
Cristianesimo e democrazia

Per un'ermeneutica teologica del politico

MICHELE NICOLETTI

Università di Trento

ABSTRACT: The reopened debate in contemporary society on the relationship between Christianity and democracy needs to be separated from current political issues and must be able to gain insight from broader and radical considerations. We ought to question, therefore, how the political was thought and lived originally within the Christian traditions. One element of this heritage can be identified in the process of secularization of political power effected by the Jewish world first, and then by the Christians. In the Jewish and Christian tradition, what causes the secularization of political power is the announcement of a different power, God's sovereignty, and the announcement of his kingdom. This kingdom is not identified with any earthly kingdom, that is, a realm that belongs to the passing time, the saeculum. Jewish and Christian considerations on the political are characterized since the beginning as an intense meditation about the problem of evil. In any case, the political order has in itself a fundamental limit: even when perfect, it can not eliminate human exposure to evil.

KEYWORDS: Christianity, democracy, Jewish tradition, God's sovereignty, evil.

Il dibattito che si è riaperto nelle società contemporanee sul tema del rapporto tra cristianesimo e democrazia ha bisogno di essere sottratto alle questioni politiche della giornata e deve potersi nutrire di considerazioni più ampie e radicali. Per questo occorre tornare a interrogarsi su come in radice il politico è stato pensato e vissuto all'interno delle tradizioni cristiane e su quali eredità vitali questa storia consegna al nostro presente.

1. La desacralizzazione del potere politico

Un primo elemento di questa eredità si può individuare nel processo di desacralizzazione del potere politico operato dal mondo ebraico prima e poi da quello cristiano. Le grandi civiltà antiche accanto alle quali queste tradizioni si sono sviluppate, da quella egizia a quella babilonese — in corrispondenza con quanto avviene nel mondo del più lontano Oriente —, non hanno co-

nosciuto una netta distinzione tra la sfera umana e quella divina e così tra la sfera politica e quella religiosa. In esse la vita degli uomini appare governata da un ordine superiore e le figure politiche altro non sono che espressione di questo governo e delle sue immutabili leggi. Talvolta — come in Egitto — l'autorità politica è essa stessa vista come una divinità che garantisce la stabilità e l'ordine contro le forze nemiche del disordine; altre volte — come in Mesopotamia — il re non è un dio, bensì un uomo, ma anche in questo caso egli svolge una funzione salvifica combattendo, con l'assistenza divina, contro il caos primordiale.

Rispetto a queste prospettive è da rilevare la differenza che il forte monoteismo ebraico introduce nel modo di intendere la politica¹. La rigorosa concentrazione di tutto ciò che è divino nella persona di Dio conduce — anche se non in modo immediato e diretto — a una radicale desacralizzazione del potere politico. L'immagine originaria di Dio è l'immagine di un Dio che è — egli stesso e nessun altro — re e Signore degli uomini. Dà loro leggi, stabilisce alleanze, costituisce popoli, amministra direttamente la giustizia, provvede ai bisogni e alle necessità dei poveri. Tale esercizio del potere regale da parte di Dio ha come scopo non solo quello di mantenere o ripristinare l'ordine che egli stesso ha impresso al mondo, ma anche e soprattutto quello di provvedere alla salvezza dell'uomo. È proprio tale opera di salvezza che viene rivendicata come sua prerogativa esclusiva, spogliando ogni istanza terrena — da quella religioso-culturale a quella culturale a quella sociale e politica — di ogni potere di influenzare la salvezza dell'uomo, che è fatta dipendere in modo esclusivo dalla relazione singolare con Dio e dal suo giudizio. In questo senso ogni potere, benché creato da Dio, anzi proprio in quanto trae origine da Dio, viene desacralizzato, nel senso che non può da sé esercitare alcuna azione salvifica. Ogni potere — da quello di un monarca terreno a quello di un singolo uomo o donna — può essere usato da Dio nel suo disegno di salvezza, ma esso per questo non può ritenersi e presentarsi come suo rappresentante, come suo mediatore esclusivo.

