

**Testis Fidelis**

*Studi di filosofia e scienze umane  
in onore di Umberto Galeazzi*

a cura di

Domenico Bosco  
Francesco Paolo Ciglia  
Luigi Gentile  
Loreta Risio



Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi "G. d'Annunzio" di  
Chieti-Pescara, Dipartimento di Filosofia, Scienze Umane e Scienze dell'Educazione



Tutti i diritti riservati  
Prima edizione: novembre 2012  
Copyright © 2012 Orthotes Editrice  
Via Palermo 22/B  
80010 Napoli  
www.orthotes.com  
ISBN 978-88-97806-24-0



[FUORI COLLANA]

*Testis fidelis non mentietur  
profert mendacium testis dolosus*  
PROVERBI 14,5

Roberto Garaventa

#### IMMUTABILITÀ O STORICITÀ DELLA TRADIZIONE CATTOLICA?

Non riconosco alla chiesa alcun diritto di limitare le operazioni dell'intelligenza e le illuminazioni dell'amore nell'ambito del pensiero.

S. WEIL, *Confessione di fede*.<sup>1</sup>

**1**. Le istituzioni ecclesiastiche esistenti sono in grado di rispondere alle sfide del mondo moderno globalizzato e, quindi, di garantire un futuro al cristianesimo? È questa la domanda di fondo che muove e sottende alcuni lavori storico-teologici usciti di recente, che hanno per tema l'attuale crisi delle chiese cristiane<sup>2</sup>. Tra di essi spicca quello del noto teologo cattolico Hans Küng *La chiesa può ancora essere salvata?*<sup>3</sup> – un testo che intende non solo denunciare lo stato comatoso in cui versa attualmente la chiesa cattolica in quanto istituzione, ma al contempo analizzarne puntualmente le cause, per poi alla fine proporre alcune possibili terapie di breve, medio e lungo termine, in grado di agire non tanto sui sintomi, quanto sulle ragioni profonde della malattia.

A giudizio di Küng, la crisi in cui versa attualmente la chiesa cattolico-romana (forse la più grave dai tempi della riforma protestante) è stata preparata dalla gestione conservatrice di Giovanni Paolo II, ma si è aggravata dopo l'elezione al soglio pontificio di Benedetto XVI, che, pur provenendo dalla terra della «riforma», ha finora fatto ben poco (forse perché divenuto papa dopo aver trascorso tre decenni nella curia romana) per cambiare le cose. Infatti Joseph Ratzinger, invece di portare avanti coraggiosamente le riforme prospettate e av-

<sup>1</sup> S. WEIL, *Confessione di fede* (1943), in *Lettera a un religioso*, Adelphi, Milano 1996, p. 91.

<sup>2</sup> Cfr., per parte cattolica, H. HÄRING, *Freiheit im Haus des Herrn. Vom Ende der klerikalen Weltkirche*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2011, e, per parte protestante, F.W. GRAF, *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*, Beck, München 2011.

<sup>3</sup> H. KÜNG, *Ist die Kirche noch zu retten?*, Piper, München-Zürich 2011 (tradotto in italiano col titolo: *Salviamo la chiesa*, Rizzoli, Milano 2011).

viati dal Concilio Vaticano II, ha finito non solo per interpretarne i testi in senso contrario al loro spirito originario, ma addirittura (in una sorta di ritorno al passato) per opporsi esplicitamente alle sue risoluzioni – e questo, sebbene il concilio ecumenico sia stato, almeno per tutto il primo millennio, l'autorità suprema per la vita delle chiese cristiane. In particolare egli: 1) ha accolto nella chiesa cattolica, senza porre condizione alcuna, vescovi ordinati dalla fratellanza tradizionalistica di Pio IX, che rifiutano il Concilio Vaticano II in alcuni punti fondamentali; 2) ha riportato in auge in tutti i modi la messa medievale tridentina, celebrando a volte l'eucarestia in lingua latina e con le spalle volte al popolo; 3) ha fomentato una profonda sfiducia nei confronti delle chiese evangeliche, affermando che non sarebbero affatto delle chiese in senso proprio; 4) non ha dato corso all'intesa con la chiesa anglicana, tracciata in alcuni documenti ecumenici ufficiali (ARCIC), ma si è limitato a cercare di attirare nella chiesa cattolico-romana ecclesiastici anglicani conservatori e sposati, rinunciando a sostenere l'obbligo del celibato; 5) ha rafforzato le forze ostili al concilio presenti nella chiesa, nominando burocrati anticonciliari in curia (segretariato di stato, congregazione per la liturgia, congregazione dei vescovi, ecc.) e vescovi reazionari in tutto il mondo. Non c'è quindi da stupirsi che in questi ultimi anni sia cresciuta la distanza tra il papa e la maggior parte dei cattolici, che tendono oggi a curarsi sempre meno di quello che si dice a Roma e a fare da soli, identificandosi al massimo con i rappresentanti della loro comunità locale. A sostenere pienamente il papa nella sua politica anticonciliare è, invece, la curia romana, nella quale le forze favorevoli al concilio sono state isolate o eliminate. Inoltre i moderni strumenti di comunicazione di massa (televisione, internet e youtube) vengono impiegati in modo sistematico e altamente professionale per propagandare e sostenere il culto della persona del pontefice. Se si guarda alle grandi manifestazioni di massa che si svolgono in occasione dei viaggi del papa, tutto sembra andare per il meglio. Se però si ha la capacità di distinguere tra forma e sostanza, si capisce che le cose stanno in modo ben diverso. In Europa assistiamo attualmente a una disgregazione delle strutture ecclesiastiche, a cominciare dalla riduzione del numero degli assistenti spirituali. Inoltre, dai tempi del concilio, 10.000 sacerdoti hanno abbandonato il loro ministero soprattutto a causa della legge sul celibato. Il ricambio generazionale per quanto concerne non solo i sacerdoti secolari, ma anche i conventuali, le suore e i frati laici è drasticamente

diminuito. Rassegnazione e frustrazione si diffondono tra i membri del clero e, soprattutto, tra i laici più attivi nella chiesa. In molte diocesi i seminari, le chiese e le parrocchie sono sempre più vuote, mentre la mancanza di sacerdoti sta diventando un grosso problema, tanto che le singole comunità devono essere accorpate in gigantesche unità ecclesiali in cui pochi sacerdoti sono costretti a un super-lavoro.

A una situazione di crisi come quella che attualmente coinvolge la chiesa cattolica, si può reagire: 1) uscendo dalla chiesa (nel 2010, 250.000 defezioni solo in Germania); 2) provocando uno scisma (cfr. Marcel Lefebvre); 3) rinunciando a impegnarsi e a intervenire (emigrazione interna); 4) adattandosi all'esterno, pur pensandola diversamente in privato (atteggiamento di molti politici); 5) impegnandosi a livello di comunità locale, senza tener conto di quel che dicono il papa e i vescovi; 6) protestando apertamente e chiedendo alle gerarchie un cambiamento di rotta; 7) riflettendo seriamente sulla situazione e offrendo analisi scientificamente fondate, atte a orientare e ispirare i credenti. Quest'ultima è ovviamente la strada scelta da Küng. Infatti, se è vero che oggi la chiesa cattolica è seriamente malata, ciò di cui essa ha bisogno è una diagnosi precisa del suo stato, che ricostruisca la storia della malattia (patogenesi) e ne rintracci le cause (eziologia), non minimizzando i sintomi, ma neanche drammatizzandoli.

