

UNIVERSALITÀ DELLA FUNZIONE PETRINA (IPOTESI RICOSTRUTTIVE).*

SECONDA PARTE: FUNZIONE PETRINA, MODERNITÀ, ERA GLOBALE

CARLO CARDIA

SOMMARIO. 8. La transizione dell'800 tra profezia e inadeguatezza culturale. 9. Papato ed era globale. Pio XII e i diritti dell'uomo. 10. Paolo VI e magistero antropologico universale. 11. Giovanni Paolo II tra comunismo e globalizzazione. 12. Benedetto XVI e il dovere della verità. Relativismo e legge naturale. 13. Funzione petrina ed ecumenismo.

8. LA TRANSIZIONE DELL'800 TRA PROFEZIA E INADEGUATEZZA CULTURALE

È OPINIONE CONDIVISA, anche da parte della storiografia cattolica, che la Chiesa ed il papato mostrino forti limiti nella comprensione del liberalismo ottocentesco, più in genere del grande sommovimento che in Europa fonda lo Stato moderno, perché l'intransigenza cattolica si riversa non solo su fatti e misfatti delle rivoluzioni, sui mille torti fatti alla Chiesa con leggi vessatorie e punitive, ma si estende fino a "condannare il liberalismo in blocco, senza le necessarie distinzioni".¹ Però, l'affacciarsi dello Stato liberale, con le conquiste e i drammi che provoca, va visto in una prospettiva più ampia, forse può essere definito il periodo in cui l'universalità della funzione petrina vive la sofferenza più grande ed il ruolo del papato oscilla tra una dimensione profetica e una inadeguatezza culturale che, pur limata e superata già da Leone XIII, pesa sino al Concilio Vaticano II.

Occorre ragionarci con attenzione. La strutturazione dell'Europa in Stati nazionali che teorizzano ciascuno la propria egemonia, si scontrano l'un contro l'altro armati in una logica imperialista dissennata, nonché il trionfo di un razionalismo ed un positivismo freddi e geometrici, già disponibili ad accogliere i peggiori istinti nazionalistici e razzisti: tutto ciò è quanto di più

¹ G. MARTINA, *Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni.*, vol. III, *L'età del liberalismo*, Brescia 1995, p. 188.

lontano si possa immaginare da una concezione universalista che si nutre di un respiro solidale per uomini e popoli, che mira all'equilibrio non alla conquista, alla tutela della spiritualità anziché all'esaltazione della materialità. Anche dentro la Chiesa, residui giansenisti² e resistenti impostazioni gallicane e febroniane, indulgono a fare delle comunità cattoliche entità intrastatali senza autorità superiori, e impauriscono Roma. I pontefici sono chiusi in un orizzonte che non conosce distinzioni, mediazioni di pensiero e di analisi, impedisce una duttilità di comportamento e di scelte che, specie nella vicenda del risorgimento italiano, possono essere diverse. Ma il contrappeso del limite sta nella capacità profetica di intravedere gli esiti finali di quella corsa illuminista a tutto innestare nella realtà mondana, di quel razionalismo che nega ogni incidenza della fede nella vita dei popoli e degli individui. I papi, con un magistero quasi apocalittico, colgono in anticipo i rischi della idolatria dello Stato, della classe, i pericoli delle ideologie anticristiane, che porteranno di lì a poco ai conflitti mondiali e ai totalitarismi sanguinari.

Avviene così un qualcosa di non prevedibile, perché proprio nel momento in cui "il papato sembra raggiungere il punto più basso dell'epoca moderna",³ la Chiesa opera con il Vaticano I la svolta verso l'esaltazione definitiva del primato, con il corollario dell'infallibilità in materia di fede e di costumi. Singolarmente, proprio lo Stato liberale che provoca la caduta del potere economico e temporale della Chiesa, pone le basi per il trionfo della Santa Sede sulle chiese nazionali. Lo Stato separatista emargina il cattolicesimo dalla sfera pubblica e lo riconduce all'eguaglianza con altre confessioni religiose: ma questa nuova situazione ha come effetto paradossale di privare gli episcopati nazionali di ogni scudo politico da utilizzare, di quella protezione statale che dava loro forza anche verso Roma. I vescovi tornano ad essere, anche per utilità, fedeli a Roma, non solo perché lo Stato ormai li ignora e ne diffida, ma perché l'unico punto di riferimento per i fedeli, per il clero, per il cattolicesimo, è il papa. Per paradosso, lo Stato liberale elimina il substrato delle tendenze autonomiste e centrifughe dell'episcopato. È molto istruttivo quanto avviene nella Francia rivoluzionaria, con la "*consitution civil du clergé*", poi nel 1801 con il Concordato tra Napoleone e Pio VII a seguito del quale il papa depone tutti i vescovi francesi e crea un nuovo episcopato con nuove circoscrizioni diocesane: "fu un colpo di mano quale non c'è stato

² Sulle teorie gianseniste che ancora a fine settecento portavano a negare il nesso tra la Chiesa di Roma e la Chiesa universale, e sulla reazione romana, cfr. P. STELLA, *La bolla "Auctorem fidei" (1794) nella storia dell'Ultramontanismo. Saggio introduttivo e documenti*, Roma 1995 (Il Giansenismo in Italia. Collezione di documenti, n. 1).

³ K. SCHATZ, *Il primato del papa*, cit., p. 198. Per Schatz, "dal 1800 fin verso il 1820 per la maggior parte degli autori tedeschi o francesi il "sistema papale" e particolarmente l'infalibilità del papa erano visti come qualcosa di superato, di importanza ormai puramente storica; pareva non valesse quasi più la pena di dibattere seriamente questo punto" (*ibidem*).

nella storia né prima né dopo, ma fu anche una eclatante dimostrazione del potere del papa su tutta la chiesa, che doveva avere importanti ripercussioni anche sulla teologia".⁴

Klaus Schatz si chiede perché nel periodo di maggiore difficoltà per la Chiesa molte sconfitte e crisi politiche "hanno per il papato (pure massicciamente coinvolto in esse) un effetto, per lo meno a lunga scadenza, di rafforzamento della sua autorità spirituale, diversamente che per l'episcopalismo? Non è questo un indizio che il papato, ovvero l'idea papale, era idealmente più forte e resistente alle crisi, mentre l'episcopalismo di impronta francese e tedesca non sopravvisse al crollo delle sue strutture portanti?".⁵ Siamo di fronte al paradosso di un papato che mentre crolla il mondo tradizionale reagisce in contro-tendenza e afferma la sua centralità. Il paradosso non si fonda solo sulla paura degli eventi storici, ma sul fatto che alla crisi dell'idea di universalità Roma risponde con una nuova dinamica missionaria, svolgendo una funzione liberatrice nei confronti delle ristrettezze delle chiese nazionali. Il cardinale Riario Sforza di Napoli esprime questo sentimento universalista al Vaticano I parlando dei vescovi che gemono sotto il gioco della chiesa di Stato mentre a Roma sentono il respiro universale del cattolicesimo: "appena essi escono dagli angusti confini del loro paese, il loro cuore si dilata sotto il libero cielo della chiesa romana ... ed essi sperimentano realmente che cosa significa che la Chiesa di Cristo è cattolica, cioè dotata di vita universale, e dalla sede romana diffusa in tutto il mondo; allora essi avvertono una nuova forza e capiscono chi essi sono, vale a dire i principi di quella comunità che spezza tutti i confini spaziali e comprende tutta la terra; ora sono fermamente convinti che solo il papa, che detiene sulla terra il posto di Cristo, per dignità episcopale è al di sopra dei vescovi".⁶

