

L' autorità e il pensiero cristiano

Tradizioni e prospettive tra XX e XXI secolo

Ricostruire, anche solo per grandi tappe, la storia della questione dell'autorità nel pensiero cristiano tra XX e XXI secolo richiede di confrontarsi con due vicende in particolare.

Riconoscimento della libertà religiosa e di coscienza

Innanzitutto richiede di confrontarsi con la questione dell'esercizio dell'autorità nella Chiesa e con la vicenda – in qualche misura a essa collegata – del riconoscimento magisteriale della libertà religiosa e di coscienza. Una questione attualissima e per certi versi scottante, ma teologicamente molto più chiara di quanto non sembri. All'interno di una Chiesa-comunione, dove si prende parte *comunitariamente* ai doni della salvezza, la trasmissione dottrinale – la *traditio* – è intimamente legata alla ricezione da parte dell'intera Chiesa di quanto è trasmesso – alla *receptio* –, la quale è garantita dal *sensus fidelium*, a sua volta garantito dalla natura pneumatica della Chiesa: dall'azione dello Spirito.

C'è su questo un testo molto bello del famoso giurista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde. Si tratta della lezione da lui pronunciata a Tubinga il 21 giugno 2005 in occasione del conferimento del dottorato *honoris causa* in teologia.¹ È un testo doppiamente interessante perché prende spunto dalla vicenda del tormentato riconoscimento magisteriale della libertà religiosa e di coscienza per affrontare la questione dell'autorità nella Chiesa.

Com'è noto, il riconoscimento magisteriale della libertà religiosa e di coscienza è arrivato soltanto nel 1965 con la dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*, ma era stato fino ad allora negato da Gregorio XVI (con l'enciclica *Mirari vos* del 1832), da Pio IX (con l'enciclica *Quanta cura* e l'annesso *Syllabus errorum* del 1864), da Leone XIII (con l'enciclica *Libertas praestantissimum* del 1888). Ebbene, si chiede Böckenförde: che autorità hanno le encicliche se lungo tutto il XIX secolo hanno, per così dire, «sbagliato»?

La sua tesi è che lo strumento dell'enciclica presupponga la necessità di un confronto con l'*Ecclēsia* intera: il papa ricorre allo strumento dell'enciclica perché su alcuni temi si apra una discussione, la quale – sia chiaro – non risponderà al principio democratico della maggioranza, ma alle dinamiche proprie della comunione ecclesiale e del *sensus fidelium*. È evidente che l'enciclica non è una proposta al pari di mille altre e chi la contesta ha il dovere di produrre le prove di ciò che afferma: fino ad allora essa avrà carattere vincolante. Ma al contempo l'enciclica – e in generale tutto il magistero che non sia *ex cathedra* – non è mai esonerato dalla condizionalità di una *receptio* garantita dal *sensus fidelium*, a sua volta garantito dalla struttura e dalla natura pneumatica dell'*Ecclēsia*.

Una strutturazione comunionale che però – fa notare Böckenförde – l'attuale *Codice di diritto canonico* non recepisce appieno. Non si tratta dunque di ottenere una maggiore democrazia nella Chiesa, come spesso si sente chie-

dere, ma si tratta di far sì che la prassi ecclesiale sia davvero improntata alla natura comunionale e pneumatica della Chiesa. L'infallibilità è un attributo della Chiesa intera.²

La natura dell'autorità

Ma la questione dell'autorità nel pensiero cristiano richiede anche di occuparsi dello sforzo di tanto pensiero «cristiano» – dove il singolare non è evidentemente del tutto adeguato – nel comprendere in maniera soddisfacente la natura dell'autorità. Qui occorrerebbe confrontarsi con pensatori «cristiani» del calibro di Giuseppe Capograssi, Jacques Maritain, Simone Weil, Joseph M. Bochenski, Yves R. Simon, Augusto Del Noce, Vittorio Sainati, solo per ricordarne alcuni. Ma di loro non si potrebbe parlare senza dire anche di Vico, di Kierkegaard, di Gioberti, di Rosmini, di Tocqueville, come anche di Horkheimer, di Adorno, di Weber, di Rensi, della Arendt, di Gadamer e di molti altri.