Ora, secondo Küng, la principale causa della patologia di cui soffre attualmente la chiesa cattolica è il sistema di potere romano che, costituitosi lentamente ma progressivamente nella seconda metà del I millennio e consolidatosi nel corso del II millennio contro ogni tipo di opposizione, si è conservato pressoché inalterato fino ad oggi. Tale sistema – che si caratterizza per un monopolio esclusivo del potere e della verità, per un accentuato giuridicismo e clericalismo, per una fondamentale ostilità verso la sessualità e le donne e per un costante uso della violenza non soltanto spirituale – non è certo l'unico, ma senz'altro il principale responsabile delle tre grandi scissioni che si sono avute nella cristianità: quella tra chiesa latino-occidentale e chiesa greco-orientale nel secolo XI, quella tra cattolicesimo e protestantesimo nel secolo XVI e quella tra cattolicesimo romano e mondo moderno nei secoli XVIII-XIX. Ne consegue che, solo combattendo l'autoritarismo dottrinale e amministrativo di un'istituzione gerarchica che tende a incutere paura, a favorire i complessi sessuali e a rifiutare il dialogo, si può contrastare la perdita di fiducia nella chiesa che serpeggia fra moltissimi cattolici e la crescente ostilità verso la chiesa che è diffusa nella società secolare.

A questo fine, tuttavia, quel che occorre è anzitutto una visione non-ideologica delle vicende dell'istituzione-chiesa – che è ciò di cui difettano non solo i sostenitori della dottrina cattolica tradizionale, ma spesso anche i suoi critici. Del tutto inadeguata per fare una diagnosi seria e individuare terapie efficaci è, infatti, quell'interpretazione armonizzante e ottimistica della storia bimillenaria della chiesa cattolica che è stata elaborata dalla teologia del XIX secolo e di cui la gerarchia vaticana si serve spesso e volentieri per immunizzarsi contro ogni sorta di critica. Secondo questa visione storiografica decisamente autoassolutoria, la chiesa cattolica sarebbe un immenso albero, fondamentalmente sano, in costante sviluppo, dispiegamento e perfezionamento: avrebbe, sì, a volte prodotto anche delle mele marce e sostenuto dei rami secchi, ma nel complesso sarebbe caratterizzata da una sostanziale crescita «organica» nella dottrina, nella costituzione, nel diritto, nella liturgia e nella devozione. E in effetti solo una simile interpretazione storiografica è in grado di giustificare la sostenibilità di dogmi senza fondamento biblico – come quelli, imposti e proclamati tra la seconda metà del XIX secolo e la prima metà del XX secolo, sul papa (primato giurisdizionale e infallibilità magisteriale) e su Maria (immacolata concezione e assunzione in cielo) –, nonché di legittimare (immunizzandosi contro ogni possibile critica) l'esistenza di rappresentanti inadeguati della gerarchia ecclesiastica. Tuttavia una tale visione ideologico-idealistica della storia, se può servire da palliativo per rendere psicologicamente più sopportabile la crisi in cui versa la chiesa cattolica, impedisce di scorgerne le vere e autentiche cause. Infatti, chi tende a vedere (in modo del tutto unilaterale) nella storia della chiesa cattolica soltanto un processo organico di maturazione, non riuscirà mai a scorgere quei fenomeni anomali o addirittura patologici (comunque del tutto an-organici) che infettano l'intero corpo della chiesa – fenomeni di cui spesso sono responsabili proprio quei papi che non vogliono riconoscere come la storia della chiesa presenti, nonostante i progressi da essa fatti lungo i secoli, anche terribili cadute-indietro. Anzi, spesso sono proprio certi cosiddetti «santi» padri a «santificare» loro predecessori nient'affatto «santi» (come Pio IX, Pio X, e forse anche Pio XII).

Secondo Küng, tuttavia, rifiutare questa visione unilateralmente ottimistica e armonizzante della storia della chiesa non significa condividere quell'altra interpretazione (anch'essa oggi molto diffusa) che non vede in essa niente di buono. Si tratta piuttosto di pren-

dere le distanze sia dai difensori acritici sia dai critici risentiti della chiesa, in quanto entrambe le parti tendono a vedere soltanto un lato particolare della sua storia. È necessario, invece, sforzarsi di differenziare, in quanto anche la storia della chiesa, come quella di qualsiasi altra istituzione storica, è profondamente ambivalente: a) dietro certe imponenti manifestazioni e liturgie di massa si nasconde fin troppo spesso un tradizionalismo piatto e privo di sostanza; b) una gerarchia episcopale assuefatta al potere centrale tende in genere a svolgere le proprie funzioni spirituali in modo servile «verso l'alto» e autoritario «verso il basso», mai perdendo di vista ciò che succede a Roma; c) un sistema dottrinale chiuso e ingessato nasconde in genere una teologia di scuola ormai superata, autoritaria e non-biblica; d) gli importanti contributi culturali di cui in occidente la chiesa può vantarsi nascondono spesso una sua eccessiva mondanizzazione, che porta a deviare dagli autentici compiti spirituali.

Per quanto riguarda poi la verità professata dalla chiesa (che è l'autentico elemento che giustifica l'esistenza di una simile istituzione), il problema non è quello di scegliere come criterio o l'attaccamento alla tradizione o la ricerca della novità, bensì di fare anche in questo caso delle opportune differenziazioni. Da un lato, Küng afferma di tenere in grande considerazione la tradizione, ma di non essere un tradizionalista, cioè uno di coloro che pensano che Dio sia stato presente solo in determinate epoche del passato (ad esempio al tempo dei padri o durante il medioevo), ma si sia eclissato in altre (ad esempio nelle età della riforma e dell'illuminismo, considerate come epoche di decadenza = de-ellenizzazione, allontanamento dalle chiese, scristianizzazione). Nella chiesa cattolico-romana del XIX/XX secolo, invece, si è consolidato un tradizionalismo fondamentalistico che pensa che tutto debba (e possa) restare com'era una volta. Non a caso anche l'attuale papa ritiene che suo compito principale sia quello di preservare la tradizione, che egli identifica con la verità. Ovviamente, nella sua qualità di supremo maestro, egli pretende anche (con riferimento, se possibile, ai suoi predecessori) di stabilire ciò che è tradizione e ciò che non lo è, sulla scia di una consuetudine ormai consolidata: basti ricordare che una volta Pio IX rimproverò i vescovi che si erano dichiarati contrari alla definizione dogmatica dell'infalibilità papale (da lui appassionatamente sostenuta, ma difficilmente sostenibile in base alla Sacra Scrittura e alla tradizione antica), affermando lapidariamente «La tradizione sono io!» – frase sintomatica di una concezio-

ne assolutistica del potere nello stile de «Lo stato sono io!» di Luigi XIV. L'eccessiva fiducia nel passato produce, però, una situazione di debolezza creativa e impotenza spirituale, in cui a dominare è una scolastica anemica. La chiesa ha invece bisogno di libertà – una libertà che può manifestarsi anche in forme di distacco dal passato e di critica della propria storia.

Küng afferma tuttavia al contempo di amare, sì, le novità, ma di non spasimare per il nuovo *tout court*, ovvero per una modernizzazione quale mero adeguamento allo spirito dei tempi. Già la fine che hanno fatto le grandi utopie politiche del XX secolo (nazismo e comunismo) – da cui pure molti individui e gruppi attivi all'interno della chiesa cattolica sono stati pericolosamente sedotti – suggerisce di stare molto attenti nell'aderire acriticamente a ciò che si spaccia per «progressista». Estremamente pericolosi sono, però, altresì taluni movimenti visionari, attivi a loro volta oggi giorno all'interno della chiesa cattolica, che, appellandosi a presunte rivelazioni superiori (rispetto a quella di Gesù), delineano una visione apocalittica del futuro (snocciolando profezie dettagliate circa un'imminente fine del mondo o lo scoppio di una grande guerra o la conversione della Russia). Non è forse un caso che l'attuale papa sia tornato più volte a parlare del segreto di Fatima, in un mix (propagandato con l'aiuto dei moderni mass-media) di superstizione e oscurantismo, che tende ad appagare la voglia di miracoli e il bisogno di sensazioni religiose proprio di alcuni intellettuali (devoti e non).