Proprio per questa natura “regale” del Dio ebraico, può accadere che la rivolta contro di lui finisca per contrapporgli una regalità alternativa, elevando un potere terreno o una forma politica a istanza divina, capace di dare salvezza. È quanto avviene ad esempio con Caino il quale, dopo l'omicidio del fratello Abele, edifica una città dando a essa il nome del proprio figlio (Gn 4,

¹ Con ciò naturalmente non si nega che il monoteismo ebraico possa essere una ripresa di altri monoteismi presenti in altre culture (si vedano sul punto le osservazioni di J. Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press 1997; tr. it. *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Adelphi, Milano 2000, 2007²), ma si ritiene che il monoteismo ebraico articoli in modo diverso rispetto al contesto delle altre culture antiche il rapporto religione-politica.

17) o con la costruzione della torre di Babele, simbolo di un tentativo “politico” di conquista del cielo. Nella stessa storia d'Israele il sospetto con cui è guardata la costruzione della città terrena e l'istituzione della monarchia, perché pericolosamente esposte al rischio dell'idolatria, testimonia questo sforzo di gelosa custodia dell'unica vera regalità che è di Dio.

È vero: l'interpretazione monoteistica della divinità ha potuto dare vita anche a diverse interpretazioni del potere politico. Vi è stato chi, su questa base, ha cercato di stabilire un nesso diretto tra divinità, autorità, comunità politica (“un Dio, un Re, un popolo”) e quindi a utilizzare la fede religiosa quale elemento rafforzativo di un'appartenenza politica (“un Dio, un popolo”) e di un'obbedienza politica (“un Dio, un re”): in questo modello la comunità politica è concepita anche come comunità di salvezza. Ma questa interpretazione è stata spesso il frutto di un'appropriazione e di una strumentalizzazione finalizzata a uno scopo politico.

Contro questa interpretazione tesa a legittimare questa o quella istanza politica mondana fondandola nella volontà divina, più forte è stato il richiamo alla fede religiosa come elemento di costante relativizzazione critica di ogni appartenenza e di ogni obbedienza in nome della radicale trascendenza di Dio e del suo regno. Se solo a Dio, in senso proprio, spettano la sostanza e gli attributi della regalità e dunque un potere di signoria sugli uomini, nei rapporti tra uomo e uomo possono sussistere soltanto poteri di regolazione della vita collettiva che possono esigere lealtà, ma che non possono mai pretendere di assorbire tutto l'uomo. In questa prospettiva né l'appartenenza politica né l'autorità politica possono mai porsi come realtà assolute. Su questa base ha potuto svilupparsi una vicinanza tra il modo ebraico e cristiano e quello greco di intendere la vita politica come vita tra liberi ed eguali e di concepire il potere politico come potere diverso dal potere signorile. La «teocrazia» ebraica² si è così sposata con l'ideale repubblicano della *Res Publica Hebraeorum* che non ammette signori sulla terra e si batte per l'instaurazione di rapporti di libertà e uguaglianza tra gli uomini³.

Questa carica anti-idolatrice che caratterizza il monoteismo ebraico passa anche nella tradizione cristiana e ne diviene la cifra predominante nel momento del suo sorgere e del suo primo confrontarsi con la dimensione

² Cfr. M. Buber, *Königtum Gottes*, Berlin, Schocken 1932 (tr. it. di J. A. Soggin, *La regalità di Dio*, Casale Monferrato, Marietti, 1989); Id., *Profezia e politica. Sette Saggi* a cura di G. Morra, Roma, Città Nuova 1996.

³ Cfr. L. Campos Boralevi, *Per una storia della Respublica Hebraeorum come modello politico*, in *Dalle Repubbliche elzeviriane alle ideologie del 900*, a cura di V.I. Comparato e E. Pii, Firenze, Olschki 1997; Id., *Classical Foundational Myths of European Republicanism: The Jewish Commonwealth*, in M. van Gelderen — Q. Skinner (eds.), *Republicanism: A Shared European Heritage*, Cambridge University Press, Cambridge MA 2002; L. Campos Boralevi — D. Quagliani, *Politeia biblica*, Firenze, Olschki 2003; E. Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Harvard, Belknap 2010.

del potere politico in un'epoca in cui, nell'impero romano, andava crescendo il ricorso alla sfera religiosa quale sfera di legittimazione di un potere politico che assumeva in sé funzioni sempre più ampie e complesse all'interno di una realtà culturale e sociale fortemente eterogenea.