Resta però un fatto che completa la complessità, perché la Chiesa non distingue le fonti buone del liberalismo dai frutti velenosi del laicismo, non comprende che l'Europa delle nazioni chiede cambiamenti anche in relazione al potere temporale. Soprattutto non comprende che quelle prime affermazioni dei diritti di libertà politica, religiosa, culturale, del liberalismo sono espressione di una nuova storia universale, e sono conseguenza di quella civilizzazione cristiana che distingue l'Occidente da qualunque altra parte del mondo, ancora immersa in una storia minore. In qualche misura Roma non riconosce alcuni frutti di una storia divenuta universale per merito del papato, prende le distanze da quella società più libera che essa ha contribuito

⁴ Ivi, p. 200. Le motivazioni della deposizione dei vescovi, e delle nuove nomine, sono complesse perché sembra sia Napoleone a forzare la mano del papa verso questa decisione. Infatti Roma non voleva che fossero coinvolti i presuli rimasti fedeli nella temperie rivoluzionaria, anche rifiutando il giuramento ai principi rivoluzionari della Costituzione civile del clero.

⁵ Ivi, p. 202.

⁶ MANSI 53, 401 C/D.

a formare. Alessandro Manzoni coglie il rapporto tra libertà e cristianesimo e afferma che “quando il mondo ha riconosciuto un’idea vera e magnanima, lungi dal contrastargliela, bisogna rivendicarla al vangelo”.⁷ Invece la Chiesa è lenta nel comprendere che la sua missione non è più legata ad un sistema politico, ad un regime normativo, ma può svilupparsi in un mare più grande che sta ormai coinvolgendo quasi tutti i popoli della terra. L’immagine del papa che dopo il 1870 si chiude in Vaticano senza più uscirne, reclamando giustizia contro i soprusi del Regno d’Italia, ha una sua grandezza, ma tradisce l’isolamento, riflette la paura anziché la speranza, anche se la storia riconoscerà che su un punto il papa aveva ragione, quello della garanzia materiale (magari lillipuziana) per la sua indipendenza.

9. PAPATO ED ERA GLOBALE. PIO XII E I DIRITTI DELL’UOMO

Proprio quando l’Ottocento azzera il suo potere temporale, il papa comincia a costruire una nuova universalità, partendo dal rafforzamento del primato nel Vaticano I. Il processo è lento, ma segue una direttrice chiara, e inizia dai temi sovranazionali. L’attenzione del magistero si sposta su temi che superano i confini degli Stati, ed è Leone XIII che enuncia la dottrina sociale della Chiesa e rimette il papato, e il laicato cattolico, al centro della società e della politica. La voce del Papa si fa sentire nei momenti drammatici come le guerre mondiali ma sono soprattutto i totalitarismi del Novecento che determinano la svolta decisiva affermando la centralità dei diritti umani e del tema della democrazia politica.

L’esperienza del totalitarismo costituisce uno spartiacque dentro la modernità, provoca una *catarsi culturale* negli uomini del xx secolo. Lo Stato perde l’orgoglio di sé e la fiducia in un progresso illimitato, tutti percepiscono che di fronte alla violenza di cui l’uomo è stato capace, altri contrasti appaiono minori, quasi futili, frutto di egoismi e faziosità. Il trionfo della ragione esibisce i suoi limiti, perché ha generato mostri, e la critica alla sua onnipotenza è formulata da Hannah Arendt che per prima coglie la profondità del male, pronuncia le parole più adatte ad esprimere lo stupore di fronte a quanto è accaduto, che supera ogni orrore.⁸ Infatti, i totalitarismi “hanno dimostrato, uno dopo l’altro, che la dignità umana ha bisogno di una nuova garanzia, che si può trovare soltanto in una nuova legge sulla terra per l’intera umanità”.⁹ Una nuova legge sulla terra, il bisogno di un *Nuovo Sinai*, un rinnovato decalogo che riconcili l’uomo con sé stesso, di un *ethos* nel quale si riconoscano lo Stato, poi ogni uomo.

Sono parole che la Chiesa può far sue, e che si ritrovano negli appelli che

⁷ Cfr. G. MARTINA, *Storia della Chiesa*, vol. III, cit., p. 207.

⁸ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, (1951), Milano 1967, p. 594.

⁹ Ivi, p. xxxv, Prefazione alla prima edizione.

i pontefici fanno alla legge naturale. Il magistero pontificio sul totalitarismo è in anticipo sui tempi. La condanna di Pio XI e Pio XII del nazismo, e del comunismo non è legata solo alla politica religiosa, ma alle concezioni idolatriche dello Stato, della classe, alla riduzione delle persone a sudditi senza dignità alcuna. Pio XII coglie anche i guasti che la mentalità totalitaria ha lasciato in eredità alla moderna società di massa. Egli denuncia il rischio della spersonalizzazione dell'uomo nell'era delle macchine, apre il grande capitolo dei diritti umani, delinea i temi più delicati del nuovo ordine internazionale che non può lasciare i popoli e le minoranze indifese di fronte a regimi oppressori, o a pratiche vessatorie e di emarginazione. Nel messaggio natalizio del 24 dicembre 1944 affronta il tema della "forma democratica di Governo" che non ha più davanti a sé dei sudditi, ma dei cittadini, ai quali deve garantire il diritto di "esprimere il proprio parere sui doveri e sui sacrifici che gli vengono imposti", di "non essere costretti a ubbidire senza essere ascoltati"; e d'altra parte "l'applicazione delle regole democratiche si sarebbe riflessa nell'ordine internazionale, rendendo inattuale l'uso della guerra".¹⁰

Il suo magistero anticipa la critica al relativismo, rifiutando la c.d. "etica della situazione",¹¹ che subordina le scelte personali a situazioni contingenti mentre la legge morale è vincolante "proprio a causa della sua universalità" e "comprende necessariamente e "intenzionalmente" tutti i casi particolari in cui il concetto si verifica. In alcuni casi essa lo fa con una logica così stringente che persino la coscienza (...) vede immediatamente e con piena certezza la decisione da prendere".¹² Infine, Pio XII allarga lo sguardo ai crimini internazionali compiuti nei confronti di popolazioni indifese o inermi, ricordando che "non sono state le forze cieche della natura, ma degli uomini, che, vuoi per un istinto selvaggio, vuoi per fredda riflessione, hanno causato ad individui, comunità, popoli, delle indicibili sofferenze, la miseria, l'annientamento. (...) È lo spontaneo sentimento umano della giustizia che esige una sanzione, e che vede nella minaccia d'una pena applicabile a tutti

¹⁰ Cfr. D. E. VIGANO', *Pio XII, i media e la comunicazione*, in P. CHENAUX (ed.), *L'eredità del magistero di Pio XIII*, p. 155.