Non potendo offrire una ricostruzione completa di questa vicenda, mi limito a proporre alcune categorie elaborate dal pensiero cristiano: categorie utili per cercare di pensare in maniera soddisfacente l'autorità nella nostra condizione tardo-moderna. Non dunque una ricostruzione storica, ma un percorso più libero, sebbene – spero – non meno significativo.

Ora, due *luoghi* mi sembrano particolarmente significativi nello sforzo del pensiero cristiano di comprendere l'autorità. Sono due luoghi intimamente legati l'uno all'altro. Il primo è il tempo

quale dimensione privilegiata per pensare l'autorità. Il secondo è il nesso inscindibile tra l'autorità e la persona.

IL TEMPO COME LUOGO DELL'AUTORITÀ

Innanzitutto: il tempo come luogo per comprendere l'autorità. Per comprendere la natura dell'autorità occorre fare i conti con una dimensione che la modernità ha tradizionalmente trascurato: è, per dirla con Hannah Arendt, la dimensione della profondità.³

La modernità ha tradizionalmente privilegiato la dimensione dell'estensione, e ha non a caso preferito delle metafore spaziali per raccontare se stessa: per autocomprendersi. Il discorso potrebbe essere molto lungo, ma mi limito a ricordare – a titolo emblematico – la finzione cartesiana di un universo composto esclusivamente di *res extensa* e di *res cogitans* (atemporale): di estensione e di una intelligenza che a essa si applica.

Questo genere di categorie e di metafore – che non fanno i conti col fattore «tempo» – si rivelano funzionali all'«immediatezza» che caratterizza il passaggio alla modernità. Di contro a esagerate pretese di «mediazione» (spirituale e temporale), la modernità ha avuto bisogno di affermare una certa *immediatezza*, grazie alla quale è giunta ad affermare la libertà come un diritto da riconoscere *immediatamente*, cioè senza mediazioni, a chiunque. Sul piano giuridico-politico questa è una conquista preziosa che deve essere considerata irreversibile. Ma non deve essere estenuata.

Se infatti giuridicamente e politicamente la libertà deve essere *immediatamente* riconosciuta come un diritto universale, eticamente e antropologicamente questa immediatezza non può che rivelarsi un'astrazione pressoché insopportabile. Eticamente la libertà è anche un dovere e una responsabilità, mentre antropologicamente è evidente che liberi non si nasce, ma che si è piuttosto sempre in cammino verso la propria libertà: si *diventa* liberi, e lo si diventa grazie all'incontro con un'altra libertà: più matura, più solida della propria. Più la libertà con la quale si entra in relazione è matura, più essa rivestirà il carattere di un'autorità *autorevole*,

maestra di libertà. In fondo, questo è il primo principio di ogni educazione.

E dunque: accanto a una libertà come diritto (esperienza politico-giuridica), occorre riconoscere una libertà come dovere e come responsabilità (esperienza etica) e una libertà come dono (esperienza antropologica).

La libertà religiosa: dovere e responsabilità

Ma non basta. Religiosamente il discorso è ancora più radicale, perché colui che dona la libertà è capace di una liberazione assoluta. Ed è dunque un'autorità piena: propriamente parlando, questa è l'unica vera autorità. Se antropologicamente l'essenziale della libertà non è una figura di libertà immediata, cristianamente lo è ancora meno, in quanto qui la libertà è l'esperienza di una radicale *liberazione*.

Accanto all'esperienza giuridica e politica di una libertà come diritto (immediato), il cristiano fa dunque anche un'esperienza – etica – di una libertà come dovere e come responsabilità. Ma è abilitato a queste due esperienze da una terza esperienza fondamentale: l'esperienza della libertà come dono totale, come *grazia*.⁴

Ora, soltanto alla luce di questa più fondamentale esperienza della libertà *come dono* è possibile comprendere qualcosa della natura dell'autorità. Perché se ci si limita a una libertà come diritto immediato, ogni autorità (ogni alterità!) non può che configurarsi come una frustrazione: se si è originariamente liberi, qualsiasi alterità non può che configurarsi come un insopportabile ostacolo all'esercizio di tale libertà. Se dunque si perde la memoria della complessa ricchezza della libertà, l'autorità rimane incomprendibile e non può che degradare a semplice potere: a limite e a frustrazione della libertà.