Più che la riflessione stessa, a esprimere con forza questa istanza anti-ido-
latrica è l'evento della crocifissione di Cristo a rappresentare in modo più forte e radicale la definitiva spoliazione del potere politico di ogni possibile attributo religioso. Così ha scritto Erik Peterson:

Ciò sembra una destituzione metafisica del potere umano e lo è anche, in un certo senso. San Paolo afferma che Cristo ha “privato della loro forza i Principati e le Potestà” e ne ha fatto anzi pubblico spettacolo dietro al corteo trionfale della sua persona (Col 2, 15): ove si prescindia dal significato che questa affermazione acquista nel contesto delle argomentazioni formulate nella Lettera ai Colossesi, si avvertirà tuttavia con chiarezza che la regalità di Cristo ha svestito del loro carattere demoniaco tutti “i Principati e le Potestà” di questo eone. Egli ne ha fatto pubblico spettacolo poiché i potenti di questo eone si sono lasciati indurre a crocifiggere “il Signore della gloria” (1Col 2, 8) e, nel farlo, a smascherare semplicemente se stessi. Egli li ha utilizzati per il corteo del suo trionfo poiché la sua ascensione, la sua intronizzazione alla destra del Padre e il suo ritorno per giudicare rappresentano il trionfo del regno che non proviene da questo mondo su tutti “i Principati e le Potestà” di questo eone. Da quando Cristo è sacerdote e re, il potere terreno è stato privato del suo carattere demoniaco e — contrariamente a quanto ritiene il paganesimo — non è più in grado di avanzare il legittimo diritto d'essere portatore di funzioni sacrali⁴.

È la sequela dei credenti e in particolare l'atto del “martirio” che si mostra — nella partecipazione alla morte di Cristo — come atto di fondamentale desacralizzazione del potere politico. Nell'atto del martirio vi è non solo la proclamazione della signoria di Dio e della sua assoluta differenza rispetto ad ogni signore terreno, ma anche la conseguente affermazione della relatività del mondo e dunque il rifiuto di ogni possibile assolutizzazione dell'istanza politica che faccia di quest'ultima l'istanza autorizzata a stabilire non solo esteriori condizioni di pace e di ordine, ma anche ciò che si debba riconoscere e professare come verità. È il martire, ossia il testimone della verità, che pone un argine alla pretesa dell'autorità politica di stabilire che cosa sia la verità, così come Socrate aveva rifiutato di mettere a disposizione del potere politico la propria ricerca della verità e come Antigone aveva rifiutato che la logica dell'amico-nemico imbracciata da Creonte potesse varcare i confini

⁴ E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig, Hegner 1937 (tr. it. di K. Canevaro, *I testimoni della verità*, Milano, Vita e Pensiero 1955, p. 94-95).

della vita e occupare anche i confini dell'al di là. Il martire incorpora dunque in sé con il suo atto di resistenza la duplice affermazione della esclusiva divinità di Dio e della mondanità del mondo. Con ciò il potere politico non viene delegittimato: si nega che esso possa porsi come strumento di stabilimento della verità, e lo si riconduce alla sua funzione storica di strumento di convivenza pacifica.

Questa funzione di desacralizzazione del potere politico — che l'ebraismo e il cristianesimo non operano in via esclusiva, ma intrecciando in modo dialettico il loro contributo con quello fondamentale della critica del sapere e del potere operata dal logos filosofico — non riguarda solo le civiltà antiche in cui si esige il culto divino dell'imperatore, ma anche le società contemporanee in cui il pericolo di nuove sacralizzazioni è sempre in agguato come hanno ampiamente dimostrato le esperienze dei totalitarismi novecenteschi, che a ragione sono stati interpretati come religioni politiche⁵. Anche in quelle esperienze abbiamo certo visto in opera la strumentalizzazione di motivi religiosi antichi e nuovi al fine di legittimare assetti politici⁶, così come abbiamo visto l'acquiescenza e la compromissione di comunità religiose nei confronti dei regimi autoritari al fine di ottenere privilegi e spazi per sé, ma abbiamo anche assistito alla rinnovata capacità delle esperienze religiose di ispirare e sostenere atti di resistenza nei confronti del totalitarismo, atti che hanno contribuito in modo significativo alla costruzione di un diverso tessuto etico e civile dopo il crollo di quei regimi.

