

politica

CHIESA E RELIGIONE: CEMENTO ETICO PER IL SISTEMA?

roberto lambertini

Ad una ventina d'anni dal Concilio, nel tempo dell'apparente eclissi della politica, è bene interrogarsi su che cosa stia diventando il rapporto tra religione e politica, ma anche quello, inscindibilmente connesso, tra chiese, stati, società.

La teologia della liberazione torna alla ribalta, anche se non nel modo più auspicabile; in Nicaragua la Chiesa è tormentata dai complessi rapporti con il governo; la Santa Sede media una controversia diplomatica tra Cile ed Argentina e la chiesa cilena si oppone alla dittatura di Pinochet. In Polonia il ruolo di opposizione politica esercitato dalla Chiesa è così inequivocabile che si passa all'eliminazione fisica, da parte del governo o di un suo tentacolo impazzito, di un sacerdote. In Ungheria Bulanyi, un prete che tra l'altro predica la obiezione di coscienza, è ostacolato, oltre che dal governo, anche dai suoi vescovi. Questi sono segni, senz'altro, ma difficilmente si saprà dire di che cosa. E questo anche perché alcune interpretazioni classiche come quelle che si imperniavano sul concetto di « secolarizzazione », sembrano diventare insufficienti di fronte ad un complicarsi del panorama e ad un ampliarsi dell'orizzonte che non si limiti unicamente alle società del capitalismo avanzato, dove pure i fenomeni non sono certo univoci. Di qui la pertinenza di cercare di capire, di reinterrogarsi, di verificare la tenuta delle proprie concettualizzazioni: uno dei meriti del convegno bolognese « Religione e politica negli anni '80, una nuova pace costantiniana? », è stato quello di avere colto l'urgenza di una rinnovata riflessione.

Verso una « sinfonia »

In apertura dei lavori, Giuseppe Ruggieri ha esplicitato gli intenti del convegno, ricordando il saggio con il quale, nel 1961, Marie-Dominique Chenu salutava ed auspicava insieme la fine della « chiesa costantiniana ». Egli vedeva il sorgere di una chiesa nuova, non più

costretta entro le maglie delle alleanze (più o meno riuscite) con i poteri politici, ma qualificata ormai dall'ascolto della Parola, dalla sua vocazione « missionaria », dalla scelta dei poveri quali destinatari privilegiati dell'Annuncio. Già il verificare se quell'intuizione abbia avuto riscontro nel periodo che ormai ci separa da quel saggio avrebbe costituito — da solo — un motivo di grande interesse per il convegno. Ma, come si poteva desumere anche dalla brevissima introduzione acclusa al programma, c'era anche qualcosa di più: una ipotesi di lettura delle nuove forme del rapporto tra religione e politica. L'idea di Ruggieri è che sia possibile avvertire in questi tempi la fine della secolare inimicizia tra chiese e stati che, nata con le lacerazioni delle guerre di religione e sancita con la « secolarizzazione » o meglio « laicizzazione » proclamata dalla Rivoluzione Francese, si andrebbe oggi trasformando in richiesta di mutuo consenso, di « sinfonia ».

In questo nuovo incontro, che non si verificherebbe esclusivamente e neppure prioritariamente a livello di vertice, la religione, modernamente estromessa dalla politica quale fonte di disgregazione, assumerebbe la funzione di colmare il vuoto lasciato dalle grandi ideologie secolarizzate, incapaci ormai di offrire quel supporto etico al vivere sociale, di cui invece la religione sarebbe ancora portatrice. Quindi un rinnovato incontro avverrebbe sul terreno di un discorso sull'uomo, che diverrebbe parte integrante di un progetto storico e politico di cui l'istituzione religiosa sarebbe in un qualche modo un elemento organico. Come se le società riconoscessero alla chiesa una sorta di autorità magistrale necessaria per il vivere associato, e ciò con particolare attenzione a quelle istituzioni religiose più forti ed organizzate.