¹¹ Nel discorso ai partecipanti al Congresso internazionale della Federazione Mondiale delle Gioventù Femminili Cattoliche del 1952, mette in guardia "dall'"esistenzialismo etico" (chiamato anche "attualismo etico" o "individualismo etico") proprio della "*Situationsethik* - etica della situazione)" (R. GERARDI, *Il magistero morale di Pio XII*, in P. CHENAUX, *L'eredità del magistero di Pio XII*, cit. p. 303).

¹² Il 29 ottobre 1951 Pio XII afferma che "non v'è nessun uomo, nessuna autorità umana, nessuna scienza, nessuna "indicazione" medica, eugenia, sociale, economica, morale, che possa esibire o dare un valido titolo giuridico per una diretta deliberata disposizione sopra una vita umana innocente" (*Discorso alle ostetriche*, in AAS 43 (1951), p. 838). Il mese successivo aggiunge che "mai e in nessun caso la Chiesa ha insegnato che la vita del bambino deve essere preferita a quella della madre. (...) La esigenza non può essere che una sola: fare ogni sforzo per salvare la via di ambedue, della madre e del bambino" (in AAS 43 (1951) p. 857).

una garanzia, forse non infallibile, ma comunque non irrilevante contro tali crimini".¹³ Di fatto, anche la Chiesa vive la catarsi dell'Occidente per gli orrori dei totalitarismi e d'improvviso cadono tante cose, l'antigiudaismo, la diffidenza verso la democrazia, la lettura dottrinale dell'intera realtà umana. Soprattutto, con l'era dei diritti umani la storia si apre ad una nuova universalità. Nel mondo degli egoismi degli Stati il papato è sempre in difficoltà, nel mondo che si amplia, che si apre nuovamente alla parola e alla legge di Dio, il papato si trova a suo agio, la sua funzione universale torna ad esplicarsi come nel suo *habitat* naturale.

10. PAOLO VI E MAGISTERO ANTROPOLOGICO UNIVERSALE

La svolta universalistica della seconda metà del secolo xx ripropone il grande tema della funzione critica della Chiesa verso la società umana, verso ogni sistema politico e sociale. Per Edward Schillebeeckx, "quando diciamo che la Chiesa è *sacramentum mundi* – ed oggi, scoperta la dimensione storica del mondo sotto il primato del futuro potremmo dire *sacramentum historiae*, cioè servizio del regno di Dio – possiamo di fatto riconoscere alla Chiesa una "funzione critica" nei confronti della società, funzione istituzionalizzata sulla base di un carisma divino".¹⁴ Per l'Autore il magistero dei papi si arricchisce, da fine Ottocento in poi, di correnti teologiche che introducono la rilevanza di grandi temi profetici, come quelli della giustizia, della pace, delle relazioni internazionali, e via di seguito.¹⁵ Questa funzione critica si sviluppa nei pontificati di Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI, che agiscono in sintonia con la svolta del Concilio vaticano II, avviata da papa Roncalli, in una linea di continuità che non conosce smagliature.

Cosa hanno in comune, e quali sono le specificità di ciascuno, i grandi pontefici della globalizzazione e della nuova universalità. In comune è il riferimento definitivo del magistero a tutti gli uomini e a tutti i popoli, perché il papa non è più soltanto il punto di riferimento dei cattolici, torna ad essere l'apostolo delle genti. Per Owen Chadwich, "quello di Paolo VI fu un tipo di

¹³ Di qui l'importanza di un diritto penale internazionale, dato che "là dove si fosse giocato con la vita umana un gioco criminale, dove centinaia di migliaia di persone fossero state condannate alla miseria estrema ed a condizioni disperate, la pura e semplice privazione dei diritti civili costituirebbe un affronto alla giustizia" (in *Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pio XII*, xv, p. 338-339). Sull'argomento, F. COCCOPALMERIO, *Gli interventi magisteriali di Pio XII sul diritto in generale e sul diritto canonico*, in P. CHENAUX, *L'eredità del magistero di Pio XII*, cit. p. 319 ss.

¹⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Dio, il futuro dell'uomo*, Roma 1970, p. 173-174. Sull'argomento cfr. anche la concezione evolutiva sostenuta da K. RAHNER: *Chiesa e mondo*, «Sacramentum mundi» 1974, n. 2, col. 192).

¹⁵ Ivi, p. 171 ss. Per l'influenza che simili temi hanno avuto anche sui pontificati di Pio XI e Pio XIII, cfr. T. M. SCHOOF, *Verso una nuova teologia cattolica*, Brescia 1971.

pontificato del tutto nuovo, che si avvaleva della velocità dei moderni mezzi di trasporto, per andare incontro al mondo”, e con lui la principale funzione e missione del papa “era già quella di viaggiare, affinché la sua persona e il suo ufficio diventassero uno strumento di evangelizzazione in tutto il mondo”;¹⁶ Marc Bonnet aggiunge che “en effet, la Papauté est de plus en plus le cerveau, le centre moteur de l’Eglise”.¹⁷ Si susseguono gesti ed eventi storici con i quali papa Montini pone le basi di un edificio che Giovanni Paolo II e Benedetto XVI continueranno a costruire. Paolo VI va alle Nazioni Unite nel 1965 e dichiara che la Chiesa è per l’umanità ciò che l’ONU è per gli Stati, una realtà universale, sembra quasi voler riallacciare i rapporti con il moderno impero. Incontra Atenagora I e con lui abolisce le reciproche scomuniche del 1054, frutto di una delle più brutte pagine della storia ecclesiastica. Va in Israele e inaugura i viaggi tra le religioni. Con la *Populorum progressio* parla ai diseredati di tutto il mondo ed emancipa la Chiesa da ogni regime o sistema politico e sociale.

Con Paolo VI il Vaticano comincia a diventare stretto ai papi, i quali se una volta vi si erano chiusi dentro per paura dell’Italia, ora ne escono sempre più spesso perché la loro casa è il mondo intero. Con Giovanni Paolo II l’universalità del papato si fa corpo, fisicità, si offre concretamente agli occhi di tutti i popoli, a cominciare da quelli che non avevano mai visto un papa in vita loro, o nella loro storia. Cambia la percezione del papa nel mondo. Nei viaggi del papa polacco c’è più dell’effetto mediatico, da allora le persone, i popoli, gli Stati, si abituano al papa come ad una figura familiare, quasi quotidiana, una persona su cui contare. La familiarità da sempre riservata ai romani, agli italiani, si estende agli uomini di tutta la terra; ospitare il papa in casa propria diviene un desiderio dei popoli e delle nazioni, egli torna ad essere interlocutore dei grandi della terra, in un nuova aura di rispetto e attenzione che circonda la cattedra di Pietro. Con Benedetto XVI si chiudono altre pagine storiche e vengono abbattuti alcuni tabù, quando il papa di Roma e il Patriarca di Costantinopoli nel 2006 parlano insieme all’Europa, e quando il papa trionfa in quella Gran Bretagna nella quale il termine papista per qualche secolo ha segnato il discrimine dell’intolleranza religiosa, quando ancora rafforza il cattolicesimo nel continente africano che sta diventando la speranza del cristianesimo ma anche un terreno di possibile scontro con altre religioni.