Anche sulla base di queste esperienze storiche, se è vero che la funzione di desacralizzazione del potere politico ha da essere svolta nei confronti di ogni forma di ordinamento — e non è un caso che la tradizione cristiana abbia per secoli espresso un atteggiamento di indifferenza nei confronti delle diverse forme di governo (monarchia, aristocrazia, democrazia) — si può tuttavia rilevare come questa funzione anti-idolatrice possa aprire uno spazio significativo alla crescita di forme di ordinamenti democratici. La relativizzazione del potere politico, la negazione delle sue pretese di stabilire in modo ultimativo la verità sono elementi che sono alla base della democrazia. Ma anche la critica di ogni idolatria svolge una precisa funzione politica in questa direzione: l'idolatria infatti è la genuflessione di fronte a un potere mondano, è l'innalzamento a un livello superiore di ciò che è meramente terreno, è l'alienazione acritica del proprio potere sovrano ad altri. Attraverso l'idolatria politica il detentore del potere non è posto nella condizione di servo, ma di divo appartenente alla sfera del numinoso e viene dunque sot-

⁵ Cfr. E. Voegelin, H. Maier.

⁶ Sia il cristianesimo, che il neo-paganesimo razzista, che l'ateismo di Stato sono stati di volta in volta utilizzati come orizzonti di legittimazione religiosa dei regimi politici autoritari.

tratto alla condizione dell'uguaglianza umana. La liberazione dal culto degli idoli è perciò mondanizzazione del potere politico e riconduzione di ogni mortale alla sua condizione di radicale uguaglianza. Nessun uomo o forza politica può pretendere per sé attributi divini, può cioè presentarsi come salvatore, messia, custode della verità della storia. Il re «non è Dio, ma un uomo stabilito da Dio, non per essere adorato, ma per giudicare secondo giustizia»⁷.

2. Il Regno di Dio

Ciò che nella tradizione ebraica e cristiana opera la desacralizzazione del potere politico è l'annuncio di un diverso potere, la signoria di Dio, e l'annuncio del suo Regno. Questo Regno non si identifica con nessun regno terreno, vale a dire con un regno che appartiene al tempo che passa, al *saeculum*. Questi ultimi sono del tutto mondani e in quanto tali contingenti, relativi, criticabili, modificabili. È invece un regno che viene nella storia, ma che non è travolto dalla ciclicità inesorabile che caratterizza il destino delle città terrene. Il regno di Dio è riscatto definitivo, è definitiva messa in salvo dell'umano, è sua redenzione.

Con l'annuncio del Regno non solo lo "spazio", ma anche il "tempo" della politica si relativizza e si apre alla dimensione del futuro: da un lato diviene tempo che passa, dall'altra diviene tempo di attesa della liberazione, dunque tempo di speranza e di apertura alla novità. La redenzione divina introduce nella storia la possibilità del nuovo (Agostino parla di «*tanta novitas*», di «*liberatio nova*») tanto nelle cose divine quanto nelle cose umane. La storia non è solo teatro dell'eterno ripetersi dell'uguale, ma è il luogo di manifestazione di una possibile diversa condizione di vita.

Quest'idea teologica di una redenzione alla fine della storia ha avuto un'influenza straordinaria sulla costituzione della politica moderna. Sarebbe difficile concepire la nascita di quest'ultima senza questo ruolo costitutivo della speranza: anche laddove maggiore è la preoccupazione di neutralizzare la carica rivoluzionaria che il richiamo alle promesse escatologiche porta con sé — come nel *Leviatano* di Thomas Hobbes — il ruolo della speranza gioca un ruolo fondamentale e costitutivo nel superamento dello stato di natura e nella costruzione dello stato civile. Se poi riandiamo alla storia dell'età moderna, non vi è movimento progressista o rivoluzionario che non si nutra di questa teologia della storia che ha il suo centro nell'esodo del popolo ebreo dalla schiavitù dell'Egitto verso la libertà della terra promessa. L'"esodo" di-

⁷ Teofilo di Antiochia, *Ad Ant.* I, 11.

viene il paradigma della liberazione dall'oppressione, come ha sostenuto Michael Walzer a proposito della rivoluzione americana nel suo libro *Esodo e rivoluzione*⁸ e l'attesa di un nuovo regno — secolarizzata nell'attesa di una nuova età dell'umanità — accompagna l'epoca dell'Illuminismo europeo, della Rivoluzione francese e delle rivoluzioni ottocentesche.