Ora, le categorie e le metafore dello spazio, che la modernità ha prediletto, si rivelano funzionali proprio a pensare il potere: lo dimostrano molto bene espressioni quali «spazio pubblico» e «destra e sinistra». Ma risultano assolutamente inadeguate se si intende pensare la natura dell'autorità. L'autorità la si comprende infatti soltanto nella dimensione del tempo, della profondità: nella dimensione di un dono che sempre precede e che abilita a vivere il presente e

a costruire futuro. Che abilita a *incominciare*.

Come dicevo, per comprendere l'autorità la dimensione dello spazio si rivela insufficiente: occorre prendere in considerazione la serietà del tempo. E noi viviamo oggi un problema culturale molto serio nei confronti del tempo. Mi spingerei fino a dire che se ci sfugge la «verità» dell'autorità è perché ci sfugge la «verità» del tempo.

Se i moderni si sono autocompresi come momento di rottura con la tradizione (del passato), essi hanno però mantenuto l'idea di una trasmissione (nel futuro): la loro immediatezza si autocomprendeva comunque come gravida di futuro. Si pensi, in questo senso, alle grandi ideologie moderne del progresso: alle «magnifiche sorti e progressive». Oggi però sembra compromesso anche il senso della promessa, del futuro. E non a caso si parla di «fine della storia»: un rapporto problematico col tempo che porta la crisi dell'autorità al suo parossismo.⁵

Un sano rapporto col tempo

Ma cosa significa allora recuperare un rapporto sano col tempo? Direi che significa almeno tre cose.

A livello *individuale* significa riconoscere che non si nasce liberi, ma che lo si diventa. E lo si diventa nella misura in cui si incontrano delle libertà più mature della propria, che diventano così delle *autorità*. In questo senso la vera negazione dell'autorità non è affatto rappresentata dall'affermazione della libertà, ma piuttosto dalla pretesa di essersi fatti da sé: dalla mitologia del *self made man*.

A livello *sociale* significa riconoscere che non ci rapportiamo soltanto con i nostri contemporanei, ma anche con chi ci ha preceduti e con chi ci seguirà: significa ricordare che non partiamo da zero, ma che siamo inseriti in una struttura di tradizione e di trasmissione, la quale non è irrilevante neanche nella gestione dello *spazio* pubblico.

A livello *religioso* significa riconoscere che il tempo non è del tutto a nostra disposizione e che esso – secondo il vocabolario ebraico-cristiano – deve essere *santificato*. Non a caso la tradizione ebraico-cristiana ha sempre riconosciuto un rapporto strettissimo tra esperienza della libertà e «santificazione del

tempo». Penso a Deuteronomio 5,15 (si è nel contesto del Decalogo): «Ricordati che sei stato schiavo nella terra d'Egitto e che il Signore, tuo Dio, ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore, tuo Dio, ti ordina di osservare il giorno di sabato».

Poiché sei stato liberato, devi osservare il sabato. Il sabato, il giorno in cui Dio stesso si è riposato (come ci testimonia la Genesi), è dunque il giorno da osservare per fare memoria della tua libertà come liberazione. Dove «fare memoria» non è un semplice ricordare, ma un «memoriale»: la tua liberazione si compie di nuovo *oggi*.

Sia chiaro: il sabato, il tempo della festa, non è tempo libero – perché il tempo libero somiglia molto all'esperienza politica della libertà: è un diritto – ma non è neanche tempo del lavoro, che corrisponde all'esperienza etica della libertà: è una responsabilità. La festa è esattamente il tempo della libertà come dono: tempo che abilita all'uso del tempo, che fonda gli altri tempi. Per questo i primi cristiani dicevano «*Sine dominico non possumus*»! Questo rischia di essere oggi distanti dalla nostra esperienza del tempo, la quale è fortemente mediata dalla diffusione dell'orologio. Il tempo dell'orologio è un tempo neutro e omogeneo, all'interno del quale ogni istante è perfettamente identico a quello che lo precede e a quello che lo segue: il tempo dell'orologio è un tempo «vuoto», che ciascuno di noi ha il diritto e il dovere di riempire.

Questa è una prospettiva che esemplifica molto bene l'esperienza politico-giuridica e l'esperienza etica della libertà, ma lascia del tutto incomprensibile l'esperienza di una libertà come dono. Uno studio molto interessante di Otto Mayr⁶ mostra non a caso come la diffusione nel XVII secolo dell'orologio – che è esattamente lo strumento che rende il tempo neutro e sempre uguale – sia stata funzionale all'affermazione di una concezione autoritaria dell'ordine sociale e produttivo.

