme, dissentire in qualche cosa, pur sempre in un atteggiamento di critica costruttiva.

Sovente accade che tanti che ammirano la figura del papa e ne seguono in genere l'opera con entusiasmo si dissocino, invece, da altre sue iniziative, da sue prese di posizione diverse. Le giudicano atteggiamenti reazionari, battaglie di retroguardia.

Avrebbero ragione anche qui? O, al contrario, sarebbero proprio loro a dimostrarsi puramente e semplicemente insensibili riguardo a tanti problemi e aspetti della realtà, e immaturi e fuorviati nel giudizio? La posterità ha già fatto giustizia di tante cose e giudicherà – in maniera giusta, ci si augura – anche di tutto questo.

Certamente il papato stesso, per potere svolgere un servizio di guida spirituale nei termini più adeguati, dovrà raccogliere una sfida: sarà tenuto a dimostrare, in ogni momento, di esserne all'altezza. Farsi maestro al genere umano non è cosa da poco: bisogna averne e manifestarne il carisma.

Non ci si accontenta più di aderire al papa come pura istituzione, qualunque specie di uomo sia: si guarda, nel papa, alla qualità della persona, alle doti umane, alla santità reale. E, certo, questo non è fatto nuovo. Riferendosi a un fenomeno che comincia a delinearsi verso la fine del XIII secolo, Walter Ullmann osserva: “...Secondo quello che

era stato un incrollabile principio papale dalla metà del V secolo, ciò che contava non era la figura dei singoli papi, ma l'ufficio papale, l'istituzione. Questa fondamentale distinzione fra l'ufficio e la persona che lo ricopriva venne ora capovolta, e si cominciò a guardare proprio alla personalità del papa, al fatto che egli fosse moralmente 'buono' o 'cattivo'; al posto della piattaforma oggettiva (costituita dal diritto papale) subentrò una valutazione soggettiva dell'uomo" (W. B., op. cit., p. 275).

Di Giovanni Paolo II, Andrea Riccardi mette in evidenza quel quid impalpabile, ma realissimo, che rappresenta senza dubbio una rilevante nota in più rispetto a quelle che già sono le prerogative del suo ufficio: papa Wojtyła, "nel 1988, ha introdotto alcuni cambiamenti nel funzionamento della Curia. Ma la più grossa novità è lo stile del suo governo. Il papa, pur restando il supremo responsabile dell'amministrazione vaticana, si identifica di meno con le istituzioni centrali della Chiesa. Il suo impatto con i vescovi e le Chiese è personale, caratterizzato dal suo carisma. In questo senso si è realizzata, forse in maniera inaspettata, l'immagine di quel papa pastore che i cardinali cercavano di identificare nel Conclave del 1978" (Riccardi, p. 378).

A distanza di più di un quarto di secolo dalla sua elezione bisogna riconoscere che Giovanni Paolo II si è sempre meglio confermato una figura di difensore della pace e della dignità umana, e dei valori spirituali, e di tutti gli oppressi e gli infelici, di portata veramente ecumenica, ben eccedente i limiti della Chiesa visibile e della stessa Cristianità.

Impegno di noi cristiani, come tali, è di annunciare il vangelo, è di pronunciarne le parole di vita eterna per viverle noi stessi in prima persona. Ogni singolo cristiano è sacerdote, profeta e re in quanto *alter Christus* partecipe del sacerdozio, della profezia e della regalità del Signore. Ciascuno di noi è canale espressivo di quel magistero cristiano, che ha nel papa il Maestro supremo, il primo Testimone. Così la voce del Papa è la voce di tutti noi.

Ci si può fare maestro all'intero genere umano quando si abbia qualcosa di molto importante, di veramente essenziale, da dire a tutti gli uomini e a ciascun uomo. È quanto la Chiesa afferma di sé da duemila anni. Se quella di cui essa è testimone è realmente la verità che salva, il farsi guida spirituale dell'umanità è cosa che conviene a tutti i cristiani che ne siano all'altezza, e in modo particolarissimo al magistero papale.

Non è detto per nulla che tutti quelli che prestano viva attenzione al magistero papale, e più in genere alla testimonianza cristiana, siano disposti a convertirsi al cattolicesimo. Nulla dice che la loro adesione debba essere totale di necessità. Può, bensì, essere parziale, e compatibile col permanere, del nostro interlocutore, nella chiesa o comunità o scuola o indirizzo d'origine, sia pure con una maggiore consapevolezza, con una fede arricchita.