Ma sono importanti anche i contributi specifici di ciascun pontefice. Paolo VI getta le basi teoriche e istituzionali del nuovo rapporto tra Chiesa e società internazionale, secondo un programma meditato ed enunciato con

¹⁶ O. CHADWICH, *La Gran Bretagna e l’Europa*, in *Storia illustrata del Cristianesimo*, Casale Monferrato 1993, p. 377.

¹⁷ H. M. BONNET, *Le papauté contemporaine*, Paris 1971, p. 6.

precisione perché il papa non ama l'estemporaneità. Il programma di Paolo VI è nell'*Ecclesiam Suam* del 1964 con la quale l'universalità della funzione petrina si estende dal nucleo primigenio dell'unità dei cristiani al dialogo con le religioni fino al rapporto con tutti gli uomini di buona volontà. L'enciclica individua "un primo immenso cerchio, di cui non riusciamo a vedere i confini" che comprende anche coloro che non credono e negano esplicitamente Dio, e che sono in realtà "invasi dall'ansia, pervasi da passionalità e da utopia, spesso altresì generosa, d'un sogno di giustizia e di progresso, verso finalità sociali divinizzate, surrogati dell'Assoluto e del Necessario, che denunciano il bisogno insopprimibile del Principio e del Fine divino, di cui toccherà al nostro paziente e sapiente magistero svelare la trascendenza e l'immanenza". Il secondo cerchio anticipa la multiculturalità ed è "quello "degli uomini innanzitutto che adorano il Dio unico e sommo, quale anche noi adoriamo". Paolo VI non nasconde il rischio del relativismo teologico che può annidarsi in questo dialogo e avverte che non si possono porre sullo stesso piano le varie espressioni religiose, "quasi che tutte, a loro modo si equivalgono"; però il dialogo è possibile perché la Chiesa riconosce i valori spirituali e morali delle altre religioni, e ritiene necessario "promuovere e difendere gli ideali (...) della libertà religiosa, della fratellanza umana, della buona cultura, della beneficenza sociale e dell'ordine civile". Infine, il cerchio più vicino, nel quale il dialogo si qualifica propriamente *ecumenico*, è quello "del mondo che a Cristo s'intitola", cioè di coloro che si riconoscono nella fede cristiana, anche se essa viene professata dentro comunità cristiane separate. Paolo VI si impegna, e impegna la Chiesa, a riconoscere tutto "ciò che ci è comune, prima di notare ciò che ci divide", ed "a studiare come assecondare i legittimi desideri dei fratelli cristiani, tuttora da noi separati. Ma dobbiamo pur dire che non è in nostro potere transigere sull'integrità della fede e sulle esigenze della carità".

Papa Montini ribadisce la sostanza della funzione petrina, "non già soltanto perché, senza il Papa, la Chiesa cattolica non sarebbe più tale; ma perché mancando nella Chiesa di Cristo l'ufficio pastorale sommo, efficace e decisivo di Pietro, la unità si sfascerebbe; e indarno poi si cercherebbe di ricomporla con criteri sostitutivi di quello autentico, stabilito da Cristo stesso: "Vi sarebbero nella Chiesa tanti scismi quanti sono i sacerdoti", scrive giustamente S. Girolamo". Il magistero del Papa è da allora essenzialmente, profondamente, antropologico, e parla dell'uomo fatto a somiglianza di Dio, e dell'incontro tra uomo e Dio. I confini del cattolicesimo sono quelli di sempre, ma il papa diviene un bene prezioso per l'umanità, parla ed è ascoltato in ogni angolo della terra. Con questo respiro, Paolo VI estende i confini dell'universalità dal centro alla periferia, facendo delle Conferenze episcopali, e del Sinodo dei vescovi, nuove sedi di collegialità e strumenti di incontro tra il papa e le realtà locali della Chiesa. Trasforma la curia romana che apre le finestre

sul mondo, con segretariati, consigli, uffici, strutture di studio, che guardano alla società e alle sue articolazioni. Ma di Paolo VI non va dimenticata un'altra dimensione, spesso trascurata: la difesa della Chiesa contro le spinte centrifughe che si manifestano nelle critiche corrosive del c.d. dissenso, che investono alcuni santuari cattolici tradizionali, importanti ordini religiosi, chiese nazionali e scuole teologiche. Papa Montini soffre in prima persona per le critiche, e gli attacchi che gli vengono rivolti, ma resta sul punto forte e fermo. Esattamente il contrario dell'immagine di incertezza e insicurezza che si è voluta costruire sulla sua figura.

11. GIOVANNI PAOLO II TRA COMUNISMO E GLOBALIZZAZIONE

La scelta di Giovanni Paolo II di elaborare una specifica "catechesi universale", e diffonderla in tutto il mondo, ha un primo effetto, perché ridà vita e forza ad una *chiesa di popolo* che presto emargina quella *chiesa degli intellettuali* che, durante e dopo il Vaticano II, aveva sperato in una corrosione dei simboli, della forza, dell'orgoglio del cattolicesimo. Ma lo specifico di Giovanni Paolo II è di avvertire la debolezza del comunismo, proprio quando sembra indistruttibile, e insieme cogliere i sintomi della nuova malattia dell'Occidente, sazio e indifferente. Giovanni Paolo II ha una peculiarità rispetto ai papi che l'hanno preceduto, perché si è formato ed ha vissuto sotto il comunismo, sa come trattare con esso, ne conosce la storia, le pieghe, le debolezze. Ha meno remore, più scioltezza, di tanti interlocutori occidentali. E contrasta il comunismo con una visione dell'Europa che in quegli anni sembra appartenere al mondo dei sogni, quando con l'enciclica *Slavorum Apostoli* del 1985 dichiara che l'Europa ha diritto d'essere ciò che è stata per secoli, un continente caratterizzato da una profonda unità spirituale e culturale che non può più subire l'affronto delle divisioni politiche, ideologiche, militari del secolo xx°. Quando Giovanni Paolo II va nella sua Polonia e il Paese intero si inchina alla sua presenza sembra di vedere Ambrogio che chiede a Teodosio di ravvedersi, e quando vi torna dopo la tirannia agisce come un papa che ha piegato l'impero e l'ha riconciliato con Dio.

