

CHE COSA C'E' DIETRO L'ECCLESIA SE

Gran teologo libertario e tradizionalista spiega perché certa chiesa conciliare non può soffrire gli atei devoti

di Gianni Baget Bozzo

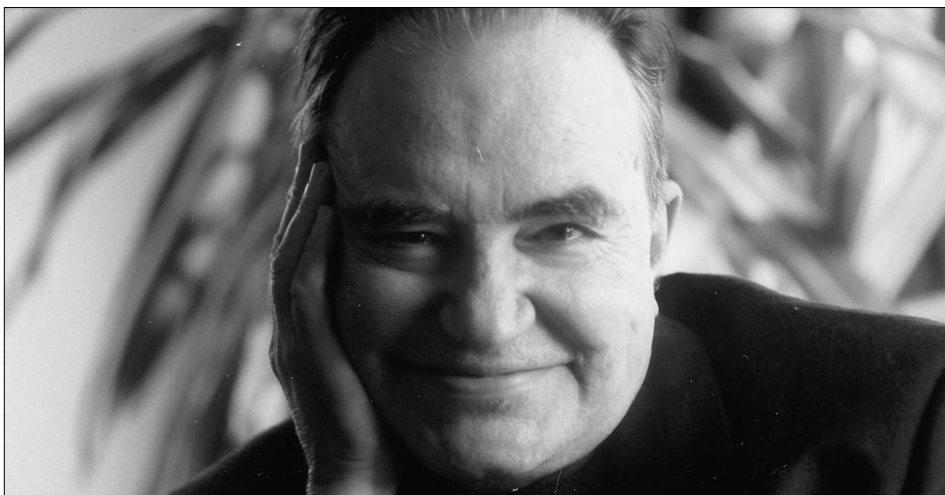
Il punto che ha sollevato più problemi nella prolissa orazione del Cardinale Dionigi Tettamanzi a Verona è quello interpretato come rivolto agli "atei devoti", con la citazione di Sant'Ignazio di Antiochia: è preferibile essere cristiani senza dirlo che dirlo senza esserlo. L'informazione dei cattolici parrocchiali e dei movimenti è globalmente favorevole alla sinistra, e quindi si comprende che una parte dell'assemblea abbia interpretato così la dichiarazione del cardinale. Il fenomeno dei teocori è un fatto mediatico americano e italiano, in ambedue i casi essi hanno sostenuto posizioni di destra, appoggiando Bush e Berlusconi. Ma hanno la stampa avversa nel mondo cattolico perché difendono la chiesa come cristianità, cioè come civiltà e non semplicemente come fatto religioso compatibile con tutte le civiltà, capace di inculturazione in tutte le culture perché essa è una metacultura. La cristianità, cioè il regime civile e cristiano dei paesi occidentali e della Russia, non è mai stata vista bene dalla cultura cattolica del Novecento o meglio da quel filone minoritario di essa che è prevalso dopo il Concilio Vaticano II.

La cristianità era il regime delle nazioni cristiane in cui il potere della fede era anche un potere politico, vi era una connessione tra chiesa cristiana e forza pubblica. Non che la forza pubblica fosse un mezzo abituale di conversione, le conversioni dei popoli germanici, dai franchi agli slavi, avvennero per decisione imperiale. La conversione collettiva è quella dei lituani del XV secolo. Certamente le conversioni collettive erano un fatto politico, nascevano dal fatto che le rappresentava il consenso comune di popoli e questi accettavano. Fu scelto il regime di una conversione che diede luogo a un evento a tempo politico e religioso ma non fu imposto con la forza ma mediante la tradizione. Nei paesi dell'Impero romano essa avvenne come scelta individuale e passò per la prova del martirio. Ma la cristianità come insieme di popoli di religione cristiana era un fatto politico che durò a lungo. E possiamo pensarla finita solo con il secolo scorso con la fine degli ultimi Stati che si consideravano discendenti dall'Impero romano, formula suprema di legittimità politica nei tempi della cristianità: l'Impero russo, l'Impero asburgico, l'Impero tedesco. La cultura minoritaria non solo lo ha praticato vari regimi politici e la sua evoluzione è giunta a riconoscere la libertà religiosa, cioè la separazione della professione di fede e cittadinanza.