Si può essere promotori di ecumenismo senza necessariamente volere, a tutti i costi, che tutte le chiese si riuniscano in una sola chiesa. Sono passati i tempi in cui si auspicava un grande ritorno alla chiesa cattolica, che di per sé non avrebbe dovuto fare il minimo sforzo per venire incontro ai figlioli prodighi ravveduti (come pur fece il padre della parabola). Erano loro ad avere torto e a doversi pentire; la Chiesa cattolica avrebbe dovuto rimanere tale e quale.

Poi c'è stato un ripensamento, e ci si è resi conto che i torti erano pure nostri, e nostre anche tante insufficienze da colmare. Sempre, però, è rimasta l'idea che il punto di arrivo dovesse essere il convenire di tutti in una sola chiesa.

Giovanni Paolo II ha rivolto alle Chiese separate da Roma l'invito a collaborare a "trovare una forma di esercizio del Primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra a una situazione nuova" (enciclica *Ut unum sint*, n. 95).

Come osserva un documento della Congregazione della Dottrina della Fede, “i contenuti concreti del suo esercizio caratterizzano il ministero petrino nella misura in cui esprimono fedelmente l’applicazione alle circostanze di luogo e di tempo delle esigenze della finalità ultima che gli è propria (l’unità della Chiesa). La maggiore o minore estensione di tali contenuti concreti dipenderà in ogni epoca storica dalla *necessitas Ecclesiae*. Lo Spirito Santo aiuta la Chiesa a conoscere questa *necessitas* ed il Romano Pontefice, ascoltando la voce dello Spirito nelle Chiese, cerca la risposta e la offre quando e come lo ritiene opportuno” (*Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, n. 12, p. 19).

Ora bisogna tenere conto, in concreto, anche dei punti di vista dei fratelli acattolici, separati e pur volenterosi. Nel suo libro *Per una riforma del Papato* (Queriniana, Brescia 2000) John R. Quinn si chiede se certi usi di una Curia romana sempre comunque accentratrice siano tali da incoraggiare gli altri cristiani ad unirsi alla Chiesa cattolica.

Se posso dire la mia, penso che, anche se la Chiesa cattolica facesse del suo meglio per rendersi più accettabile alle altre Chiese, malgrado tutto le distanze rimarrebbero incolmabili.

Se ne ha chiara conferma, per esempio, dalla lettura del libro *Papato ed ecumenismo*, cui hanno contribuito studiosi provenienti dalle più diverse denominazioni cristiane (a cura di P. Hünermann, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999; vedi N. Bux, “La dottrina del primato petrino nel contesto dell’ecumenismo” tra i Commenti a *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, cit., pp. 175-215; vedi anche G. Zizola, op. cit., specialmente il cap. III).

Vorrei tanto sbagliarmi; però, a cominciare dal concilio di Firenze del 1439 tra cattolici e greco-ortodossi, poi sconfessato al ritorno dei padri in terra greca, fino agli incontri con anglicani e luterani e alle tormentate relazioni con la Chiesa russa, i risultati sono sempre parsi nettamente insufficienti, e tali da lasciare ben pochi motivi di speranza per il futuro. Questo sia detto a puro e semplice titolo di constatazione, senza volere scoraggiare in alcun modo il proseguimento del dialogo ecumenico – anche in centri comuni d’incontro e di studio permanenti – e senza voler negare a priori alcun possibile miracolo della divina misericordia.

Tra tanti ostacoli dottrinali e psicologici all’unità piena e perfetta della Chiesa cristiana si trova conforto nel leggere parole come queste di Wolfhart Pannenberg, che vorrei riportare in maniera estesa: “È difficile dire quale forma potrebbe assumere oggi il ministero petrino del vescovo di Roma quale difensore dell’unità di tutta la Chiesa”, rileva il teologo evangelico tedesco.

Ma prosegue: “Mi sembra che una forma di un tale servizio si delinei già nell’azione del papa attuale. I suoi viaggi lo portano a incontrare ovunque nel mondo i cattolici e anche i rappresentanti delle Chiese ancora separate da Roma. Queste visite del papa alle diverse Chiese costituiscono già oggi un servizio all’unità dei cristiani. Sono visite sulle quali si potrebbe costruire e alle quali dovrebbero corrispondere ovviamente anche le visite dei rappresentanti delle diverse Chiese a Roma.