Può tuttavia aprirsi al futuro – questa è la domanda principale che si pone Küng – una chiesa che è ancora profondamente radicata in un paradigma medioevale? che ignora largamente l'originario paradigma ebraico-cristiano della chiesa primitiva? che accetta solo in maniera selettiva il paradigma greco-ellenistico del primo millennio? E può una simile chiesa, che tende a comprendere il paradigma della riforma protestante e soprattutto quello della modernità illuminata solo come decadenza dal vero cristianesimo, elaborare un nuovo paradigma veramente ecumenico? Può una chiesa che è riuscita solo per metà, grazie al Concilio Vaticano II, a integrare in sé il paradigma riformato e quello moderno ed è attualmente esposta a un tentativo di restaurazione del paradigma preconciolare, aprirsi veramente al futuro, in modo non solo da preservare, ma anche annunciare in modo nuovo l'Evangelo? La chiesa cattolica fa ancora veramente i conti con il messaggio cristiano originario, anzi, fa ancora veramente i conti con Gesù

Cristo stesso, a cui ogni chiesa cristiana dovrebbe teoricamente far riferimento? O in essa ci si imbatte solo in un sistema ecclesiastico che di cristiano ha ormai unicamente il nome? In effetti, secondo Küng, una chiesa cattolica che non faccia più concreto riferimento al Gesù storico, al suo messaggio, al suo comportamento e al suo destino, è destinata a non avere più alcuna identità e rilevanza. È quindi più che mai necessario che la chiesa verifichi se le sue strutture istituzionali, le sue definizioni dogmatiche, le sue norme giuridiche, le sue cerimonie e le sue azioni siano conformi all'Evangelo, ovvero se siano in senso stretto cristiane o per lo meno non anti-cristiane:

Bisogna tener conto della relatività storica di certi sviluppi e di certe forme costituzionali che ne sono derivate. Siccome, stando allo stesso Nuovo Testamento, esistono – o in ogni caso non sono escluse – altre possibilità, ogni chiesa deve tenersi aperta per altre opzioni. E non le è lecito bollare strutture costituzionali ecclesiali differenti come non-cristiane, non-evangeliche e non-ecclesiali. L'unico criterio per la verità o non verità di un'evoluzione nella chiesa deve essere il Vangelo stesso, e qui bisogna stabilire se si tratta di una *evolutio contra evangelium*, di una *evolutio secundum evangelium* o di una *evolutio praeter evangelium*. Proprio con l'analisi dei paradigmi si può essere in grado di relativizzare alla luce dell'Assoluto stesso evoluzioni che nella chiesa vengono ritenute assolute e di mettere in questione, alla luce dell'originaria volontà di Dio (attestata nel Vangelo), ordinamenti che si ritengono sanzionati da Dio stesso, per introdurre così un dinamismo evolutivo e insieme una fedeltà alle origini nel dialogo ecumenico tra le chiese cristiane<sup>4</sup>.

Insomma: le chiese cristiane in generale devono ritornare a orientarsi maggiormente all'Evangelo, a Gesù Cristo. Il problema è che spesso chi non ha un'adeguata coscienza storica tende a considerare «essenzialmente cattolico» qualcosa che è invece il risultato di uno sviluppo successivo e, invece, a considerare «assolutamente non-cattolico» qualcosa che invece originariamente era affatto cattolico.

<sup>4</sup> H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*. Piper, München 1987 (*Teologia in cammino*, Mondadori, Milano 1987, pp. 139-140).

2. Consideriamo, ad esempio, la qualifica di «primo papa» attribuita tradizionalmente a Pietro e la precoce rivendicazione di un primato giurisdizionale (*primatus iurisdictionis*) da parte della chiesa di Roma.

Per quanto concerne il primo punto, nonché l'idea di una successione apostolica, le pezze d'appoggio storicamente fondate sono davvero molto poche. Il Nuovo Testamento non solo non fa minimamente cenno di una presenza di Pietro a Roma, ma non parla nemmeno di un vescovo di Roma. È vero che la lettera di Clemente (96 circa) e le lettere di Ignazio d'Antiochia (110 circa) testimoniano del soggiorno e del martirio di Pietro a Roma, per cui si può dire che questa tradizione sia antica e soprattutto senza concorrenza. Ed è vero non solo che, intorno al 160, a Roma fu eretto un monumento in ricordo di Pietro e di Paolo (quest'ultimo ucciso probabilmente a sua volta durante le persecuzioni di Nerone), ma anche che la presenza a Roma delle tombe dei due principali apostoli ha sempre costituito la ragione decisiva per affermare la preminenza della chiesa di Roma. Tuttavia (a prescindere dal fatto che l'esistenza della tomba di Pietro sotto l'odierna basilica vaticana non ha trovato conferme archeologiche) non c'è alcuna testimonianza plausibile che Pietro (un incolto pescatore ebreo di nome Simone, se messo a confronto col cittadino romano Paolo che parlava perfettamente greco) abbia mai presieduto la chiesa di Roma come capo supremo o vescovo. Certo è comunque che Pietro, pur essendo stato senza dubbio il portavoce del gruppo dei discepoli di Gesù, non è mai stato un principe apostolico, tanto più che l'episcopato monarchico sarà introdotto a Roma relativamente tardi.

La chiesa della capitale dell'impero ha certamente avuto fin dall'inizio della storia del cristianesimo un ruolo molto importante sia per la sua buona organizzazione, sia per l'ampiezza delle sue attività caritative. Inoltre, come luogo di difesa dell'ortodossia rispetto agli gnostici e agli eretici, essa ha avuto una rilevanza decisiva nella formulazione del simbolo battesimale, nella definizione del canone degli scritti neotestamentari e infine – come città delle tombe dei due principali apostoli, Pietro e Paolo – nella formazione della tradizione apostolica della successione. Tuttavia non per questo la chiesa di Roma può essere definita *caput et mater omnium ecclesiarum urbis et orbis*, come tende a suggerire ancor oggi la pomposa scritta apposta sulla basilica del Laterano, l'originaria basilica del vescovo di Roma. Anzitutto *caput et mater* della prima cristianità non è stata la comuni-

tà di Roma, ma quella di Gerusalemme; secondariamente numerose chiese orientali (Antiochia, Efeso, Salonicco, Corinto...), rimaste anche in seguito del tutto indipendenti da Roma, sono state a loro volta fondate da degli apostoli (cosa che per loro è ancora oggi di grande importanza). Di un primato giurisdizionale – o di una preminenza biblicamente fondata – della comunità romana o del vescovo di Roma sulla chiesa intera non c'è traccia nei primi secoli del cristianesimo. Infine la promessa fatta a Pietro, contenuta nel Vangelo di Matteo («Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa»: Mt 16,18s), che orna in gigantesche lettere nere su fondo dorato l'interno di San Pietro e che viene costantemente rispolverata per rivendicare la preminenza dei vescovi romani odierni, non viene mai citata una sola volta per intero in tutta la letteratura cristiana dei primi secoli (se si prescinde da un testo di Tertulliano, che la cita tuttavia con riferimento non a Roma, ma a Pietro). Solo a metà del III secolo un vescovo romano di nome Stefano (254-257), polemizzando con altre chiese su quale comunità disponesse della tradizione migliore, si è richiamato per la prima volta a tale promessa – ma senza successo. Infatti (già) allora il principio che una chiesa determinata potesse dominare sulle altre, non trovava alcun consenso nelle chiese cristiane. Secondo Matteo è, infatti, la professione di fede in Cristo di Pietro (e non Pietro in quanto tale o qualche suo successore) a costituire il costante fondamento (la pietra) della chiesa, come ha messo molto bene in evidenza proprio Ratzinger nella sua tesi di dottorato<sup>5</sup>.