Da allora comincia a diffondersi nel mondo cattolico il pensiero che la connessione del cristiano con l'istituzionale sia un principio da dimenticare e che quindi occorre pensare la fine della cristianità come fine della connessione tra istituzioni religiose e istituzioni politiche. Si tratta di preparare la cristianità per un altro regime. Pochi libri hanno avuto il successo nel mondo cattolico, durante il secolo ventesimo, di "Umanesimo integrale" di Jacques Maritain, riscoperto e riletto in Spagna nel medesimo anno in cui scoppiava la Guerra civile, 1936. In essa veniva sostenuta l'idea che la cristianità fondata sul primato di Dio andava cambiata con un regime fondato sull'apoteosi del supremo valore della sua libertà. Questa veniva chiamata da Maritain nuova cristianità, ma consisteva in sostanza nella accettazione del principio dello stato laico. In Maritain queste posizioni vennero ripulite dalla testa di Charles Maurras e della Action française, che vedevano nel cattolicesimo la forma della monarchia francese e quindi della struttura della Francia come nazione. Nacque poi la tesi di Emanuel Mounier nella fine della cristianità. Non era un ca-

Maritain e Mounier, la fine della cristianità e un problema per i cristiani cattolici: come sostituire la vecchia autorità?

so che nella Francia degli anni Quaranta nascesse la tesi della Francia "paese di missione" e sorgesse il movimento dei preti operai per evangelizzare la Francia. L'operazione compiuta in questi passaggi era però rischiosa di quanto non sembrasse perché voleva dire semplicemente abolire il vincolo religioso dell'istituzione politica. Con quale vincolo sostituirlo? Il moderno aveva elaborato in chiave anticristiana un metodo per legittimare l'autorità politica, cioè il contratto sociale tra gli uomini. Lo stato di natura considerata come la guerra di tutti contro tutti. In Hobbes e in Locke non prese forme anticristiane perché il loro secolo, il Seicento, conosceva ancora il rapporto tra la religione e le istituzioni civili. Ma nel XVIII secolo il principio di una fondazione non religiosa delle istituzioni politiche prese forma nel contratto sociale di Jean Jacques Rousseau: il conferimento della libertà di ciascuno alla libertà di tutti e, facendo così del popolo un soggetto totale e assoluto. Per la prima volta nasceva nella storia della cristianità il potere assoluto del popolo sul singolo. Il popolo costituiva il tutto. Il soggetto era il giacobino esecutore. Robespierre fecero di questo assoluto un principio reale e crearono lo stato moderno nella sua forma rivoluzionaria. La chiesa cattolica viene così privata delle sue libertà, come il martirio nelle sue forme più dolorose. La chiesa non ha più di fronte nella Francia rivoluzionaria uno stato cristiano ma una Repubblica in cui il popolo è un assoluto e in cui la chiesa si vede o negata l'esistenza e la libertà, come dai



Don Gianni Baget Bozzo

giacobini, o concessa come libertà limitata da Napoleone.

La chiesa cattolica si trova così a lottare per uno stato di potere limitato e decide di cercare il limite dello stato nei suoi confronti mediante la firma dei concordati con gli stati. La chiesa mantiene il concetto della legittimazione divina dell'autorità istituzionale e quindi il vincolo religioso delle istituzioni politiche. I cattolici non si sottrarranno al potere delle armi in tutte le guerre combattute nel XIX secolo e nel XX secolo. Il principio che ogni potere viene da Dio si mantiene all'interno della chiesa anche quando all'interno della cristianità nascono gli stati totali nell'Ottocento e gli stati totalitari nel Novecento. Ma proprio l'esistenza di questi stati pone il problema se veramente si debba considerare come cristianamente obbligatorie per tutti di religione l'obbedienza al potere politico.