Non così il tempo della festa – il sabato, la domenica –, il quale invece non è un tempo vuoto, ma è un tempo «pieno»: pieno di senso. Ed è il tempo che dona senso anche al resto del tempo. Esattamente come per l'autorità, il tempo festivo non lo si comprende se non si esce dal pensiero dell'eguaglianza: il

tempo festivo non è qualitativamente un tempo uguale ad altri, ma è il tempo che ti abilita a vivere da uomo libero gli altri tempi «ordinari». Per questo la natura dell'autorità sfugge se si dimentica che il tempo non è una scansione di istanti tutti uguali, di istanti neutri, appiattiti sul presente.

Il tempo festivo veicola l'esperienza di autorità

A parlare propriamente, quella che il tempo festivo ci veicola è l'unica vera esperienza di autorità. Nessuna autorità umana è capace di operare una liberazione in termini così radicali. Su questo aveva ragione Hannah Arendt, quando parlava dell'inscindibilità dei tre termini della triade romana di autorità, religione e tradizione: sacrificarne uno significa minare anche gli altri due. Secondo la Arendt è evidente il fallimento di tutti i tentativi storici di rinunciare a uno di questi tre termini mantenendo gli altri due: Lutero pensa di poter fare a meno dell'autorità e finisce per perdere anche religione e tradizione (ma qui la Arendt è stata forse un po' troppo ingenerosa), Hobbes pensa di poter fare a meno della tradizione e finisce per perdere anche religione e autorità, gli Umanisti pensano di poter fare a meno della religione e perdono anche autorità e tradizione.⁷

L'autorità la si capisce soltanto nell'ordine del tempo – nell'ordine di una precedenza che abilita a incominciare, di una tradizione, di una trasmissione – e la si capisce soltanto – in maniera radicale – in riferimento all'esperienza di una liberazione piena, che solo a Dio è possibile operare. Insomma, solo se si prende sul serio il tempo – facendo memoria che è tempo *autorevolmente* donato – si è liberi. «Questo» – ha scritto il pensatore ebreo Heschel – «è il compito dell'uomo: conquistare lo spazio e santificare il tempo».⁸ A differenza dello spazio, il tempo rimane ultimamente indisponibile: è sempre possibile conquistare nuovi spazi (fino a Marte!), ma il tempo non lo si afferra mai del tutto, non lo si può comprare. Il tempo ci precede sempre: «L'uomo trascende lo spazio, ma è trasceso dal tempo», diceva ancora Heschel.⁹

La categoria chiave per comprendere l'autorità è dunque una categoria essenzialmente temporale, che ha a che fare con un dono che precede e che abi-

lita a iniziare: è la categoria di «generatività».¹⁰ L'autorità è ciò che abilita a cominciare: antropologicamente è l'incontro con una libertà più matura della propria; religiosamente è una memoria (indisponibile) che abilita a «usare» il presente senza divenirne schiavo, e dunque a creare futuro; socialmente è l'essere collocati in una storia che reca con sé una struttura di trasmissione (culturale, linguistica...). Dove «struttura di trasmissione» non indica né una semplice ripetizione sottomessa del passato, né un futuro votato a un compimento che già si conosce – che sarebbe un altro genere di sottomissione.

C'è a questo proposito una tesi molto suggestiva circa l'idea di Europa. Ne parla il filosofo francese Rémi Brague:¹¹ è la tesi di una Europa «romana», un'Europa che è *greca* ed *ebraico-cristiana* proprio perché *romana*. Il *proprium* di Roma sarebbe in questo senso la struttura di trasmissione di un contenuto che non è il suo proprio: è la trasmissione di qualcosa di *precedente* (la tradizione greca e quella ebraico-cristiana) e, in qualche modo, di indisponibile. In questo senso, secondo Brague, sarebbe iscritto nelle radici stesse dell'Europa che *noi non siamo le fonti di noi stessi*.

Per questo la storia europea si presenta come una storia di continui rinascimenti e ri-cominciamenti: perché non si tratta di un deposito acquisito una volta per tutte, ma di una struttura di trasmissione che impone la continua ricerca di un'appropriazione delle proprie origini e che proprio da queste origini è abilitata a ricominciare continuamente.