Anche in questo caso la prospettiva di un “Regno che viene” ha potuto essere strumentalizzata al punto da vedere compiute le promesse escatologiche nell'avvento di un determinato regno terreno: da Eusebio di Cesarea che interpretava la *pax augusta* in chiave provvidenzialistica fino ai “teologi politici” inglesi che all'annuncio della Rivoluzione Francese avrebbero recitato il cantico di Simeone: «Ora lascia, o Signore, che il tuo servo vada in pace secondo la tua parola, perché i miei occhi han visto la tua salvezza» (Lc 2, 29–30)⁹. Ma al di là e contro queste strumentalizzazioni, è difficile negare il potenziale di trasformazione della realtà storica che può derivare dalla prospettiva del “Regno che viene” e dalla sua annunciata liberazione dalle miserie del presente. I movimenti democratici si sono nutriti in modo assai consistente di questa speranza, variamente secolarizzata. E c'è da chiedersi se la caduta odierna di ogni tensione escatologica non abbia anch'essa a che fare con la caduta della speranza, anche terrena, di un'età futura migliore dell'età presente.

Se la prospettiva del “Regno che viene” è in grado di aprire lo sguardo della politica alla speranza della novità e della liberazione, ciò può accadere perché tale Regno appare portatore di una logica diversa da quella dei regni terreni. E anche questa logica non lascia indifferente la democrazia. Strumento di azione politicamente rilevante nel dispiegarsi del regno di Dio non è infatti soltanto il monarca — sia pure il “re giusto e misericordioso” — ma è qualsiasi uomo o donna, vecchio o bambino, libero o schiavo che sia. Non è un caso che nel vangelo di Luca sia Maria a pronunciare nel Magnificat il compimento delle promesse messianiche con contenuti che hanno il sapore di una evidente liberazione sociale e politica: «Ha spiegato la potenza del Suo braccio, ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore, ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili; ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato i ricchi a mani vuote» (Lc 1, 49–53). Per regnare la logica del Regno di Dio si serve non della forza umana, ma della debolezza, non di masse, ma di singoli, non di ricchezze, ma di povertà, non di dispiegamento di numeri e potenza, ma di disponibilità a dare spazio alla regalità di Dio: «Non con la potenza né con la forza, ma con il mio spirito, dice il Signore degli

⁸ Cfr. M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, tr. it. di M. D'Alessandro, Milano, Feltrinelli, 2004.

⁹ Lo stesso avrebbe detto Kant secondo il racconto di Varnhagen von Ense: *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, hrsg. von R. Malter, Hamburg 1990, p. 348, n. 427.

eserciti!» (Zc 4,6)¹⁰. Esemplare di questa inversione della logica del numero è la vicenda di Gedeone: «Il Signore disse a Gedeone: “La gente che è con te è troppo numerosa, perché io metta Madian nelle sue mani; Israele potrebbe vantarsi dinanzi a me e dire: La mia mano mi ha salvato”» (Gdc 7, 2)¹¹.

A questa logica di inversione risponde anche la figura del “servo sofferente” che capovolge l’immagine dominante del liberatore messianico tradizionalmente concepito come condottiero vittorioso e afferma il valore della sofferenza come forma di “agire storico”, dotato non solo di valore morale, ma anche di capacità di trasformazione della realtà e di cambiamento della storia. La figura del *servo* come figura della regalità di Dio si contrappone alla figura del *padrone* quale figura della regalità umana. Questi due termini nella prospettiva teologica originaria non vanno affatto intesi, come purtroppo è spesso avvenuto, come espressione di un mero atteggiamento morale soggettivo, ma come indicazioni di due diverse condizioni giuridiche e sociali: quella del padrone e quella del servo. Padrone è colui che dispone dell’altro come strumento; servo è colui che non dispone di se stesso. Nel momento in cui Gesù stabilisce un nesso tra instaurazione del regno di Dio e assunzione della condizione di servo, il suo annuncio opera una radicale messa al bando dei rapporti di signoria esistenti tra gli uomini e indica, normativamente, una precisa modalità, giuridicamente vincolata, di esercizio del potere dell’uomo sull’uomo: quella appunto del servo, che esercita un potere non derivante da sé, ma da colui che serve, al cui bene è finalizzato il suo operare e al cui giudizio egli è in tutto e per tutto sottoposto. È facile vedere in questo atteggiamento una delle radici di quella concezione democratica del potere così felicemente espressa dalla *Dichiarazione dei diritti dello Stato della Virginia* (1776): «Tutto il potere è nel popolo, e in conseguenza da lui è derivato; i magistrati sono i suoi fiduciari e servitori, e in ogni tempo responsabili verso di esso».