Ma Giovanni Paolo II archivia presto la vittoria sul comunismo e avvia la critica nei confronti del modello antropologico che sta conquistando l'Europa e l'Occidente. Nel 1985, al Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa, il papa parla "dell'uomo europeo 'secolarizzato'", come un "uomo talmente impegnato nei compiti di edificare la "città terrena" da aver perso di vista oppure da escludere volutamente la "città di Dio". L'Europa che ad Ovest nella filosofia e nella prassi ha dichiarato talora la "morte di Dio" e all'est è riuscita ad imporla ideologicamente e politicamente, è anche l'Europa dove è stata proclamata la "morte dell'uomo" come persona e valore trascendente. Oggi si vive e si lotta soprattutto per il potere e il benessere,

non per gli ideali. In Occidente (...) l'individuo vuole ricevere solo dalla propria ragione autonoma i fini, i valori e i significati della sua vita e della sua attività, ma si ritrova spesso a brancolare nel buio delle certezze metafisiche, dei fini ultimi e dei punti sicuri di riferimento etico". Quasi ad avvisare i popoli usciti dal comunismo che non devono attendersi il paradiso dalla conquista della libertà, il papa ricorda alla Chiesa cecoslovacca che non tutto ciò che l'Occidente propone "come visione teorica e come pratico costume di vita rispecchia i valori del Vangelo. Spetta perciò a voi, venerati fratelli, predisporre nelle Chiese a voi affidate le opportune difese "immunitarie" contro certi "virus" quali il secolarismo, l'indifferentismo, il consumismo edonistico, il materialismo pratico e l'ateismo formale, oggi ampiamente diffusi".¹⁸ Si tocca così il nodo teorico essenziale, quando l'enciclica *Veritatis splendor* del 1993 ricorda che le correnti del pensiero moderno sono giunte ad "esaltare la libertà al punto da farne un assoluto, (quasi) la sorgente dei valori", ed attribuiscono alla coscienza individuale "le prerogative di un'istanza suprema del giudizio morale, che decide categoricamente e infallibilmente del bene e del male". Mentre il benessere incide sulla struttura antropologica della persona, la dimensione spirituale si spegne sotto la messe dei consumi materiali, il codice morale che il cristianesimo ha iscritto nella mente dell'uomo rischia di essere cancellato.

Il punto più alto del magistero di Giovanni Paolo II è nell'affresco di analisi dolorante e dolorosa contenuto nell'enciclica *Evangelium vitae* del 1995 che costituirà l'asse di continuità con il magistero del suo successore Benedetto XVI sul c.d. relativismo etico. Giovanni Paolo II evoca la denuncia del Vaticano II sui nuovi mali e delitti che vengono compiuti contro la vita e i più deboli, annota che "purtroppo, questo inquietante panorama, lungi dal restringersi, si va piuttosto dilatando: con le nuove prospettive aperte dal progresso scientifico e tecnologico (...) si delinea e consolida una nuova situazione culturale, che dà ai delitti contro la vita un *aspetto inedito e – se possibile – ancor più iniquo* suscitando ulteriori gravi preoccupazione: larghi strati dell'opinione pubblica giustificano alcuni delitti contro la vita in nome dei diritti della libertà individuale e, su tale presupposto, ne pretendono non solo l'impunità, ma persino l'autorizzazione da parte dello Stato, al fine di praticarli in assoluta libertà ed anzi con l'intervento gratuito delle strutture sanitarie". Siamo al centro del nuovo ciclo libertario apertosi in Occidente che apre le porte a leggi permissive in materia di aborto, eutanasia,

¹⁸ L'enciclica *Sollicitudo rei socialis* del 1987 denuncia i "tristi effetti (della) cieca sottomissione al puro consumo: prima di tutto, una forma di materialismo crasso, e al tempo stesso una radicale insoddisfazione, perché si comprende subito che quanto più si possiede tanto più si desidera, mentre le aspirazioni più profonde restano insoddisfatte e forse anche soffocate".

praticata su adulti, minori, malati, suicidio assistito, procreazione assistita realizzata con una polivalenza genitoriale sconosciuta alla natura. Il papa denuncia questo *sbandamento etico e culturale* e osserva che le correnti del pensiero moderno tradiscono i propri stessi valori, perché “si può, in certo senso, parlare di una *guerra dei potenti contro i deboli*: la vita che richiederebbe più accoglienza, amore e cura è ritenuta inutile, o è considerata come un peso insopportabile e, quindi, è rifiutata in molte maniere. Chi, con la sua malattia, con il suo handicap o, molto più semplicemente, con la stessa sua presenza mette in discussione il benessere o le abitudini di via di quanti sono più avvantaggiati, tende ad essere visto come un nemico da cui difendersi o da eliminare. Si scatena così una specie di “*congiura contro la vita*”. Il papa sottolinea il nuovo paradosso moderno perché “proprio in un’epoca in cui si proclamano solennemente i diritti inviolabili della persona e si afferma pubblicamente il valore della vita, lo stesso diritto alla vita viene praticamente negato e conculcato”. L’umanità si impoverisce, la debolezza torna ad essere una maledizione, causata non dal fato ma dall’egoismo degli uomini. I diritti umani rischiano di essere i diritti dei più forti, usati contro i più deboli.

12. BENEDETTO XVI E IL DOVERE DELLA VERITÀ. RELATIVISMO E LEGGE NATURALE

Benedetto XVI va alla radice della malattia individuata da Giovanni Paolo II, il rifiuto di ogni assoluto, anche di quello minimo necessario per realizzare un progetto antropologico. Papa Ratzinger elabora l’analisi prospettica più acuta della globalizzazione e individua i nuovi pericoli nel relativismo che punta a frantumare la legge naturale, e nel multiculturalismo che finisce col negare la universalità dei diritti umani e rischia di far regredire la storia ad una Westfalia di dimensioni mondiali. Per rispondere a queste sfide, Benedetto XVI incentra il proprio magistero sulla ragione, la sua grandezza, il suo rapporto con la fede. La ragione con la fede vince tutto, senza la fede si smarrisce. Questo è il cuore del magistero di Benedetto XVI contenuto nell’enciclica *Spe salvi* del 2007, perché la ragione è “il grande dono di Dio all’uomo”, ma ha dei limiti che l’uomo conosce bene, non potrà mai dare una conoscenza perfetta, completa, perché ciò implicherebbe un intelletto assoluto e perfetto. La fede si coniuga alla ragione quando porta al “discernimento tra bene e male. Solo così diventa una ragione veramente umana”.

Benedetto XVI coglie il nuovo possibile peccato originale della modernità, la rescissione del cordone ombelicale con la visione d’amore e di solidarietà che la prospettiva giudaico-cristiana ha introdotto facendo cambiare il corso della storia. Se ricordiamo le parole di Hanna Arendt – “abbiamo bisogno di una nuova garanzia sulla terra”, un nuovo Sinai, un decalogo per tutti gli uomini – ci accorgiamo che il pensiero degli ultimi decenni procla-

ma: abbattiamo ogni Sinai, l'uomo sia legislatore di se stesso, anche scegliendo vite cattive, stili di vita i più detestabili. Questi concetti, queste parole, non sono di qualche strano pensatore, non di un filosofo tragicamente grande ma isolato come Friedrich Nietzsche, sono il fiume che scorre da correnti di pensiero orgogliose che vogliono riportare la storia umana a perdersi nuovamente negli egoismi individuali.¹⁹ Il magistero di Benedetto XVI è diretto ad avversare questo relativismo che si è fatto teoria, pratica, nomos, senso comune. Il relativismo infrange l'universalità, rende l'individuo totalitario nella propria sovranità, non lo lega alla comunità, neanche a quella elementare della famiglia, che diviene una variabile soggettiva nella legislazione contemporanea, neanche al rapporto uomo-donna che ha perso ogni rilevanza naturalistica agli occhi del legislatore, neppure al rapporto genitori-figli disarticolato per legge dall'ascendenza biologica e dalla cura della coppia madre-padre.