Astraendo dal discorso della nozione di Europa, potremmo dire che il pensiero critico presuppone sempre alcune *autorità* – alcuni presupposti autorevoli e inaggirabili –, ma allo stesso tempo l'appropriazione di queste *autorità* richiede anche sempre l'esercizio del pensiero critico. Pensiamo a partire da un «pieno», da qualcosa che sempre ci precede. Ma abbiamo bisogno di pensare affinché questo pieno possa essere davvero nostro.¹²

AUTORITÀ E PERSONA

Il secondo «duogo» che il pensiero cristiano ci offre per comprendere l'autorità è il suo nesso con la persona. Capograssi parlava a questo proposito di

una «fondamentale unità tra autorità e personalità».¹³ In fondo, questo non è che una derivazione di quanto abbiamo appena detto.

Joseph Maria Bochenski (filosofo domenicano, professore a Friburgo in Svizzera) diceva che contro le due mitologie – che possa esistere un'autorità umana assoluta e che non possa esistere alcuna autorità – occorre riconoscere un'umile verità: quella per la quale ciascuno è un'autorità per tutti, almeno in un ambito.¹⁴ La «fondamentale unità tra autorità e personalità» di cui parlava Capograssi va così intesa in duplice senso. In primo luogo, nel senso che l'autorità è ciò che consente all'individuo di eleversì alla personalità, di essere se stesso. Laberthonnière parlava di un'autorità come maieutica della libertà:¹⁵ come ciò che consente di divenire soggetti liberi, autonomi, critici.

In secondo luogo, nel senso che ogni individuo rappresenta davvero una *autorità*: uno statuto che gli deriva dalla sua indisponibilità e dalla sua vocazione all'unicità e irripetibilità. Vocazione che spetta all'autorità (anche politica e giuridica) garantire.

Alcune sfide per la politica

A partire da queste riflessioni vorrei ora provare a far derivare alcune sfide per la politica.

La prima sfida mi pare sia rappre-

sentata dal dovere di garantire le condizioni per la maturazione non solo di uno spazio pubblico, ma anche di una «durata pubblica»:¹⁶ di un dialogo non solo *in estensione* (geografica, tra culture, o addirittura tra *destra* e *sinistra*!), ma pure *in profondità* (con il passato e con il futuro). È lo stesso che dire che occorre favorire la maturazione di una «base pregiuridica comune».¹⁷ Qui la risposta non può essere evidentemente una mera religione civile, per il semplice fatto che essa ha sempre bisogno di poggiare su una religione già presente e questo è politicamente incompatibile con le esigenze di una società plurale. Oltre che religiosamente deleterio: come diceva Kierkegaard, se tutti sono cristiani nessuno lo sarà più davvero.

Allo stesso tempo occorre evitare – ed è la seconda sfida – quella tentazione che Capograssi definiva la «caratteristica tremenda» dello stato moderno: la sua «intimità». Uno stato *intimo* – oggi diremmo «etico», ma la sostanza non cambia – ricordava infatti Capograssi, «priva l'individuo della sua coscienza e si pone come la coscienza dell'individuo».¹⁸ Lo stato non può sostituirsi alla coscienza. Eppure non può neanche limitarsi a presupporla: questa coscienza non può essere semplicemente data per scontata. Secondo Capograssi la crisi della democrazia nasce dall'errore di credere che ogni indivi-

duo possa dire *immediatamente* la sua parola su quella che è la sua realtà. L'errore, diceva, è «credere che l'immediatezza e il senso possano dire una "parola"».¹⁹ La vera sfida della democrazia è dunque di rendere l'individuo capace di pensiero e di parola. E allora è chiaro che occorre lasciare a ciascuno di decidere se essere alimentato e idratato, ma non possiamo fermarci qui. Occorre anche far sì che le persone abbiano gli strumenti per affrontare simili scelte. Insomma: non è sufficiente occuparsi della *forma* della libertà, occorre garantire anche la *forza* di questa libertà.

Terza sfida: favorire la maturazione di una *communitas*, nel senso di un *comune* che sia opposto a *immune*. Qui c'è un'alternativa insufficiente tra liberali (per i quali all'inizio c'è l'«immunizzazione» tra i soggetti) e comunitaristi (per i quali all'inizio c'è la comunità). Non siamo una somma di individui irrelati ma neanche siamo soggetti a ogni genere di condizionamento. La relazione sociale autentica ha la forma del dono: ciascuno mi dona ciò di cui non dispone: mi dona me stesso. Ciascuno si scopre depositario del più intimo dell'altro (dice il filosofo Jean-Luc Marion),²⁰ senza poterne disporre. Ed è di una socialità che è fatta di dono autorevole e di libertà donata che la politica deve farsi dunque garante.