Fascismo, nazismo e comunismo danno l'immagine dello stato satanico che vuole inglobare tutto e possedere tutto e quindi

implicano la considerazione che il potere politico sia principio di male e non di bene e dunque vada interpretato con categorie apocalittiche come quelle del potere della Bestia. Si prepara così come conseguenza al totalitarismo europeo una rivisitazione del concetto religioso dell'autorità politica e dello stesso fondamento naturale dell'ordine cristiano. Il cristiano di fronte allo stato tende a porsi come soggetto libero, non obbligato o il potere politico diviene totale e assoluto. Il caso si pone in modo più netto nella teologia protestante tedesca, dove il luteranesimo aveva affidato il governo della chiesa alle autorità politiche. Qui la chiesa confessante tedesca, animata da Karl Barth, inizia il distacco dalla legittimazione religiosa del potere politico innanzi al caso del nazismo. E sarà un pastore protestante tedesco, Dietrich Bonhoeffer, a dedurre, sul piano del pensiero e dell'azione, le conseguenze di questa libertà di coscienza dinanzi al potere politico totalitario partecipando all'attentato organizzato da un cattolico contro Hitler.

Si consuma così nella coscienza cristiana europea il vincolo originario tra chiesa e istituzioni politiche. Questa libertà di coscienza di fronte allo stato comunista prenderà la forma della insurrezione degli operai tedeschi nel '53 e nella rivoluzione ungherese nel '56 e in quella cecoslovacca nel '68. Nel '56 si muoverà anche la Polonia cattolica, che sarà nel 1980 il centro di una insurrezione cattolica, che ricordava quelle nazionali del 1848 e del 1887. Il diritto di insurrezione in caso di grave crisi dell'ordine politico e sociale, di tirannia insostenibile, ha sempre fatto parte della dottrina cattolica delle istituzioni civili, che non ha mai escluso il principio della rivoluzione. Ma solo nel Novecento l'insurrezione popolare con partecipazione cattolica appare in forma così vistosa come nei paesi cattolici occupati dal potere sovietico. Negli anni Venti e Trenta del secolo era già avvenuto in più riprese con l'insurrezione dei cattolici messicani contro la dittatura laicaista del governo che era giunta fino alla lotta par-

giana con i Cristeros, combattenti insorti per la libertà della chiesa in Messico.

Così, nel trapassare della cristianità, il principio della soggezione all'autorità civile come potere voluto da Dio viene lentamente meno e si afferma invece un carattere antecedente e primaziale dei diritti di libertà fino all'insurrezione. Ma con questo rimane anche aperta la definizione dello stato politico del cristiano, e del cattolico in particolare: esso non può più essere definito in primo luogo dalla legittimità e dalla legalità del potere. Risulta così indebolito il principio di autorità non solo nei confronti dello stato ma in quello della chiesa stessa. Il principio di autorità tende a essere sostituito dal principio del consenso dei governati. Ciò appare già nel fatto che il Concilio Vaticano II stabilisce di non usare la condanna di alcuna dottrina, dandosi il compito di un "aggiornamento" della dottrina comune. Ciò che il maggior movimento di base mai accaduto nel mondo cattolico mettendo in crisi il concetto di dogma come elemento vincolante le deci-

sioni della chiesa. Nasce così il modello di una chiesa fondata non sulla autorità pontificale ma sulla codificazione a vari livelli dei teologi, del clero, dei vescovi. E un modello di chiesa della codificazione che si scrive all'interno della chiesa e che ha per centro in modo particolare l'autonomia del dibattito teologico, il punto più sensibile nei rapporti tra autorità e libertà.