“Nulla vieta che da queste consultazioni possano scaturire anche dichiarazioni ufficiali del vescovo di Roma sulla situazione del popolo cristiano nell’ampio spettro dell’ecumenismo, discorsi rivolti ai particolari problemi e bisogni delle singole Chiese e soprattutto alla situazione dei cristiani perseguitati nei diversi paesi, discorsi che ricorderebbero il comune fondamento della fede in Gesù Cristo e il comune dovere della testimonianza nel mondo.

“Tutto questo il vescovo di Roma può farlo già oggi. Per questo non si richiede alcun suo riconoscimento formale come portavoce di tutti i cristiani. Sarebbe certamente in

linea con l'idea che ci si fa abitualmente di un ministero petrino al servizio dell'unità della Chiesa un vescovo di Roma che affrontasse non solo le questioni e le tematiche interne al patriarcato latino, ma anche, più di quanto non sia avvenuto finora, tematiche riguardanti l'intera Chiesa, le sue tensioni e le sue necessità, ma anche e soprattutto il suo ardente desiderio di unità.

“E, a questo riguardo, le dichiarazioni del vescovo di Roma saranno certamente tanto più efficaci quanto meno egli pretenderà obbedienza. Il servizio petrino all'unità della Chiesa troverà tanto più ascolto quanto più si rivolgerà alle altre Chiese in forma di preghiera, di offerta e richiesta di riconciliazione e di superamento delle contrapposizioni esistenti” (W. P., “Riflessioni evangeliche sul ministero petrino del vescovo di Roma”, in *Papato ed ecumenismo*, cit., p. 50).

Queste penetranti, sagge parole ci possono indurre a non affliggerci più dello strettissimo necessario, delle difficoltà che può incontrare qualsiasi progetto di unificazione istituzionale delle comunità cristiane in una sola Chiesa.

Osserva il cattolico Nicola Bux che “Giovanni Paolo II ha posto già in atto una forma di esercizio del Primato che ha aperto una situazione nuova. Anche se i cristiani non sono totalmente riuniti, il papa ha rapporti con gli ortodossi, con i luterani, con gli anglicani; si è instaurata una ‘visitazione’ reciproca, un incontro personale – che resta insostituibile nella Chiesa – tra papa e vescovi non cattolici, simile a quella che si attua con le visite pastorali tra il papa e le chiese particolari, e con le visite *ad limina Apostolorum* tra il papa e i vescovi cattolici; è una situazione che non si era mai verificata prima, nella storia della Chiesa, grazie anche ai rapidi mezzi di trasporto. Alle ostilità e freddezza di un tempo è subentrata la carità che porta in qualche modo ad una collegialità affettiva” (N. B., op. cit., p. 213).

Anche il solo tendere all'unità, ad un'unità pur non ancora pienamente raggiunta, può essere vissuto come un'esperienza bella e positiva. Nel 1993, in un dibattito alla Facoltà Valdese di Teologia in Roma, il cardinale Joseph Ratzinger diceva: “La caratteristica fondamentale di un ecumenismo teologico, e non politico, è la disponibilità di stare e di camminare insieme, anche nella diversità non superata...”. Perciò pure “nel momento storico nel quale Dio non ci dà ancora l'unità perfetta, riconosciamo l'Altro, il fratello, le Chiese sorelle, amiamo la comunità dell'Altro, ci vediamo partecipi di un processo di educazione divina nella quale il Signore usa le diverse comunità l'una per l'altra, per renderci degni dell'unità definitiva” (G. Zizola, op. cit., p. 37).

Già nel primo millennio Roma rispettava l'autonomia degli altri patriarcati. Oggi, e ancor più domani, dovrà accettare di buon grado che si diano nel mondo non solo altri patriarcati della medesima fede, ma altre chiese – giustamente riconosciute come tali – di fede un po' diversa o magari anche molto diversa.

L'essenziale è che ciascun cristiano ami Gesù e viva e cresca in lui, e lo segua, e se ne nutra nell'eucaristia e nella comunione spirituale, così come riesce a vederlo, pur sempre invocando maggior luce.