Sta qui la grandezza del magistero di Benedetto XVI, nello svelamento dei rischi di una società che globalizza gli egoismi e gli interessi, anziché la solidarietà e i vincoli comunitari. Papa Ratzinger è consapevole che non si può essere relativisti a metà, quando si nega la legge naturale si finisce

¹⁹ La letteratura relativista cancella ogni distinzione tra il bene e il male, che possono convivere, ed essere praticati, senza che la legge possa intervenire in alcun modo a favore dell'uno o dell'altro. Si sviscerano le concezioni etiche della classicità, a cominciare da quella aristotelica della *vita buona*, perché "siamo arrivati a riconoscere che una vita piena può essere vissuta in una molteplicità di modi diversi, e (...) tra questi non esiste alcuna gerarchia distinguibile"; lo Stato "non dovrebbe cercare di promuovere alcuna concezione particolare della vita buona per via della sua presunta superiorità intrinseca, vale a dire perché si suppone che questa sia una concezione più vera" (C. E. LARMORE, *Le strutture della complessità morale* (1978), Milano 1990, p. 60). Le applicazioni di queste impostazioni hanno raggiunto conseguenze estreme. In effetti, "se non si riesce a convenire su chi è Dio, su cosa egli voglia dagli uomini e si rivela impossibile anche stabilire concordemente quale razionalità morale vada affrontata, allora non resta altra soluzione che derivare l'autorità dagli individui" (H. T. HENGELHART, *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 22); e "almeno idealmente, i membri della società devono essere d'accordo solo sul fatto che la libertà individuale o l'autonomia costituiscono il valore supremo. Un accordo sul valore supremo dell'autonomia è esattamente un accordo sul disaccordo in merito a posizioni morali reali e partigiane. In questo caso è una posizione meta-partigiana" (M. CAHARLESWORTH, *L'etica della vita. I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Roma 1996, p. 10). Sulla base di questo assoluto, non tutti gli esseri umani hanno dignità di persone, perché non tutti sono dotati di razionalità e capacità di emozionarsi. Ne consegue che "feti, infanti, ritardati mentali gravi e malati o feriti in coma irreversibile sono umani, ma non sono persone. Sono membri della specie umana, ma di per sé non hanno lo status dei membri della comunità" (H. T. HENGELHART, op. cit., p. 159). Ancora, "il fatto che un essere sia un essere umano, nel senso che è un membro della specie *Homo sapiens*, non è rilevante per l'immoralità di ucciderlo; a fare la differenza sono le caratteristiche quali la razionalità, l'autonomia e l'autocoscienza. I neonati non posseggono queste caratteristiche. Ucciderli, dunque, non può essere considerato equivalente a uccidere esseri umani adulti" (P. SINGER, *Scritti su una vita etica* (2000), Milano 2004, p. 205 e 128).

per oscurare l'orizzonte dei diritti umani, il loro fondamento ontologico. Nel settembre 2010, al *bureau* dell'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa, afferma che, proprio "tenendo presente il contesto della società attuale, nella quale si incontrano popoli e culture differenti, è imperativo sviluppare sia la validità universale di questi diritti, sia la loro inviolabilità, inalienabilità e indivisibilità". Di qui i rischi del relativismo che si proiettano "nel campo dei valori, dei diritti e dei doveri. Se questi fossero privi di un fondamento razionale oggettivo, comune a tutti i popoli, e si basassero esclusivamente su culture, decisioni legislative o sentenze di tribunali particolari, come potrebbero offrire un terreno solido e duraturo per le istituzioni sopranazionali?"

Il più recente intervento di Benedetto XVI sull'argomento è il discorso tenuto davanti al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede il 10 gennaio 2011, dedicato interamente al diritto di libertà religiosa, e alle violazioni e gravi e ripetute che nei tempi più recenti esso subisce in tante parti del mondo. L'intervento del Papa induce ad una riflessione più ampia. Con la Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo del 1948 si riteneva che la libertà religiosa, insieme ad altri diritti umani, potesse considerarsi acquisita ad un patrimonio normativo e culturale dell'umanità, mentre oggi si deve registrare un regresso perché essa è negata in molte parti del mondo, in altre subisce limitazioni, in Europa addirittura la religione è vista con diffidenza, è emarginata, si offuscano le radici storiche e culturali che sono alla base della formazione dell'Occidente. Benedetto XVI sente che l'Occidente è debole e incerto sui propri valori ideali, pone la libertà religiosa al centro dell'azione internazionale della Santa Sede, richiama le autorità nazionali e internazionali a considerare la libertà della fede al vertice dei diritti universali, da tutelarsi in ogni parte della terra. Per questa ragione, Benedetto XVI è il papa che più di altri ha realizzato la conciliazione della Chiesa con la parte positiva della modernità, con il nucleo forte del pensiero liberale, nel momento in cui pone al centro del proprio magistero i diritti umani e la loro universalità, la libertà religiosa per tutti e per tutte le fedi, i diritti della famiglia nell'educazione dei figli, il senso di responsabilità che deve ispirare le scelte dell'uomo, proprio del pensiero kantiano. Ma diritti umani, libertà religiosa, libertà dell'educazione, doverosità e responsabilità etica, sono grandi tradizioni del liberalismo moderno. Benedetto XVI nega al relativismo ogni nobile ascendenza culturale, certamente quella liberale, e ci ricorda che le dottrine nichiliste nascono nella solitudine del pensiero, nell'assenza di amore e passione per l'uomo, nella ricerca ondivaga e senza futuro di interessi piccoli e immediati, senza respiro e persi nella dimensione dell'effimero.

Infine, c'è un momento del pontificato di Benedetto XVI nel quale la funzione primaziale si è ammantata di universalità, quando il papa interviene più volte sullo scandalo della pedofilia nella Chiesa, e lo fa andando con-

trocorrente, dicendo la verità, perché “solo la verità salva”.²⁰ Non c’è stato complotto, lo scandalo è enorme, ha sporcato le vesti della Chiesa, ha coperto di polvere il suo volto, ci si deve chiedere perché il peccato è entrato in lei. Il papa rovescia le priorità e ne individua due essenziali: la salvaguardia delle vittime, far sì che non si ripeta ciò che ha creato tanto dolore. Nell’omelia del 18 settembre 2010 il papa ricorda che il sangue rappresentato “dai martiri di ogni tempo”, il mistero del dolore innocente, sono presenti anche nelle “immense sofferenze causate dall’abuso dei bambini specialmente nella Chiesa e da parte dei suoi ministri”. E aggiunge: “riconosco, con voi, la vergogna e l’umiliazione che tutti abbiamo sofferto a causa di questi peccati; vi invito a offrirle al Signore con la fiducia che questo castigo contribuirà alla guarigione delle vittime, alla purificazione della Chiesa”. Qui c’è un dato essenziale, il papa rifiuta ogni riduttivismo, per la dimensione del male, per il divario incolmabile tra la missione della Chiesa e la gravità della colpa, perché c’è una graduatoria anche nel male. Il papa che dice la verità non è una novità. Il papa che dice la verità anche quando è scomoda, e va contro una presunta “ragion di Chiesa”, questa è una grande lezione su cui dovremmo riflettere, e di cui sabbiano essere grati a Benedetto XVI.