Questo modello, che cerca la sua legittimità nella collegialità dell'episcopato insegnata dal Concilio Vaticano II, rimane un modello alternativo di chiesa fondato sul primato romano. E, poiché tutte le altre chiese si fondano su modelli o sinodali, come le chiese ortodosse, o collegiali come le chiese protestanti, la conciliarità della chiesa, come viene definita assume il fascino del richiamo ecumenico. L'omologazione della chiesa cattolica alla sinodalità delle chiese orientali e alla collegialità delle chiese protestanti è vista come la strada alla realizzazione dell'unità ecumenica della chiesa. Sinora il primato papale ha avuto la capacità di mantenere il concetto dell'autorità derivata direttamente da Cristo a Pietro e ai suoi successori nella sede romana, il carisma petrino. Ma il modello alternativo rimane, nella tesi che il Vaticano II è stato un concilio ambiguo, in cui le novità conciliari sono state messe in sottordine dal governo papale.

Questo rende possibile la coesistenza di due ecclesiologie, quella tradizionale fondata sul primato petrino e quella che tende a sviluppare lo spirito del "Concilio" e quindi a una espansione della ecclesiologia dal basso, fondata sull'autonomia delle varie componenti ecclesiali e sulla loro decisione. Ciò si associa al fatto che la crisi della cristianità conduce alla concezione di un insieme di principi considerati come diritti umani che intendono imporsi come forme componenti ecclesiali e sulla loro decisione. Ciò si associa al fatto che la crisi della cristianità conduce alla concezione di un insieme di principi considerati come diritti umani che intendono imporsi come forme componenti ecclesiali e sulla loro decisione. Ciò si associa al fatto che la crisi della cristianità conduce alla concezione di un insieme di principi considerati come diritti umani che intendono imporsi come forme componenti ecclesiali e sulla loro decisione. Ciò si associa al fatto che la crisi della cristianità conduce alla concezione di un insieme di principi considerati come diritti umani che intendono imporsi come forme componenti ecclesiali e sulla loro decisione.

La chiesa cattolica è rimasta unica nel suo genere a concepire una autorità derivata ma non legata a un carisma alla persona. Perciò vi è una pressione ambientale che tende a contraddire la differenza cattolica nel suo richiamo esplicito alla trascendenza come fondamento della sua autorità. E proprio la figura personale di Roma. Si comprendono quindi come anche i non credenti capiscano che l'autorità del Papa è il presidio della libertà della persona nella sua concretezza contro una dittatura del diritto soprannaturale tendente a creare la legittimità dei gruppi sociali in quanto portatori dei diritti di libertà. L'elevazione al soglio del Papa in funzione di un carisma divino connesso all'elezione è il simbolo di una relazione diretta della persona con Dio e la sua simbolicità riguarda lo stato di ogni persona. Non è un caso che i Papi che hanno avuto successo nella comunicazione sociale hanno giovato alla autorità della chiesa, hanno avuto il consenso di persone di altra confessione o di nessuna confessione. Il primato papale, che sembrava al moderno la negazione della libertà e dell'eguaglianza, finisce, nel tempo della globalizzazione, per apparire come una forma della trascendenza della persona sul diritto dei gruppi legati al sesso, alla cultura e alle religioni.

Il Papa diviene così il garante del volto umano dell'autorità. Ciò è rafforzato dal fatto che i mezzi di comunicazione socia-

Il primato papale è ancora un capitolo della lotta contro i miti giacobini che schiacciavano la persona sotto il tacco del papolo