Latitudini e longitudini diverse

« Si disegnerebbe quindi un nuovo spazio per la chiesa cattolica »: con queste parole si chiudeva il breve depliant illustrativo del convegno. Ruggieri, nella relazione introduttiva che sviluppava queste tesi, concludeva però segnalando i rischi insiti in questa prospettiva, quali quello della perdita dell'« escatologia » e quello di un ammorbidimento delle istanze etiche. Con queste premesse, si è trattato di cercare una sorta di verifica dell'ipotesi attraverso una ricognizione della situazione a varie latitudini e longitudini del mondo contemporaneo. Benché il taglio delle relazioni non fosse sempre — ma è inevitabile — omogeneo, la panoramica si è rivelata interessante. Per l'Italia, la relazione Zizola si è effettivamente un po' per-

sa nella miriade di dati e nella polverizzazione del quotidiano, al punto che le indicazioni finali hanno potuto essere ben poco univoche, perfino in rapporto alla tesi fondamentale del relatore stesso, secondo il quale si andrebbe configurando un modello metapolitico di rapporto tra politica e religione. Di segno diverso la relazione di Paul Vignaux, lucidissimo nonostante l'età ormai biblica, volta a ricostruire le vicende della « laicizzazione » seguite in Francia alla Rivoluzione Francese, con particolare attenzione all'attuale contenzioso a proposito del finanziamento pubblico alla scuola privata confessionale. Il suo intervento ha particolarmente sottolineato il valore della « laicità » anche per l'esperienza di un credente inserito in una società. Di Gray, assente per malattia, è stato letto un intervento dedicato alla « nuova destra americana », di cui ha identificato le pluriformi radici e le istanze tutt'altro che omogenee.

Sotto il segno della irriducibilità ad un unico modello anche l'unica relazione dedicata ad una realtà religiosa non-cristiana: l'Islam. Del fondamentalismo musulmano sono state individuate più varianti, tra le quali spiccano l'iraniana sciita, caratterizzata da un predominio del clero sulla vita politica, e quella saudita sunnita, dove si compie la totale fusione tra dinastia principesca e leadership religiosa, al punto che la costituzione è il Corano e la polizia ha anche il compito di far digiunare nei tempi comandati. Anche la relazione di Anna Maria Gentili ha rilevato una pluralità di atteggiamenti delle chiese (cattolica, protestanti, « autoctone ») nei vari momenti della storia africana del dopoguerra. Alla relatrice è parso di poter riscontrare un ritirarsi delle chiese cristiane dal piano della diretta proposta politica, dopo che esse erano state le protagoniste della formazione culturale e politica della leadership indipendentista ed anche coprimarie in molte trattative nel periodo più caldo della decolonizzazione. In questa realtà di ripiegamento (criticato anche da molti leader africani) costituisce una eccezione la realtà ecclesiale sudafricana — in questi ultimi anni — fortemente compenetrata con il movimento anti-apartheid: una situazione forse paragonabile al modello polacco.

Fra Polonia ed America Latina

La polemica contro alcune incomprensioni occidentali del modello polacco ha costituito l'esordio della relazione di Pomian, che ha mirato alla costruzione di un modello di rapporti conflittuali tra stato e chiesa in Polonia, caratterizzato da una ciclicità di tensioni e di armistizi, che però ha avuto in questi anni come risultato una cre-

scita del peso politico della chiesa e, di conseguenza, dell'opposizione al regime. In Polonia, dove pur raccoglie attorno a sé l'85% dei polacchi, non è la forza egemone, ma un saldo riferimento per l'arcipelago della contestazione al potere e svolge così, a parere di Pomian, una inevitabile ma anche preziosa funzione politica.

De Souza ha descritto invece, con sentimento, la complessa realtà latino-americana, in cui le esperienze di base che hanno espresso la teologia della liberazione, costituiscono una componente tra le altre, minoritaria ma molto incisiva per le sue potenzialità di rinnovamento. Il sociologo brasiliano ha respinto la caratterizzazione di queste realtà come di una chiesa « parallela »: a suo dire, bisogna invece considerarla come una tendenza che attraversa tutta la chiesa, dal vertice alla base, ed ha come intento — pur senza voler indulgere a mitologie — quello di trasformare la chiesa a partire dall'esperienza dei poveri che da oggetto divengono anche soggetto della evangelizzazione.