È storicamente insostenibile, quindi, parlare di un primato giurisdizionale di Pietro e di un suo eventuale successore. E la ragione è evidente. Infatti a quei tempi il primato giuridico era appannaggio dell'imperatore che, in quanto *pontifex maximus*, deteneva il monopolio giurisdizionale anche nelle questioni ecclesiali (*ius in sacris*) e aveva, quindi, la suprema supervisione amministrativa anche sulla comunità cristiana di Roma e sul suo vescovo: egli poteva emanare, senza problemi, leggi concernenti la fede e l'ordinamento della chiesa

<sup>5</sup> «Se dunque la chiesa viene fondata su Pietro, non è tanto sulla sua persona, quanto sulla sua fede [...] Il fondamento della chiesa è Cristo. "Non enim dicitur est illi: tu es petra, sed: tu es Petrus. Petra autem erat Christus"; questa frase sta a significare che il Cristo (petra), assunto nella fede (Petrus), è la vera pietra angolare della chiesa» (J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, 1953, EOS Verlag, Sankt Ottilien 2005, p. 183; *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Jaca Book, Milano 1978).

e, con una sua semplice conferma, trasformare decisioni conciliari in leggi dell'impero. Non a caso fu Costantino (senza chiedere il parere di alcun vescovo) a convocare nel 325 il primo concilio ecumenico nella sua nuova residenza di Nicea, a est di Bisanzio, e a introdurre anche nella chiesa l'istituzione delle diocesi con a capo un metropolita, adattando l'organizzazione ecclesiale a quella statale. È vero che successivamente si venne diffondendo in occidente la diceria di una donazione al vescovo di Roma, da parte dell'imperatore Costantino, del dominio sulla città di Roma e sulla parte occidentale dell'impero. La cosiddetta «donazione costantiniana» è stata, però, la prima di una serie di falsificazioni medievali con cui si è tentato di giustificare la pretesa della chiesa romana e del suo vescovo di avere una posizione di preminenza monarchica in occidente. Ai cristiani dell'impero romano d'oriente, in cui risiedeva l'imperatore, questo tentativo dovette apparire fin dall'inizio qualcosa di assolutamente incomprensibile. Non a caso nel IV secolo Costantino, lungi dal donare qualcosa al papa, decise di spostare la capitale dell'impero dalla vecchia Roma alla nuova Roma sul Bosforo.

Secondo Küng, quindi, non è possibile sostenere che, all'interno della cristianità primitiva, la chiesa romana (e successivamente anche il suo vescovo) abbia avuto una posizione centrale e un primato giurisdizionale. L'esistenza di un «centro» della cristianità, fondato sulla tradizione dei due principali apostoli (Pietro e Paolo), può certamente essere utile e importante per la cristianità del XXI secolo, sempre però che si tratti di un «centro» disposto a funzionare a servizio dell'unità delle chiese e a svolgere il suo primato pastorale nello spirito dell'Evangelo. Tuttavia l'idea di un primato di potere e di giurisdizione dell'apostolo Pietro, della comunità romana o del suo vescovo non trova fondamento o sostegno né nel Nuovo Testamento né nella storia della chiesa primitiva, e quindi non potrà mai essere imposta alla cristianità nel suo complesso. Secondo Küng, invece di riproporre costantemente questa ideologia romana (costruita sulla sabbia), la chiesa cattolica dovrebbe svolgere una riflessione autocritica sull'umile ruolo giocato da Pietro (che nella sua vita commise anche molti errori) nella cristianità originaria e sulla funzione non-pretenziosa di diaconia svolta dalla chiesa romana primitiva («presidenza dell'amore»: Ignazio di Antiochia), sviluppando l'idea di un servizio di Pietro, e non di un potere di Pietro.

Lo spostamento della capitale dell'impero da Roma a Costantinopoli e il fenomeno delle invasioni-migrazioni dei popoli germanici in Italia (che nel 410 misero per la prima volta nella storia a ferro e fuoco Roma, città considerata fino a quel momento eterna e invincibile) portarono, però, in occidente a un drammatico vuoto di potere che i vescovi romani del IV e V secolo seppero abilmente sfruttare per ampliare i poteri connessi al loro ministero e puntare al primato universale della chiesa di Roma. Küng ricorda per sommi capi quali principi, validi ancora oggi, siano stati introdotti a quei tempi nel diritto canonico *per viam facti*, cioè senza alcun fondamento biblico e teologico: 1) a metà del IV secolo, il vescovo Giulio (337-352), con un falso richiamo al Concilio di Nicea, cercò di far passare il principio che Roma era l'universale istanza di appello; 2) sempre nel IV secolo, il vescovo Damaso (366-384) non solo cercò di utilizzare la promessa fatta a Pietro (adesso intesa in senso puramente giuridico) per rivendicare il primato di Roma, ma pretese altresì di far valere solo per la comunità di Roma la qualifica di «*sedes apostolica*», come se non fossero mai esistite altre sedi apostoliche; 3) verso la fine del IV secolo il vescovo romano Siricio (384-399) assunse il titolo di «papa» (dal greco *pappas* = denominazione onorifica e affettuosa per indicare il padre) — che, se in oriente veniva utilizzato da tempo per indicare indistintamente tutti i vescovi, ora in occidente doveva essere usato per indicare esclusivamente il vescovo di Roma —, cominciò a definire di punto in bianco come «apostolici» i suoi *statuta* e decise di appropriarsi dello stile tipico delle autorità romane: in risposta alle richieste di consiglio e di aiuto di singoli vescovi, cominciò ad emanare dei sintetici *decreta* e *responsa*; 4) all'inizio del V secolo il vescovo Innocenzo (401-417) dispose che ogni questione importante, dopo essere stata discussa in un sinodo, doveva essere presentata al vescovo di Roma per la decisione finale; 5) col vescovo Bonifacio (418-422), infine, ogni ulteriore istanza d'appello venne esclusa: le decisioni del vescovo romano erano assolutamente vincolanti (*apostolicum culmen: prima sedes a nemine iudicatur*).

In questo modo la chiesa di Roma cominciò a cercare di monopolizzare per sé titoli e competenze giuridiche che originariamente erano proprie di molte chiese e di molti vescovi. Si trattò, tuttavia, da principio soltanto di mere rivendicazioni. Non a caso a Costantinopoli, dove si guardava con disprezzo alla vecchia capitale decaduta e dove soltanto l'imperatore aveva l'ultima parola, simili pretese non vennero



mai prese sul serio. Per questo fallirono tutti i tentativi dei vescovi romani del IV e V secolo di trarre, da Mt 16,18, conclusioni circa un primato (*iurisdictio*) di Roma, voluto da Dio, sulla chiesa universale, da imporre praticamente a tutti. Persino Agostino, vescovo nordafricano molto amico di Roma, non accenna minimamente (al pari del metropolita di Cartagine Cipriano) a un primato giurisdizionale universale del vescovo di Roma (che infatti, nella sua ultima grande opera *La città di Dio*, non svolge alcun ruolo). Per quanto Roma rappresenti per lui il centro dell'impero e della chiesa, a suo giudizio tutti i vescovi sono fondamentalmente uguali. Agostino non sostiene, quindi, alcuna forma di papalismo. La suprema autorità nella chiesa non è per lui (come per l'intero oriente cristiano) il vescovo di Roma, bensì il concilio ecumenico, cui per altro egli non attribuisce alcuna infallibilità.

Nel V secolo, tuttavia, si venne progressivamente consolidando una differenza di fondo tra Roma e i restanti territori imperiali nel modo d'intendere la chiesa. Nelle chiese orientali e nordafricane vigeva infatti una concezione della chiesa fondata sul Nuovo Testamento, che si è mantenuta fino a oggi al di fuori dell'ambito di dominio romano: la chiesa è una «comunità» (*koinônia, communio*) di credenti, ovvero una federazione di chiese locali (coi loro vescovi), collegialmente ordinata, che si fonda su sacramenti, ordinamenti liturgici e simboli di fede comuni. A Roma, invece, la chiesa cominciò sempre più spesso a essere intesa come un'istituzione unitaria, centralistica, assolutistica, monarchica, che si fonda principalmente sul diritto canonico romano e su decreti (in gran parte frutto di falsificazioni) completamente sconosciuti in oriente.