Stefano Biancu*

* Stefano Biancu è ricercatore al Département interfacultaire d'Éthique della Faculté de Théologie et de sciences des religions dell'Università di Losanna, e docente a contratto alla Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università cattolica di Milano. La relazione che pubblichiamo è stata tenuta il 2.4.2009 al seminario «Il ritorno dell'autorità?» organizzato a Roma, alla Camera dei deputati, dalla Fondazione Persona, comunità, democrazia presieduta da Pierluigi Castagnetti. Le altre relazioni sono state tenute da Nicolò Lipari, giurista dell'Università La Sapienza di Roma, e da Giuseppe Tognon, storico della LUMSSA.

¹ Il testo, apparso sulla *Frankfurter Allgemeine Zeitung* il 7.12.2005, è stato pubblicato in italiano in *Regno-att.* 22,2005,739ss e in E.W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2007, 99-120.

² La stretta connessione di *traditio* e *receptio* è un principio teologico antico, comune anche alle Chiese dell'ortodossia: cf. su questo la relazione tenuta il 7.11.2008 all'Università cattolica di Lovanio dal prof. Ioan Sauca (direttore dell'Istituto ecumenico di Bossey) dal titolo «The Authority to Serve in a Community of Love: an Orthodox Perspective on Authority in the Church». Sull'autorità nella Chiesa cf. ancora: GROUPE DE DOMBES, *Un seul Maître. L'autorité doctrinale dans l'Église*, Bayard, Paris 2005, trad.

it. «Un solo maestro». *L'autorità dottrinale nella Chiesa*, EDB, Bologna 2006; D. VITALI, «La funzione della Chiesa nell'intelligenza della fede», in *Rassegna di teologia*, 49(2008), 13-30.

³ Cf. H. ARENDT, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961, 94; trad. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999.

⁴ Cf. A. GRILLO, «Passi sulla via della pace». *Libertà e autorità agli inizi del XXI secolo*, Natrusso Communication, Noli (SV) 2007.

⁵ M. REVAULT D'ALLONNES, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Seuil, Paris 2006, 15.

⁶ Cf. O. MAYR, *Authority, Liberty & Automatic Machinery in Early Modern Europe*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1986; trad. it. *La bilancia e l'orologio: libertà e autorità nel pensiero politico dell'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 1988.

⁷ Cf. ARENDT, *Between Past and Future*, 128.

⁸ J. HESCHEL, *Il Sabato: il suo significato per l'uomo moderno*, Rusconi, Milano 1974, 163.

⁹ *Ivi*, 144.

¹⁰ È la tesi centrale di REVAULT D'ALLONNES, *Le pouvoir des commencements*.

¹¹ Cf. R. BRAGUE, *Europe, la voie romaine*, Criterion, Paris 1992; trad. it. *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Bompiani, Milano 2008.

¹² Su questo mi permetto di rimandare al mio «Autorité versus liberté? Théologie et savoir rationnel dans l'espace publique», in *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, 252(2008), dicembre 2008, 69-89.

¹³ G. CAPOGRASSI, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi (1921)*, a cura di M. D'Addio, Giuffrè, Milano 1977, 101.

¹⁴ Cf. J.M. BOCHENSKI, *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität*, Herder, Freiburg i. B. 1974, 43-45.

¹⁵ Cf. L. LABERTHONNIÈRE, *La notion chrétienne de l'autorité: contribution au rétablissement de l'unanimité chrétienne*, Vrin, Paris 1955.

¹⁶ REVAULT D'ALLONNES, *Le pouvoir des commencements*, 63.

¹⁷ E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Der Säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München 2007, 11-43; trad. it. «Libertà religiosa e diritto: lo stato secolarizzato e i suoi valori», *Regno-att.* 18,2007, 637ss.

¹⁸ CAPOGRASSI, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, 177.

¹⁹ *Ivi*, 223.

²⁰ J.-L. MARION, *Le phénomène érotique*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris 2003; trad. it. *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*, Cantagalli, Siena 2007, 155.