Un supplemento d'anima

Dopo questo giro d'orizzonte compiutosi soprattutto sotto il segno della complessità, la tavola rotonda ha riportato la discussione sul terreno della tesi di Giuseppe Ruggieri. Per Daniele Menozzi la storia di questi anni mostra una sostanziale continuità della pace costantiniana pre-conciliare sotto forma principalmente della rivendicazione di un magistero sociale universale, ma anche di un rafforzamento della presenza più direttamente temporalistica laddove la situazione lo consenta. Federico Stame ha reagito all'ipotesi di Ruggieri opponendosi con la teoria dell'autonomia del politico al profilarsi di una pace costantiniana che vedesse le chiese fornire il cemento etico del convivere sociale. Di fronte alla prospettiva della ricerca nel religioso di una nuova fondazione del politico, si è richiamato alla autolegittimazione della politica come portato della riflessione di questi anni. Andreatta ha invece accettato in pieno la prospettiva di una nuova « pace », rigettando come cinismo ogni ritirata nel privato e proponendo al Cristianesimo, cosciente della propria forza, di buttare tutto il suo peso a fondare il progetto della costruzione di un nuovo ordine mondiale. Giuseppe Alberigo ha invece sottolineato i rischi insiti in questa prospettiva. A suo giudizio, una risposta positiva alle società che vanno a « prestito di un supplemento d'anima » altrove, risposta che parrebbe emergere da alcuni atteggiamenti dell'attuale papato, ma anche dell'episcopato statunitense (documento sulla pace), potrebbe, in quanto riproposi-

zione di vietati schemi di dottrina sociale, avere gravi conseguenze per la coscienza del credente comune. Enzo Bianchi della Comunità di Bose ha invece criticato apertamente ogni pace costantiniana, sotto qualsiasi segno essa si presenti, anche quello della opzione preferenziale per i poveri. Dall'America Latina alla Polonia alla Santa Sede, ogni qualvolta al centro dell'interesse è la proclamazione o la costruzione della Città di Dio sulla terra, viene spenta la dimensione dell'Avvento, sparisce la tensione escatologica e la chiesa viene in un qualche modo a tradire il suo compito.

Il Regno di Dio in terra?

Si può dire che questo incontro si è svolto sotto il segno della pluralità, presente sia nelle realtà oggetto delle relazioni, sia nelle interpretazioni date al concetto di pace costantiniana, vecchia o nuova che sia. L'osservazione fatta da Paul Vignaux nella prima giornata, secondo la quale il concetto stesso sarebbe vago o addirittura quasi equivoco, si è rivelata pertinente. E certo la variegatissima gamma dei rapporti tra stati chiese e società è difficilmente riducibile *ad unum* di modo che si possa rispondere in modo chiaro al quesito se si diano le condizioni di una nuova pace costantiniana o, ancora peggio, se questo fatto sia positivo o meno.

Cos'è che si vuole evidenziare con la figura fenomenologica della « pace costantiniana », la fine della tensione tra potere e chiesa, per cui il primo cessa la persecuzione e l'altra accetta e comprende il valore dell'agire mondano, oppure l'alleanza basata su di uno scambio tra privilegi e legittimazione « ideologica », oppure infine il condizionamento politico diretto fra trono ed altare? D'altro canto, è autorizzata l'operazione che riconduce sotto il medesimo segno Polonia, America Latina e la *Redemptor hominis*? Certo, è giustificato accomunare nella critica ogni forma di « teologia politica » che si proponga programmaticamente la costruzione del Regno di Dio sulla terra, non importa in che forme. Ma quando ad essere oggetto della nostra attenzione è la varietà delle funzioni politiche che l'azione di una chiesa viene ad assumere (anche a vari gradi di autocoscienza teologica), mi sembra che diventi rilevante saper distinguere tra l'appoggio dato ad una struttura oppressiva o ad un progetto di emancipazione. Riflettendo su ciò che è emerso grazie a questo convegno ci si accorge della necessità di operare distinzioni ad ogni piè sospinto, perché non è la stessa cosa una chiesa che si oppone ad un regime programmaticamente antireligioso o ad uno programmaticamente clericale, così come, a mio parere, ben diverso peso ha