li fanno sempre più del volto di un uomo il garante del consenso democratico. Il legame tra il volto e il popolo è ciò che dà alla persona la sua capacità di messaggio e al popolo la sua possibilità di identificazione. La sinodalità e l'ecumenismo tollgono calore alle chiese che vi partecipano e fanno del diritto l'unica norma della decisione. L'autorità carismatica del Papa è l'eccezione che dà personalità alle istituzioni e quindi consente al popolo cattolico di avere un'icona, un simbolo personale di un diritto che viene dall'alto. E questa forza che ha finora impedito che il sinodalismo e la collegialità divenissero la forma di un governo impersonale della chiesa, non appartiene a ciò che solo la persona può ricevere e cioè l'ispirazione divina. Nella società in cui tutto viene dal basso, la trascendenza divina può acquistare una icona, un simbolo, qualcosa che viene dall'alto. E proprio la figura personale del carisma papale che dà al successore di Pietro una capacità di rappresentanza più vasta della stessa chiesa cattolica, perché solo il volto di una persona può rappresentare la dimensione trascendente delle stesse chiese che non sono in comunione con Roma. Ma questo non toglie il fatto che vi sia una tendenza alla democratizzazione della chiesa, alla sua riduzione ad apparato regolato da norme convenute che garantiscono la meritocrazia. Ma è la metarazionale che esprime la figura del pontefice romano a renderlo significativo nella dimensione universale della chiesa.

Guida alla lettura

Per capire il senso di questo articolo del nostro meraviglioso amico don Gianni Baget Bozzo, uno con cui ci è piaciuto spesso litigare ma che sempre ci piace amare, bisogna ripercorrere in sequenza alcuni fatterelli. Primo. Essendo da tempo impegnati in un discorso pubblico su fede e politica, su religione e politica, sulla funzione pubblica della religione in occidente, su occidente e islamismo politico, sulla libertà e presenza della chiesa nel mondo secolarizzato e sui suoi significati, sul Papa Giovanni Paolo II e sul suo successore professor Ratzinger, con il nome di Benedetto XVI, e avendo fatto da avanguardisti e fiancheggiatori della chiesa italiana nelle questioni di bioetica, tutte cose molto sentite e volute con acutezza da tanta gente in America e in Europa, siamo stati classificati in modo moderno, sgarbato e puerile come una specie di corrente laica bigotta detta ossessivamente teocori, e così liquidati nel dorato mondo dei media. Irritati per questa mescolanza raffazzonata, per non affogare nel brodo e nel birignano catto-politico, lei verso la funzione di un giornale, che è principalmente culturale, abbiamo reagito quando siamo stati investiti da un tran che si chiama Tettamanzi. L'Arcivescovo di Milano nella sede solenne di Verona, un convegno ogni dieci anni della chiesa italiana, ci ha scagliato contro Sant'Ignazio di Antiochia ("meglio essere cristiani senza dirlo che dirsi cristiani senza esserlo"), e noi abbiamo risposto che se Sua Eminenza ce l'aveva con i teocori, passi, ma per noi atei devoti (si fa per dire e per ridere) l'alternativa tra un cristianesimo muto e uno impostore non funzionava. E abbiamo spiegato questo aspetto. Poi un nostro scrittore cattolico di talento, Maurizio Crippa, ha concordato con il direttore un'analisi culturale del discorso di Tettamanzi, confrontato con la lingua dell'annuncio e la cultura teologica della chiesa cattolica medievale e berneiana. Devono esser liberi. Apriti cielo. Un corsivista brillante di Avvenire ha parlato di "gioco miserando", con il linguaggio riservato un tempo ai disidenti dalle Ivestigati, giornale del governo del CCPT e insomma siamo improvvisamente circondati da un po' di zolfo, liberale ma zolfo. A questo punto arriva in soccorso don Gianni, vecchio anticonciliare e pupillo ribelle di Giuseppe Siri, il cardinale che amava la Tradizione, e ci manda questo testo, perdo, stupendo anche per chi con la Tradizione cattolica in senso stretto ha a che fare. Prendiamo dunque le distanze da molti concetti espressi qui da don Gianni, per incompetenza in cose di diritto pretinamente eclesiologica, ma abbracciammo caldamente il testo e il suo autore, perché quella che potreste leggere, se vi procuraste la voglia e il tempo di farlo, è una bellissima lezione, partigiana, dunque radicale e piena di entusiasmo, di storia della chiesa e del mondo, il profilo di un discorso di Tettamanzi, alla luce della storia della cristianità. Troppa grazia. Buona lettura.