Ora, il primo vescovo di Roma ad affermare e incarnare decisamente e paradigmaticamente l'idea del primato del vescovo romano fu Leone I Magno (440-461). Egli interpretò anzitutto i passi neotestamentari riguardanti Pietro (Mt 16,18; Lc 22,32; Gv 21, 15-17) in modo prettamente giuridico (e quindi contrario al senso autentico del testo biblico), cioè nel senso di una *plenitudo potestatis* (potestà di *solvere e ligare*) donata da Gesù a Pietro e, quindi, di un primato di governo e di guida del vescovo di Roma sull'intera chiesa. Per suffragare poi l'idea che il vescovo di Roma sarebbe il legittimo successore di Pietro, Leone si rifece a una presunta lettera di papa Clemente al fratello del signore Giacomo a Gerusalemme, secondo cui Pietro, nel dare la sue ultime disposizioni, avrebbe fatto di Clemente il suo

unico legittimo successore. Leone definì inoltre la posizione giuridica del successore di Pietro con l'aiuto del diritto ereditario romano: in questo senso ogni successore di Pietro erediterebbe non le sue qualità e i suoi meriti personali (soggettivamente il papa resta un «erede indegno»), ma il mandato e il ministero trasmessi a Pietro da Cristo, con tutte le relative funzioni e i relativi pieni poteri (oggettivamente il papa, pur non essendo un apostolo, è comunque *apostolicus*). Ne consegue, secondo Leone I, che anche un papa indegno può fungere da effettivo successore di Pietro e può quindi esercitare legittimamente tale ministero. Leone I fu infine il primo vescovo romano ad attribuirsi quel titolo di supremo sacerdote pagano (*pontifex maximus*) cui l'imperatore bizantino aveva da poco rinunciato, e fu il primo vescovo di Roma a essere sepolto nella chiesa di S. Pietro.

Tuttavia la concezione di una *plenitudo potestatis* dell'apostolo Pietro sulla chiesa intera, formulata classicamente da Leone I, da allora in poi costantemente ripetuta, difesa e fusa nei canoni del diritto canonico e infine definita ufficialmente 1500 anni dopo nel concilio Vaticano I (1870), non ha alcun sostegno nel Nuovo Testamento e nella grande comune tradizione del primo millennio, tanto più che la lettera di papa Clemente citata da Leone è chiaramente un falso del II secolo. Non a caso, nonostante i suoi successi in occidente, Leone non riuscì a trovare alcun consenso nelle chiese d'oriente. I successori di Leone I continuarono, però, a seguire sostanzialmente la sua linea teologica e politica. Anzi, fu Gelasio I (492-496), alla fine del V secolo, a segnare, almeno provvisoriamente, l'apice della rivendicazione del primato romano. Egli poté però permettersi di rivendicare (contro Bisanzio) il diritto a un potere ecclesiale supremo, illimitato e totalmente indipendente dal potere imperiale (sulla linea della dottrina dei due regni di Agostino) solo perché era completamente sottomesso al dominio del re ariano degli ostrogoti Teodorico. Secondo la dottrina gelasiana (che è stata chiamata la *magna charta* del papato medievale) imperatore e papa hanno funzioni diverse all'interno di un'unica e identica comunità: l'imperatore ha un'autorità solo terrena, mentre il papa un'autorità solo spirituale. Tuttavia l'autorità del papa, che è competente per i sacramenti ed è responsabile davanti a Dio anche per coloro che detengono il potere nel mondo, è sovraordinata a quella dell'imperatore, per cui gli ecclesiastici sono completamente sottratti alla giurisdizione mondana.

A una fase di espansione e rafforzamento del potere papale durante il periodo delle invasioni barbariche (V secolo), seguì però una fase segnata da amari contraccolpi. Nel VI secolo l'imperatore Giustiniano (527-565) cercò con forza di ridare vita all'*imperium romanum*, costruendo tra l'altro la *Hagia Sophia* (allora la più grande chiesa della cristianità) e imponendo nuovamente la chiesa di stato. Ai suoi tempi la città di Bisanzio smise di essere considerata allo stesso livello di Roma: come nuova residenza dell'imperatore era chiaramente sovraordinata all'antica capitale dell'impero. È vero che il vescovo di Roma era, agli occhi dei patriarchi e dei metropolitani orientali, non solo l'unico patriarca dell'occidente, ma anche (seppur unicamente per la presenza a Roma delle tombe dei due apostoli principali) il primo patriarca della chiesa imperiale. Tuttavia egli era altresì per loro solo un *primus inter pares*. A quei tempi, inoltre, nessuno (nemmeno a Roma) avrebbe mai potuto sostenere una presunta infallibilità dei vescovi romani, a fronte degli evidenti errori commessi da papi come Vigilio e Onorio I. Era infatti ben chiaro a tutti che a volte «anche i papi sbagliano». Non a caso papa Vigilio – dopo aver perso completamente di credibilità, durante il V concilio ecumenico di Costantinopoli (553), per le sue prese di posizione teologiche contraddittorie nei confronti del monofisismo – non fu sepolto nemmeno a S. Pietro e rimase per secoli disprezzato anche in occidente, mentre papa Onorio I fu condannato come eretico al VI concilio ecumenico di Costantinopoli (681) – condanna confermata anche dai suoi successori, nonché dal VII e VIII concilio ecumenico.

Tra il VI e il IX secolo, tuttavia, i papi cercarono di rafforzare e ampliare il loro potere grazie ad alcuni celebri falsi: la «donazione di Costantino», le «falsificazioni simmachiane» e le «decretali pseudo-isidoriane». Secondo la cosiddetta «donazione di Costantino» (leggenda fissata per iscritto tra il 480 e il 490), l'imperatore Costantino, prima di tornare da Roma a Costantinopoli, avrebbe donato a un certo papa Silvestro di Roma (che lo avrebbe guarito dalla lebbra e convertito al cristianesimo) la metà occidentale dell'impero, concedendogli altresì il diritto di portare le insegne e le vesti imperiali (la porpora), di organizzare una sorta di corte imperiale (la curia), di nominare consoli e patrizi, nonché il primato sopra tutte le altre chiese. In realtà Costantino donò al vescovo di Roma solo il palazzo del Laterano e le due basiliche da lui costruite: quella del Laterano e quella di S. Pietro.

Secondo le «falsificazioni simmachiane» (atti fabbricati da alcuni membri dell'entourage di Papa Simmaco, secondo successore di Gelasio, morto nel 514), un presunto (ma in realtà mai convocato) concilio di Sinuessa del 303 avrebbe stabilito che la chiesa di Roma non poteva essere giudicata da nessun'altra istanza e, quindi, nemmeno dall'imperatore: *prima sedes a nemine iudicatur*. In realtà, nel VI/VII secolo, l'autorità mondana continuò tranquillamente a giudicare l'operato dei papi: non solo Teodorico, l'ariano capo degli ostrogoti, fece imprigionare Giovanni I perché non era riuscito ad adempiere alla missione affidatagli di mediare con Costantinopoli, ma Giustiniano, durante i suoi quarant'anni di regno, convocò ripetutamente alla sua corte i vescovi romani per vagliare la loro ortodossia e, con un decreto del 555, stabilì che, ogni volta che un vescovo di Roma veniva eletto, l'elezione doveva ricevere il beneplacito (il *fiat*) dell'imperatore (norma che rimase in vigore fino all'epoca dei carolingi). Inoltre, nel VI e VII secolo (ma la cosa continuò fino al secolo XV), contro alcuni papi furono intentati addirittura dei processi, conclusi spesso con la deposizione dell'accusato. E a intentarli furono, oltre che l'imperatore, anche il clero e il popolo di Roma, che, secondo l'antico ordinamento ecclesiastico, avevano il compito di eleggere il papa.