la presa di posizione su di un problema delimitato rispetto alla progettazione di qualche cosa di simile ad una « dottrina sociale ». Anche nelle cosiddette società avanzate, dove si sono segnalati alcuni dei sintomi di una nuova richiesta di cementazione religiosa del vivere sociale, la situazione è tutt'altro che univoca. E' vero che in queste società maggiormente si è manifestata la crisi delle ideologie del moderno che aprirebbe la strada ad una fondazione trascendente del vivere sociale. Molte volte però a rivolgere questa domanda di senso sono gruppi ben determinati, che coesistono nella medesima società con gruppi dalle esigenze diverse, se non contrapposte. Come sintomo di « pace costantiniana » è stato interpretato anche il documento dei vescovi statunitensi sulla pace: eppure come manovra politica antireaganiana esso è risultato largamente perdente. Insomma, si nota una certa emergenza del religioso in politica (e allora citiamo anche l'impegno di molte chiese europee per il disarmo), ma ciò forse non è sufficiente per parlare di pace.

Un « prestito d'anima » fondato sull'argilla

E' poi inevitabile che in queste analisi si verifichi un intenso interscambio tra essere e dover essere, tra constatazione di fatto e giudizio di valore. Sembra che la giustificata diffidenza per una rinnovata o perpetuata alleanza tra potere e religione faccia dipingere il diavolo come più brutto e soprattutto come più grande di quanto non sia. A nessuno sfugge come questa concordia, questo « prestito d'anima » anche qualora si compisse si fonderebbe sull'argilla. Da una parte, infatti, nulla è più sospetto teologicamente del bisogno del trascendente che si origina dal bisogno di stabilità (anche solo ideologica) della società: Pio IX, proponendo nella *Quanta cura* la fede cattolica come unica garante di una sana convivenza sociale inavvertitamente si offriva ad un mondo non credente quale banale *instrumentum regni* ed insieme si esponeva alla concorrenza di altri *instrumenta* di altra natura, in una gara non risolvibile altrimenti che in termini pragmatico-utilitaristici, se non del più brutale cinismo. Inoltre la chiesa che si offre come ancora di salvezza al fallimento di altri progetti politici deve inevitabilmente accettare di esser giudicata a seconda dei risultati sociali dei sistemi che ad essa si ispirano.

D'altra parte, di fronte ad un mondo che non si sa con quanta limpidezza chiede un'iniezione di senso (a cui non so se poi sarebbe in grado di credere veramente), stanno chiese che la crisi dei grandi sistemi ideologici non ha lasciato intatte nelle loro capacità pro-

positive, almeno nel campo del sociale. Per quanto il credente le veda come custodi di verità eterne, nemmeno a quest'ultimo sfugge il loro tormento per cercare di capire la complessità in cui vivono e per ricomprendere il senso di quelle verità per le situazioni storiche che di volta in volta condividono. In breve, le chiese, chiamate a supplire, forse non ne sarebbero in grado; in effetti in molti casi esse conservano la loro « autorevolezza » nella misura in cui le loro prese di posizione dottrinali si mantengono sul piano dei principi, o quando costituiscono il punto di riferimento oggettivo di un movimento di opposizione (è il caso polacco, sudafricano, ma forse anche latino americano). Ma a tutti è chiara la differenza tra queste situazioni e quelle in cui si sia chiamati a costruire un sistema ideologico che funga da collante organico per un ordine costituito.

Costruire insieme agli altri

Nello spirito dell'intervento di Beniamino Andreatta ci si potrebbe chiedere quale è la risposta che allora viene data alle richieste di senso che da tanta parte della società si levano verso le chiese. Non è cinismo rifiutarsi a questa domanda? Non è cinismo rifiutare di promettere ciò che non si ha, far notare che la petizione ha sbagliato indirizzo. Quando la chiesa avrà mostrato che esistono credenti disposti a cercare insieme ad altri uomini di costruire assieme una società che abbia un senso umano, avrà certo fatto molto di più che cercare di dare risposte sforzate a bisogni falsati.

Già la discussione condotta in queste pagine è sufficiente a mostrare l'interesse intrinseco del convegno ed anche il carattere stimolante delle ipotesi avanzate. In fin dei conti, l'unica perplessità è che la categoria di pace costantiniana, interpretata come legittimazione etica del vivere sociale, finisca per coprire l'emergere di realtà in cui credenti si impegnano nella costruzione di una società, consci del carattere mondano ed insieme « giusto e santo » di questo impegno, senza volere ridurre questi progetti a se stessi od alla propria identità. Sarebbe un peccato perderli di vista, perché è lì che si annida il nuovo. ■