13. FUNZIONE PETRINA ED ECUMENISMO

Propongo, infine, qualche riflessione sul rapporto tra primato ed ecumenismo, perché con l’enciclica *Ut unum sint* del 1995 Giovanni Paolo II riconosce la “testimonianza coraggiosa di tanti martiri del nostro secolo, appartenenti anche ad altre chiese e comunità ecclesiali non in piena comunione con la chiesa cattolica”; e aggiunge che la convinzione “di aver conservato (...) nel ministero del vescovo di Roma, il segno visibile e il garante dell’unità” “costituisce una difficoltà per la maggior parte degli altri cristiani”. Su queste premesse, il papa auspica che “lo Spirito Santo illumini i pastori e i teologi delle nostre chiese, affinché possiamo cercare le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri”, e studiare “una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all’essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova”.

Si tratta di un’apertura forte, segnata da un accenno autocritico,²¹ che

²⁰ Nel discorso alla Curia del 20 dicembre 2010, Benedetto XVI ricorda una visione di sant’Ildegarda di Bingen nella quale “il volto della Chiesa è coperto di polvere, ed è così che noi l’abbiamo visto. Il suo vestito è strappato – per colpa dei sacerdoti. Così come lei l’ha visto ed espresso, l’abbiamo vissuto in quest’anno. Dobbiamo accogliere questa umiliazione come un’esortazione alla verità e una chiamata al rinnovamento. Solo la verità salva”.

²¹ L’enciclica pone, tra i motivi del dissenso intra-cristiano, la storia dei rapporti tra le Chiese “la cui memoria è segnata da certi ricordi dolorosi”, e aggiunge che “per quello che ne siamo responsabili, con il mio predecessore Paolo VI imploro perdono”.

mette all'ordine del giorno una questione esaminata nel post-concilio in numerosi incontri ecumenici che si sono soffermati sulla storia del primato, le diverse interpretazioni del ministero petrino, il suo ruolo universale. Per quanto riguarda l'Ortodossia "tutti gli storici concordano sul fatto che Oriente e Occidente si sono separati in virtù di una progressiva estraniamento che coincide con la crescita, parimenti progressiva, dell'autorità papale",²² però vi è sempre stata convergenza sulla centralità sacramentale dell'episcopato e del ministero pastorale, e ciò ha permesso di mantenere una struttura ecclesiastica analoga, un patrimonio di fede pressoché identico. Anche per questa ragione i rapporti ecumenici tra cattolici e ortodossi si sono intensificati, con incontri tra il papa, il patriarca di Costantinopoli, e altri patriarchi, che hanno realizzato convergenze, elaborato documenti,²³ e parlano all'Europa di spiritualità e di etica.²⁴ Cattolici e ortodossi usano lo stesso linguaggio: credo e culto eucaristico, spiritualità mariana e riferimento ai martiri e ai santi, mediazione sacerdotale e sacramentale, ogni cosa fa sentire i cristiani d'Occidente e d'Oriente uniti nella stessa fede, con eguale disposizione d'animo.²⁵ La questione del primato, dunque, non è di ostacolo al dialogo delle chiese, ed ha costituito un elemento propulsore per la realizzazione di rapporti ecumenici molto avanzati.

Diverso il rapporto con le chiese e comunità protestanti, per le quali il dissenso sul primato non è che il riflesso di un divario più ampio sulla concezione della chiesa, dei sacramenti e del sacerdozio, al quale si aggiungono una polemica storica che, pur affievolita, resiste in alcune comunità riformate quasi come fattore di identità. Tenendo presente che anche in relazione al

²² J. MEYENDORFF, *Rom un die Orthodoxie*, «Catholica», 1977, n. 31, p. 354.

²³ Di speciale interesse il documento del 13 ottobre 2007 della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la chiesa cattolica romana e la chiesa ortodossa *Le conseguenze teologiche e canoniche della natura sacramentale della chiesa comunione ecclesiale, conciliarità e autorità* («Il Regno-documenti» 2007, n. 21 p. 708 ss.). Nel documento si riconosce il "ruolo attivo del vescovo di Roma, quale *prótos* tra i vescovi delle sedi maggiori, nel consenso dell'assemblea dei vescovi" (n. 42); che "il primato, a tutti i livelli, è una pratica fermamente fondata nella tradizione canonica della chiesa", ma si afferma che "mentre il fatto del primato a livello universale è accettato dall'Oriente e dall'Occidente, esistono delle differenze nel comprendere sia il modo secondo il quale esso dovrebbe essere esercitato, sia i suoi fondamenti scritturali e teologici" (43).

²⁴ Per il documento del 2006 sottoscritto da Benedetto XVI e Bartolomeo I, la missione evangelizzatrice "oggi è più che mai attuale e necessaria, anche in paesi tradizionalmente cristiani", anche perché "non possiamo ignorare la crescita della secolarizzazione, del relativismo e perfino del nichilismo, soprattutto nel mondo occidentale". In relazione all'Unione europea, il papa e il patriarca intendono unire i propri sforzi "per preservare le radici, le tradizioni ed i valori cristiani, per assicurare il rispetto della storia, come pure contribuire alla cultura dell'Europa futura".

²⁵ B. PSEFTONGAS, *L'unità della Chiesa e le istituzioni che la esprimono*, in *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, cit. p. 33 ss.

primato esiste una sensibilità particolare tra gli anglicani,²⁶ in misura ridotta persino nei luterani,²⁷ la continuità di pensiero che porta a considerare la successione episcopale e la struttura ecclesiastica come storicamente imposte, incoerenti con la natura carismatica della chiesa primitiva, costituisce una difficoltà ontologica per i protestanti nell'affrontare questa tematica. A questo divario si sono aggiunte ulteriori divergenze in materia etica e bioetica. Uno dei maggiori protagonisti del dialogo ecumenico, Walter Kasper, ha osservato che le speranze che si erano aperte nei primi decenni del post-concilio si sono diradate fin quasi a scomparire, perché "la teologia protestante, segnata durante i primi anni dal dialogo dalla "rinascita luterana" e dalla teologia della Parola di Dio di Karl Barth, è ora tornata ai motivi della teologia liberale. Di conseguenza anche quei fondamenti cristologici e trinitari che erano stati un presupposto comune vengono a volte diluiti. Ciò che ritenevamo essere il nostro patrimonio comune ha cominciato a sciogliersi qua e là come i ghiacciai nelle Alpi".²⁸ Per Kasper sono maturate nuove divergenze in materia di bioetica, matrimonio, sessualità, e si determinano "nuovi fossati" per i quali la testimonianza comune è notevolmente indebolita se non proprio impossibilitata. Infine, un rapporto ancor più complesso si registra con la terza ondata della storia del cristianesimo, cioè la diffusione dei gruppi carismatici e pentecostali, i quali, con circa 400 milioni di fedeli nel mondo, sono numericamente al secondo posto tra le comunità cristiane, ma sono comunità prive di strutture comuni e organi centrali, e rifiutano il concetto stesso di organizzazione, e di ministero sacerdotale.