Altra cosa molto importante, derivata dalla prima, è che i cristiani si vogliano tutti bene, si sentano tutti fratelli, imparino a conoscersi visitandosi reciprocamente. Non temano le autorità che un cattolico – s'intende maturo e preparato, o almeno opportunamente assistito – frequenti chiese anche diverse e magari acceda all'eucaristia come vi è praticata, col sentimento vivo che, comunque, in qualche forma, Gesù vi è presente pur sempre, così come è presente dovunque due o tre siano riuniti nel suo nome (Mt. 18, 20).

È vero che la possibilità di una certa *communicatio in sacris* tra cattolici e ortodossi è prevista dal Vaticano II. Questo è già confortante. Vorrei qui riportare, a tal proposito, un passaggio del decreto conciliare *Orientalium Ecclesiarum*: “Agli orientali, che in

buona fede si trovano separati dalla Chiesa cattolica, si possono conferire, se spontaneamente li chiedono e siano ben disposti, i sacramenti della Penitenza, dell'Eucaristia e dell'Unzione degli infermi: anzi, anche ai cattolici è lecito chiedere questi sacramenti dai ministri acattolici, nella cui Chiesa si hanno validi sacramenti, ogniqualvolta la necessità o una vera spirituale utilità a ciò persuada e l'accesso a un sacerdote cattolico riesca fisicamente o moralmente impossibile”.

È una buona premessa. Ma volgiamo lo sguardo a un'altra scena che ai nostri tempi si può già ammirare.

Papa e patriarca di Costantinopoli si riuniscono in San Pietro, pregano insieme, predicano l'uno e poi l'altro, ancora insieme benedicono il popolo; ma, infine, arrivati al dunque, declinano l'idea di concelebrare la medesima liturgia. Che tristezza!

E perché mai? Ma, si replica, l'eucaristia è la “suprema manifestazione sacramentale” della “comunione piena” (*Ut unum sint*, n. 97). E poi ci sono differenze dottrinali: i latini dicono che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio (il famoso *Filioque*), i greci dicono che procede solo dal Padre; e poi ancora i greci accettano solo i dogmi definiti fino al settimo concilio ecumenico incluso, i latini procedono oltre abbastanza imperturbati. Ma la cosa avrebbe tanta importanza per Gesù, per quel Gesù che conosciamo dai vangeli?

Se le chiese non si uniranno, il papa dovrà rinunciare ad essere, per tanti, un superiore gerarchico, un capo di chiesa. Si rifletta bene: la cosa è, poi, tanto importante? Sarà il papa, con ciò, impedito di dare la sua testimonianza ai suoi mancati “sudditi”?

Al contrario, egli potrà rivolgersi liberamente a cristiani e non cristiani, e altresì ad ebrei e musulmani, a induisti e buddhisti, taoisti, confuciani, shintoisti, e anche a non credenti, ottenendo non l'obbedienza tipica del gregario al capo, ma un'adesione convinta e libera, perciò tanto più valida.

Come si può essere maestri al genere umano intero superando le distanze geografiche, le differenze culturali, i muri spessi dell'ignoranza e del pregiudizio? Malgrado tutto, con i mezzi celeri di comunicazione, con i mass media, con l'internet ecc. stanno maturando possibilità concrete in questo che sta divenendo sempre più “villaggio globale”.

L'importante è che ci siano più informazione e desiderio di informarsi e di approfondire le cose, più cultura, più critica ed autocritica, più elasticità mentale, più sensibilità spirituale; e meno ignoranza, meno chiusura a riccio, meno fanatismo, meno isolazionismo.

Nessuna soppressione delle differenze; ma, anzi, gioia di scoprirsi diversi per simpatizzare e integrarsi, comprensione reciproca fino all'*idem sentire* di singoli ciascuno unico irripetibile.

Chi segue un maestro ne è incoraggiato ancor più quando il maestro dia buona prova di conoscerlo e di comprenderlo. Una Chiesa che voglia farsi guida dei cattolici non solo, ma di tutti i cristiani, di tutti i credenti e degli stessi atei dovrà, prima ancora, farsi loro discepolo, per imparare da ciascun gruppo e da ciascun singolo quanto il Verbo divino può rivelare e insegnare attraverso l'esperienza intima e la testimonianza di quel singolo, di quel gruppo, di quella comunità religiosa, di quella scuola.