Infine le cosiddette «decretali pseudo-isidoriane» (approntate nel IX secolo, all'epoca del crollo del regno carolingio, da un gruppo di abili falsari ecclesiastici e così definite in quanto attribuite a uno sconosciuto Isidorus Mercator) avrebbero dovuto non solo rafforzare l'autorità dei vescovi (ma indirettamente anche quella del papa) nei confronti degli arcivescovi e dei sinodi provinciali, ma soprattutto dimostrare che già la chiesa antica era stata governata fin nei dettagli da decreti papali. E in effetti furono soprattutto queste decretali – più di 700 pagine in scrittura minuta, contenenti 115 documenti assolutamente falsi di vescovi romani dei primi secoli (come la lettera di Clemente e la donazione di Costantino) e 125 documenti autentici (decretali pontificie, delibere sinodali, leggi del regno franco), ma interpolati e modificati successivamente – a conferire un'aura di antichità alle pretese del potere papale, a procurar loro quella fondazione teologico-giuridica («l'aureola di ciò che è voluto da Dio») che finora era loro mancata, a spacciare per «eterna» e quindi per immutabile o storicamente irreformabile una figura ben determinata di chiesa, risultato di precise vicende storiche. Non a caso, se ai tempi di Carlo Magno nemmeno in occidente si può ancora parlare di un primato

giuridico papale, in quanto tale primato, prima spettante all'imperatore bizantino, era allora appannaggio dell'imperatore franco che si considerava teocraticamente signore della chiesa e si comportava di conseguenza, già Papa Niccolò I (858-867), mezzo secolo dopo Carlo Magno, cercò di mettere fine all'auto-amministrazione delle chiese nazionali a favore di una amministrazione centrale romana, facendosi forte non solo della donazione costantiniana, ma anche delle decretali pseudo-isidoriane.

Insomma, questi falsi ebbero un ruolo decisivo nel cementare il potere del papa, definito ora capo dell'intero orbe terrestre, perché davano l'impressione non solo che già la chiesa antica fosse stata governata fin nei dettagli da decreti papali, ma soprattutto che si trattasse di cose antiche e volute da Dio – il che forniva alle (infondate) pretese romane quella legittimazione teologico-giuridica che era fino a quel momento mancata. Concretamente: il diritto di tenere e approvare sinodi, esercitato in precedenza dall'imperatore, veniva ora attribuito soltanto al papa; i vescovi posti sotto accusa potevano appellarsi al papa; in generale tutte le questioni più gravi erano riservate al papa per la decisione definitiva, anzi, le leggi dello stato che confliggevano con i canoni e i decreti dei papi, non avevano alcuna validità. In questo modo si cercò di fondare meglio l'assoluto dominio del papa all'interno della chiesa e l'autonomia dei diritti e della giurisprudenza della chiesa rispetto allo stato. Il fatto che solo ai tempi della riforma si sia arrivati a dimostrare l'inautenticità di tali documenti, ovvero che ciò non sia avvenuto prima, dimostra soltanto che il potere pontificio non era interessato alla verità storica, ma solo alla conservazione del potere. In questo senso anche il *Codex Juris Canonici* attuale – rivestito sotto la regia della curia romana (sistema di potere che non può certo richiamarsi al Nuovo Testamento e all'antica tradizione cattolica) e promulgato da Giovanni Paolo II nel 1983 – è, da un punto di vista storico, un prodotto estremamente dubbio, visto che contiene ancora molti canoni che, in quanto risultato di tali falsificazioni, bisognerebbe avere il coraggio di cassare o per lo meno, d'indicare esplicitamente.

La storia del papato non è tuttavia solo una storia di falsi costruiti apposta per rafforzare ideologicamente il primato papale, ma è anche una storia di deposizioni e imposizioni di papi, di conflitti feroci tra papi e antipapi, di papi assassini e di papi assassinati. «Sua Santità» è oggi giorno un titolo d'onore e una formula di saluto del santo Padre.

Ciò non toglie che, lungo la storia, taluni papi siano stati tutt'altro che dei sant'uomini. In particolare il secolo X viene considerato di solito come un *saeculum obscurum*. Non c'è storia del papato che, a proposito di questo periodo, non parli di intrighi e di lotte, di assassini e di violenze, in cui furono coinvolti papi e antipapi provenienti dalle più diverse famiglie nobiliari romane. Teologicamente, nel caso di papi indegni, si ricorreva alla distinzione tra persona e ufficio, introdotta da Agostino per difendersi dai donatisti secondo cui tutti i battesimi officiati da sacerdoti indegni (*lapsi*), come pure tutte le ordinazioni fatte da vescovi indegni (*lapsi*), non avevano alcun valore. Su questa base anche papi non santi potevano compiere riti santi e mantenere in vita l'istituzione papale.

In questa situazione solo una riforma poteva salvare il papato. Ora alle brutture del X secolo cercarono di porre rimedio anzitutto i re tedeschi. Ottone il grande costrinse nel 963 il vizioso papa Giovanni XII, eletto a sedici anni al soglio pontificio, ad abdicare e fece eleggere come suo successore un laico, Leone VIII, che ottenne in un sol giorno tutti gli ordini sacerdotali, secondo un procedimento considerato legittimo fino alla promulgazione del *Codice di Diritto Canonico* del 1983. La vera svolta si ebbe, però, con la riforma gregoriana dell'XI secolo che, seppur ispirata e sostenuta soprattutto dal monachesimo francese, fu eminentemente una rivoluzione imposta dall'alto. La riforma delle istituzioni conventuali in base agli originari ideali benedettini, promossa dall'abbazia burgunda di Cluny (fondata nel 910), fu infatti subito orientata in senso politicamente favorevole a Roma: i conventi furono sottoposti direttamente al papa, sottraendoli al controllo dei vescovi locali – una decisione presa contro un preciso decreto del Concilio di Nicea, ma giustificata con un presunto «privilegio» papale. In cambio di questa liberazione dalla giurisdizione dei vescovi, però, i conventi dovevano garantire ogni anno un determinato *census* a Roma – il che diede al papato non solo la garanzia di ricevere introiti notevoli da oltralpe, ma anche la possibilità di disporre di una fitta rete di punti d'appoggio particolarmente abbienti in tutta Europa. Fu però Umberto di Silva Candida a delineare, in numerose opere da lui pubblicate (come, ad esempio, il *De sancta romana ecclesia*), e a difendere, in numerose encicliche e bolle papali, un preciso e concreto programma di politica ecclesiale, teso a far passare l'idea che il papato (sede prima e apostolica) è fonte e norma di ogni diritto ecclesiastico ed è istanza suprema che può giudicare tutti, ma non può

essere giudicato da nessuno: il papa è per la chiesa ciò che il cardine è per la porta, il basamento per la casa, la sorgente per il fiume, la madre per la famiglia; e la chiesa si rapporta allo stato come il sole alla luna o l'anima al corpo o il capo alle membra. Preparato e sostenuto dai falsi documenti costruiti nell'alto medioevo, il principio romano – fondamento ideologico di un sistema di governo ecclesiastico che consentiva (e consente ancor oggi) al papa di esercitare una sorta di monopolio del potere e della verità su tutta la chiesa – riuscì così ad imporsi alla fine dell'alto medioevo.