C'è, però, chi propone di approfondire la questione dal punto di vista della universalità della funzione petrina. Antonio Acerbi rileva che "oggi "l'im-

²⁶ Sull'argomento, cfr. il *Rapporto 1977* della Consulta internazionale Anglicana-Cattolica romana negli USA, *Rapporto 1977*, in *Enchiridion Oecumenicum*, Dehoniane Bologna 1994 ss.; Id., *Chiarimento circa la prima dichiarazione concordata sull'autorità della Chiesa. II* (Windsor 1981), in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., 1, p. 109).

²⁷ Per il documento comune del 1974 sottoscritto da cattolici e luterani, "i racconti delle origini della chiesa contenuti nel nuovo testamento mettono Pietro in primissimo piano tra i compagni di Gesù. I vangeli parlano di lui in modo tale che lo mettono in rapporto con la fondazione della Chiesa, con il sostegno dei fratelli e con il nutrimento delle pecore di Cristo. Egli è una figura preminente in alcune lettere paoline, negli atti e per due epistole cattoliche – un fatto questo che induce a pensare che egli fosse impegnato in un ministero a vasto raggio. La storia successiva della Chiesa ha fatto di lui l'immagine del pastore che si prende cura della Chiesa universale. Di conseguenza (...) abbiamo trovato cosa appropriata parlare di una "funzione petrina" (...) per descrivere una forma particolare di ministero esercitato da una persona, titolare di un ufficio, o da una chiesa locale in vista della Chiesa nel suo complesso" (in H. STIRNIMAN - L. VISCHER, *Papato e servizio petrino*, Alba 1986, p. 110 ss.).

²⁸ Cfr. Le informazioni e le riflessioni del Cardinale Walter KASPER nell'incontro del Papa con il collegio cardinalizio alla vigilia del concistoro pubblico ordinario (venerdì 23 novembre 2007), resa nota con il titolo "Informazioni, riflessioni e valutazione del momento attuale del dialogo ecumenico".

magine del papato è caratterizzata, anche e forse soprattutto, almeno agli occhi dell'opinione pubblica, dalla sua capacità di intervento sui problemi della vita collettiva in generale: la riflessione su una nuova forma di esercizio petrino non può dunque, escludere questa sua più recente dimensione".²⁹ Siamo di fronte ad una testimonianza del papa che "oltrepassa i confini della Chiesa e si dirige a tutti gli uomini, al di là dell'appartenenza cattolica e anche cristiana. (...) Questo si verifica soprattutto quando il papa si pronuncia su questione di grande rilevanza per la vita collettiva, o prende posizione in nome del Vangelo a favore di alcune cause di interesse universale".³⁰ Il tema merita qualche considerazione aggiuntiva, tenendo presenti i rilievi critici che vengono rivolti alla presenza internazionale della Santa Sede,³¹ e una ricorrente vocazione localistica di parte protestante.³² Ci si è chiesti, ad esempio, se l'autorevolezza di cui gode oggi il Papa non lasci "una maggiore libertà di manovra anche nei rapporti fra le chiese. Il papa può essere testimone della verità da solo, come può esserlo insieme agli altri vescovi cattolici. Ma è possibile una cooperazione anche con i responsabili delle altre chiese? Si potrebbe pensare a degli interventi comuni, quando si tratti di

²⁹ A. ACERBI, *Introduzione*, in *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Atti del Colloquio, Milano 16-18 aprile 1998, Milano 1999, pp. 5-6.

³⁰ A. ACERBI, *Per una nuova forma del ministero petrino*, in *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, cit., p. 336.

³¹ L. VISCHER, *La Santa Sede, lo Stato Vaticano e la comune testimonianza delle Chiese. Un problema ecumenico trascurato*, in *Chiesa per il mondo. Miscellanea teologico-pastorale nel LXX del card. M. Pellegrino*, Bologna 1974, affronta la questione con un ragionamento complesso. Riconosce che "c'è una affinità naturale tra il Vangelo e coloro che "non hanno alcun potere" e la Chiesa deve perciò stare dalla parte degli oppressi. Se deve però combattere per la giustizia, ha bisogno di essere in una posizione tale da potersi rivolgere a coloro che esercitano il potere e prendono le decisioni. (...) Nessuno che abbia qualche sollecitudine di far udire la voce della chiesa in campo internazionale può nascondere una certa ammirazione per questa struttura (...). Ci si può chiedere, tuttavia, se il prezzo pagato non sia troppo alto. La Santa Sede non diventa troppo legata ai poteri politici esistenti essendo in comunicazione con stati sovrani come se anche essa fosse uno Stato". L'Autore aggiunge che "le altre chiese non sono meglio attrezzate. Le loro strutture sono, in altro modo, inadeguate e non riescono meglio a venire alle prese con le realtà della vita internazionale. A tutte si impone, in modo più evidente che mai, il dovere di chiedersi come poter recare il loro contributo alla pace e alla giustizia" (pp. 145-146).

³² Per G. WENZ non è sufficiente la "la constatazione (...) che, finora, nessun'altra chiesa ha dato vita ad un modello elaborato di unità ecclesiale universale anche solo approssimativamente paragonabile a quello della chiesa cattolica romana attraverso la sua teoria e prassi del ministero del papa. Infatti, potrebbe anche essere che il riserbo in merito a questo da parte delle chiese non cattoliche sia motivato dalla convinzione che anche proprio all'unità della Chiesa universale gioverebbe maggiormente il sistema decentrato e il modello di una comunità ecclesiale intesa come un'unica comunità composta da più chiese, piuttosto che il centralismo di Roma" (*Il ministero per l'unità della Chiesa universale e le modalità del suo esercizio*, in *Il ministero del papa in prospettiva ecumenica*, cit., p. 6).

problemi che coinvolgono la responsabilità di tutti i cristiani e che toccano valori fondamentali, riconosciuti in tutte le tradizioni cristiane, o di esigenze generali della vita sociale come la pace o lo sviluppo dei popoli?”.³³ Si tratta di interrogativi non facili, perché la storia, con le sue divisioni, pesa terribilmente sui cristiani i quali, al di là degli incontri tra teologi, non si parlano, vivono vicini ma si ignorano, a volte coltivano la propria appartenenza in modo impermeabile. Per il teologo ortodosso Vladimir Solov'èv esiste nel cuore di ogni cristiano una nostalgia che aspira a “quell'unità perfetta del genere umano, il cui fondamento immutabile ci è dato dalla Chiesa di Cristo”.³⁴ Questa nostalgia può essere la fonte di una nuova riflessione che faccia sentire i cristiani figli di una stessa fede, come si vede in questa fase storica nella quale il martirio coinvolge ovunque tutte le comunità cristiane. Non è un cammino agevole, ma è l'unico che può portare ad un traguardo che per il momento è soltanto una grande speranza.

³³ A. ACERBI, *Per una nuova forma del ministero petrino*, in *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, cit., pp. 336-337.

³⁴ V. SOLOV'ÈV, *La Russia e la Chiesa universale* (1889), Milano 1989, p. 119.