Nessuno può farsi maestro di altri fino in fondo, se non quando abbia imparato da loro le cose essenziali.

La Verità divina si esprime attraverso una varietà innumerevole di canali; e tra i canali ci può essere il santo, il saggio, il dotto, l'esperto, ma anche il bambino, il folle, l'uomo più miserabile.

Il sommo maestro del cattolicesimo sarà tanto più “cattolico”, cioè universale, quanto meglio saprà schiudersi all'ispirazione della divina Parola attraverso l'ascolto di tutti e di ciascuno.

BIBLIOGRAFIA

- E. Buonaiuti, *La Chiesa Romana*, Gilardi e Noto, Milano 1933.
- N. Bux, “*La dottrina del primato petrino nel contesto dell’ecumenismo*” tra i commenti de *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, pp. 175-215.
- C. Castiglioni, cfr. A. Saba.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede, Città del Vaticano 2002.
- G. Culkin, “I Papi del Rinascimento”, in *Il Papato*, di aa. vv., a cura di C. Hollis, trad. ital., Bompiani, Milano 1964. Edizione originale: *The Papacy: an illustrated history from St. Peter to Paul VI*, edited by Christopher Hollis, George Weidenfeld & Nicolson, London 1964.
- X. de Chalendar, *Les prêtres*, Éd. du Seuil, Paris 1963.
- R. De Mattei, *Pio IX*, Piemme, Casale Monferrato, AL, 2000.
- H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue a cura di P. Hünermann, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1995.
- A. Favale, *Comunità nuove nella chiesa*, Edizioni Messaggero, Padua 2003.
- K. A. Fink, *Chiesa e papato nel Medioevo*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2000. Ed. originale: *Papstum und Kirche im abendländischen Mittelalter*, Verlag C.H. Beck, Munich 1987.
- P. Hünermann, *Papato ed ecumenismo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999.
- A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino 1965.
- J. Loew, “La Chiesa del Vaticano II”, in *Autobiografia della Chiesa*, di aa. vv. a cura di M. Meslin e J. Loew, tr. it., Sansoni, Firenze 1981. Ed. orig.: *Histoire de l’Église par elle-même*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1978.
- M. Maccarrone, in *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, di aa. vv., a cura di M. Maccarrone, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991.
- G. Martina, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Morcelliana, Brescia 2003.
- V. Messori, *Opus Dei – Un’indagine*, Mondadori, Milan 1994.
- R. Minnerath, in *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, see M. Maccarrone.
- W. Pannenberg, “*Riflessioni evangeliche sul ministero petrino del vescovo di Roma*”, in *Papato ed ecumenismo*, a cura di P. Hünermann.
- A. Paravicini Bagliani, *Il trono di Pietro*, Carocci, Rome 2001.
- J. F. Pollard, *Il papa sconosciuto, Benedetto XV [1914-1922] e la ricerca della pace*, tr. ital., San Paolo, Cinisello Balsamo, MI, 2001. Ed. orig.: *The unknown pope – Benedict XV (1914-1922) and the pursuit of peace*, Geoffrey Chapman, New York 1999.
- J. R. Quinn, *Per una riforma del Papato*, Queriniana, Brescia 2000.
- A. Riccardi, *Il potere del Papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Laterza, Bari 1993.
- J. Richards, *Il console di Dio – La vita e i tempi di Gregorio Magno*, tr. it., Sansoni, Florence 1884. Ed. orig.: *Consul of God – The life and times of Gregory the Great*, Routledge and Kegan Paul, London 1980.
- A. Saba, *Storia dei papi*, UTET, Torino 1966, vol. I. Autore del vol. II è C. Castiglioni.
- L. Salvatorelli, *La Chiesa e il mondo*, Editrice “Faro”, Rome 1948.
- K. Schatz, *Der päpstliche Primat – Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Echter Verlag, Würzburg 1990.
- W. Ullmann, *Il papato nel Medioevo*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1999. Ed. Orig.: *A short history of the papacy in the middle ages*, Methuen, London 1972

A. Zambarbieri, *I concili del Vaticano*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI, 1995.
G. Zizola, *La riforma del papato*, Editori Riuniti, Rome 1998.
Il volto della Chiesa – Manuale per i laici, Civitas Gentium, Città del Vaticano 1944.