Curioso, ma significativo è che questa lotta per il potere assoluto del papato venne combattuta in nome della *libertas ecclesiae*, dove con questa espressione non s'intendeva però la «libertà del cristiano» o la «libertà nella chiesa», bensì la libertà dell'istituzione ecclesiastica nei confronti dei poteri mondani. La lotta per la «libertà della chiesa» (che portò tra l'altro all'abolizione del sistema germanico delle chiese autonome) si concentrò tuttavia soprattutto su due aspetti importanti: il ruolo svolto dai laici nel conferimento delle cariche ecclesiastiche e la legittimità del matrimonio dei preti. Da un lato, si arrivò a diffamare come «simonia» la pratica tradizionale di assegnazione delle cariche ecclesiastiche, che in genere era di competenza dell'imperatore e dei principi. Il conflitto che ne derivò tra chiesa romana e imperatori tedeschi (= lotta per le investiture) portò però a uno sviluppo fino ad allora sconosciuto del clericalismo, cioè a un predominio assoluto, all'interno della chiesa, del clero, che per questo cominciò a godere di svariati privilegi (diretti e indiretti) all'interno della società. Dall'altro, si arrivò a considerare il tradizionale matrimonio dei preti come una forma di concubinato e quindi non solo a perseguire le mogli dei sacerdoti (ormai ridotte a concubine), ma a dichiarare illegittimi i figli dei sacerdoti. In questo modo, però, non solo la forma di vita monacale venne in sostanza imposta all'intero clero (= pan-monachismo), ma cominciò a diffondersi sempre più un'ostilità istituzionalizzata nei confronti del sesso e delle donne.

Questo sistema di potere romano fu poi imposto in modo brutale da Gregorio VII (1073-1085). Questo papa, rimasto celebre soprattutto per la lotta per le investiture e il viaggio a Canossa di Enrico IV, dopo aver operato per molti anni come arcidiacono e legato papale, adoperò infatti tutti i mezzi a sua disposizione per tradurre in pratica quel paradigma cattolico-romano, che fu la vera causa dello scisma tra chiesa latina e chiesa greca. La riforma gregoriana fu fatta passare,

grazie alla politica, all'ideologia e alla propaganda romana, come la ricostituzione dell'antico ordinamento della chiesa, ma non ha niente a che fare con la costituzione ecclesiale dei servizi e con l'ordinamento federativo delle chiese del primo millennio. Dopo circa 600 anni il papato riuscì tuttavia a trasformare il paradigma cattolico-latino, fondato da Agostino, in un vero e proprio sistema romano, realizzando così il programma di Leone I e Gelasio I: un dominio assoluto del papa nella chiesa e nel mondo fondato presumibilmente dall'apostolo Pietro, anzi da Gesù Cristo stesso. Non a caso nell'XI secolo la chiesa divenne completamente romana: alla chiesa cattolico-romana, compresa adesso come *mater et caput* di tutte le chiese, spetta assoluta obbedienza, in quanto obbedienza a Dio = obbedienza alla chiesa = obbedienza al papa, e viceversa.

Ovviamente non si può negare che la riforma gregoriana, con la formazione di un sistema romano organizzato<sup>6</sup>, abbia avuto anche dei risvolti positivi, soprattutto nel dare visibilità a un'istituzione ecclesiastica ormai dotata di un suo diritto, di una sua costituzione e di una sua finalità. Inoltre è indubbio che il papato non è stato certamente l'unico fattore a produrre il primo grande scisma della storia della chiesa: altri elementi (dalla differenza di lingua e di cultura, alle diversità negli aspetti rituali, nelle celebrazioni liturgiche, nelle forme di devozione, nei principi del diritto ecclesiastico, nelle concezioni teologiche e nell'organizzazione complessiva della vita ecclesiale) hanno avuto un ruolo importante. Infine è storicamente provato che le divisioni tra le chiese sono sempre state per lo più conseguenza anche di fattori politico-economici e psicologico-culturali. Tuttavia la principale responsabilità dello scisma dell'XI secolo va attribuita senz'altro, secondo Küng, alla crescita minacciosa del potere papale, che era totalmente in contrasto con la tradizione della chiesa antica. Non a caso ancora oggi, per la chiesa dei sette concili (da Nicea I del 325 a Nicea II del 787), la pretesa rappresentata dal primato papale è l'unico serio ostacolo per la ricostituzione della comunità ecclesiale.

<sup>6</sup> Principale documento di questo sistema romano di potere è il *Dictatus papae* (1075). Secondo questo opuscolo contenente 27 principi relativi al primato di giurisdizione del papa, questi è 1) il signore assoluto della chiesa; egli sta al di sopra non solo di tutti i fedeli, i chierici e i vescovi, ma anche di tutte le chiese locali, regionali e nazionali e di tutti i concili; 2) è il signore supremo del mondo; a lui sottostanno tutti i principi, compreso l'imperatore in quanto «uomo peccatore»; 3) con l'assunzione del suo ufficio (per i meriti di Pietro), il papa diventa indubbiamente santo, in quanto la chiesa romana, fondata soltanto da Dio, non ha mai errato né mai errerà.

È comunque con Innocenzo III (1198-1216) – che, al titolo di *vicarius Petri* (titolo utilizzato fino al XII secolo per ogni vescovo principe), preferì il titolo di *vicarius Christi*, in quanto come papa si vedeva posto a metà strada tra Dio e gli uomini – e con Innocenzo IV (1243-1254) – che giunse addirittura a definirsi *vicarius dei* e a introdurre la tortura per i processi contro gli eretici – che la romanizzazione della chiesa cattolica raggiunse il suo punto più alto. A differenza della chiesa orientale, infatti, la chiesa cattolica occidentale si presentava a questo punto come una chiesa ruotante intorno al papa non solo sul piano della fede, ma anche di quello del diritto, dell'organizzazione e della disciplina, ovvero focalizzata su un monarca assoluto che aveva indiscussa ed esclusiva supremazia su tutta la chiesa. Al contempo la chiesa universale veniva identificata proprio con la chiesa romana, considerata come «madre» sia nel senso di *mater* di tutti credenti, sia nel senso di *caput e magistra* di tutte le altre chiese. Tuttavia questa madre-chiesa non voleva avere niente a che fare con i viventi figli di Israele. Papalismo e antigioiudaismo, infatti, sono andati in genere mano nella mano nella storia della chiesa cattolica. Non a caso già il concilio ecumenico convocato da Innocenzo III nel 1215 (in realtà un sinodo papale con circa 2000 partecipanti, a dimostrazione della potenza del papa e dell'irrelevanza dei vescovi) prese delle decisioni contro gli ebrei destinate ad anticipare per molti aspetti alcune misure antisemite disposte dal nazionalsocialismo: obbligo per gli ebrei di vestirsi in modo diverso dagli altri, divieto per gli ebrei di accedere agli uffici pubblici e di uscire il venerdì santo, imposizioni agli ebrei di tasse speciali a favore degli ecclesiastici cristiani locali.

Un tale modello di chiesa, però, non solo non ha niente a che fare con quelli del Nuovo Testamento e della chiesa primitiva, ma è ancora oggi una novità inaccettabile per l'intero oriente: mai la chiesa greca ha chiesto *decreta e responsa* papali; mai ha preteso, per i conventi, un'esenzione papale; mai si è fatta imporre vescovi nominati dal papa; mai ha riconosciuto un'autorità assoluta e diretta del vescovo di Roma su tutti i vescovi e i fedeli. E ciononostante Roma ha cercato, con tutti i mezzi del suo diritto canonico, della sua politica e della sua teologia, di ignorare l'antica costituzione della chiesa, di imporre il primato giuridico papale su tutte le chiese (anche quelle d'oriente), nonché una costituzione ecclesiale centralistica, ritagliata completamente su Roma e il papa. Secondo Küng, insomma, la chiesa cattolico-romana ha sempre avuto la tendenza, per legittimare la propria struttura di

potere, a ricorrere a numerosi trucchi (falsificazioni, ecc.) e, per difendere la presunta infallibilità papale, a sottacere gli errori commessi dai papi nel corso della storia; nonché a spacciare per antico, immutabile e di origine divina ciò che è invece il frutto tardivo di un preciso processo storico di concentrazione progressiva del potere ecclesiastico e, quindi, il prodotto di aggiustamenti e cambiamenti voluti dagli uomini, magari in contraddizione con il messaggio evangelico originario. La cosiddetta concezione cattolica, insomma, non è per nulla qualcosa di già sempre esistito e quindi di immutabile, come molti teologi e intellettuali cattolici cercano ancor oggi di far credere, ma ha un'intrinseca storicità, per cui può legittimamente essere fatta oggetto di cambiamenti, aggiustamenti, aggiornamenti anche radicali in relazione ai segni del tempo, ma soprattutto in ossequio al messaggio evangelico originario.

- «Riconoscimento, dignità dell'uomo e pluralismo. Il contributo decisivo dell'Aquinate», in L. Congiunti, G. Perillo (a cura di), *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 2009, pp. 217-233.
- «Introduzione», traduzione, note e apparati a Tommaso d'Aquino, *La felicità* (dalla *Summa theologiae*, I-II, qq. I-V), testo a fronte, Bompiani, Milano 2010.
- «Sulla discutibile necessità dell'amicizia. Antropologia organicista e antropologia personalista», in *Aquinas*, LIII, 1, 2010, pp. 7-38.
- «Il problema del dolore nell'antropologia di Tommaso d'Aquino», in *Acta Philosophica*, XIX, 2, 2010, pp. 321-338.
- «La storia della filosofia moderna e il problema dell'ateismo nel pensiero di Augusto Del Noce», *Aquinas*, LIII, 2, 2010, pp. 543-572.
- «Il senso comune in Gianbattista Vico», in M. Meselella (a cura di), *I filosofi moderni del senso comune. Pascal, Buffier, Reid, Vico, Balme, Rosmini*, in *Sensus communis*, Nuova serie, 12, 2010, pp. 45-62.
- «Un dibattito attuale sull'amicizia tra organicismo e personalismo», in G. Goisis, M. Ivaldo, G. Mura (a cura di), *Metafisica, Persona, Cristianesimo. Scritti in onore di Vittorio Possenti*, Armando, Roma 2010, pp. 199-212.
- «Introduzione» traduzione, note e apparati a Tommaso d'Aquino, *Le passioni e l'amore* (*Summa theologiae*, I-II, qq. 22-28), testo a fronte, Bompiani, Milano 2012.
- «Del Noce e l'ateismo prometeico», in *Hermeneutica*, 2012, pp. 2717-287.
- «Ateismo e modernità la critica di Augusto Del Noce», in *Doctor Communis. The Truth About Good, and its Relevance for a Good Life in Society*, 1-2, 2012, pp. 167-192.



## INDICE

- 9 Presentazione  
*Luigi Gentile*

TESTIS FIDELIS  
STUDI DI FILOSOFIA E SCIENZE UMANE  
IN ONORE DI UMBERTO GALEAZZI

- 15 Gottfried Arnold e l'eretico Marcione  
*Adriano Ardovino*
- 27 Subordinazione e modernità in Georg Simmel  
*Adele Bianco*
- 39 Il paradigma storico e teorico dell'educazione nuova  
*Gaetano Bonetta*
- 51 Un (piccolo) omaggio a Tommaso  
Variazioni su un qualche motivo tomista  
*Domenico Bosco*
- 71 Educazione e contemporaneità: il ruolo della filosofia  
*Valeria Buccini*
- 85 *Das Wesen der Philosophie*  
La determinazione del sapere filosofico  
tra strutture della storia e connessioni vitali  
*Giuseppe Cacciatore*
- 105 Una devozione di tipo polemico  
Religione e politica nel confronto  
di Hegel con Schleiermacher  
*Emanuele Cafagna*

- 678 Indice
- 123 Legge morale e libertà in Rosmini  
*Giuseppe Cantillo*
- 135 Lo studio del ragionamento in psicologia:  
teorie e problemi  
*Claudia Casadio*
- 151 Diritti umani e democrazia in J. Habermas  
*Michele Cascavilla*
- 163 L'uomo tra riferimento al mondo ed apertura all'essere  
L'antropologia filosofica di Eugen Fink  
*Virgilio Cesarone*
- 183 La perfeibilità e lo sviluppo della natura umana  
secondo Johann Nicolaus Tetens  
*Raffaele Ciafardone*
- 195 La questione dell'alterità  
Scenari storici e modelli teorici  
*Francesco Paolo Ciglia*
- 211 Sulla legge naturale come legge divina in Hobbes  
*Emilio De Dominicis*
- 247 Il problema della libertà  
negli scritti polemici di Christian Wolff  
*Federica De Felice*
- 265 La *Destruction* heideggeriana nella *déconstruction*  
del logocentrismo del primo Derrida  
*Piergiorgio Della Pelle*
- 277 Carl Schmitt e la teologia politica  
come problema ermeneutico  
*Pietro De Vitiis*
- 291 Secolarizzazione e religione nel pensiero di Charles Taylor  
*Marzia Di Carlo*
- 309 Il punto di contatto nell'apologetica di Cornelius Van Til  
*Giacomo Carlo Di Gaetano*
- 325 La precisione della matematica e l'infinito  
nel *De docta ignorantia* di Nicola Cusano  
*Andrea Fiamma*
- 343 Crisi e certezza del diritto:  
approcci teorici agostiniani in G. Capograssi  
*Giuseppe Fidelibus*
- 357 Immutabilità o storicità della tradizione cattolica?  
*Roberto Garaventa*
- 379 Il mentore: una guida per l'insegnante principiante  
*Lucia Genovese*
- 399 La filosofia scolastica nella critica di Bertrando Spaventa  
*Luigi Gentile*
- 411 Pavel A. Florenskij. Scetticismo e pensiero dialettico  
*Loretta Iannascoli*
- 423 A proposito di Antropologia  
*Antonio Livi*
- 431 Memoria inattiva e memoria attiva  
in Plotino (*Enneadi* I 2, 4):  
un confronto con Aristotele (*De anima* II 5 e III 4)  
*Angela Longo*
- 449 *Eppur si muove*  
Note su *La morte e la terra* di Emanuele Severino  
*Eugenio Mazzarella*
- 459 Filosofia e 'reductio in mysterium'  
Erich Przywara e Edith Stein  
*Marco Paolinelli*

- 473 La teleologia kantiana tra la finalità oggettiva formale e la finalità oggettiva materiale nella *Critica del Giudizio*  
*Patrizio Perazzelli*
- 495 Dialettica della trascendenza  
Plotino e il problema dell'origine  
*Enrico Peroli*
- 509 L'idea di tolleranza in  
Marsilio da Padova  
*Gregorio Piaia*
- 519 Il soggetto trascendentale in Husserl  
*Loreta Risio*
- 539 Libertà e metafisica: un'esigenza post-moderna  
*Luis Romera*
- 551 Libertà e formazione della persona nell'antropologia della festa  
*Francesco Russo*
- 561 Sul capitale umano  
*Saverio Santamaia*
- 571 Julián Marías e il personalismo vitale  
*Armando Savignano*
- 593 Sulla distinzione di Popper  
tra spiegazione fisica e spiegazione sociale  
*Ezio Sciarra*
- 599 Evoluzione e progresso in morale  
*Italo Sciuto*
- 613 Il materialismo come «massima» e come «canone»:  
F.A. Lange e B. Croce  
*Claudio Tuozzolo*

- 629 La legge naturale oggi  
*Aldo Vendemiati*
- 651 Cartesio e la nascita della soggettività moderna  
*Carmelo Vigna*
- 669 NOTA BIO-BIBLIOGRAFICA