3. Un Regno universale

All’interno dell’orizzonte ebraico e cristiano la promessa di un Regno di Dio si presenta come il compimento dell’alleanza tra Dio e il suo popolo. Anche questo concetto di “alleanza” — così importante nella storia della democrazia nordamericana — si apre a una perenne ambivalenza. La fede

¹⁰ Cfr. M. Buber, *Profezia e politica. Sette saggi*, cit., pp. 95 ss.

¹¹ Cfr. il commento di Bonhoeffer a questo passo: «“Gedeone, troppa gente è con te”. Invece di portargli armi, eserciti, risorse sterminate, gli chiede il disarmo, cioè la fede: fa’ andar via gli armati! Crudele scherno di Dio verso ogni potenza umana; la più amara di tutte le prove della fede; incomprendibile signore e despota del mondo!» (D. Bonhoeffer, *Predica su Gedeone* 26. 2. 1933, in *Gli Scritti* (1928–1944), a cura di M.C. Laurenzi, Brescia 1979, p. 341).

nell'alleanza tra Dio e il popolo eletto è stata interpretata come l'instaurarsi di un legame privilegiato tra Dio e un determinato popolo, tale da conferirgli anche sul piano della storia lo status di una qualche "superiorità". Ma accanto a questa interpretazione, se ne è da subito affiancata un'altra dal chiaro segno universalistico, secondo la quale tale elezione non costituisce ragione di un primato mondano di una qualche comunità storica (nella cosiddetta "Tavola dei popoli" del libro della *Genesi* il popolo ebraico non occupa un posto privilegiato¹²), ma allude piuttosto alla creazione di un "nuovo" popolo di Dio, fondato non da elementi naturali, ma da una relazione particolare caratterizzata da una risposta a una chiamata.

Questa chiamata si rivolge all'umanità intera, all'intera famiglia umana. Il racconto della creazione dell'uomo da parte di Dio fa discendere l'intera stirpe umana da un'unica coppia di progenitori: più forte la sottolineatura dell'appartenenza a un'unica famiglia, a un unico sangue contro ogni presunzione razzista, non potrebbe essere. Questa unità del genere umano si rafforza nel momento dell'Incarnazione, quando Dio stesso si fa uomo e si unisce con questo atto in modo particolare e diverso a ogni *singolo* uomo. In forza dell'unione di Dio all'umanità, il regno di Dio abbraccia l'intera famiglia umana, e ancor più l'intero cosmo, giacché alla signoria di Cristo tutte le potenze, nel cielo e sulla terra, sono subordinate (Ef 1,21; Col 2,10). Questa unione di Cristo con l'umanità trova espressione singolare nell'immagine del corpo che sarà detto "mistico" (1 Cor 12, 12–27), il cui capo è Cristo e le cui membra sono costituite dagli uomini. Tale immagine riveste un'importanza fondamentale nello sviluppo delle idee politiche e sociali in qualche modo influenzate dalla rivelazione e dalla tradizione cristiana. La metafora organicistica della società come "corpo", già utilizzata dal pensiero classico di Platone e Aristotele, indica la comune appartenenza di una molteplicità di individui a un'unica realtà vivente, che dà a essi ordine, ruolo e forma. In questa metafora le singole membra appaiono subordinate al tutto, dato che esse non hanno vita propria al di fuori dell'unità, ma trovano in essa anche la loro piena valorizzazione e la possibilità di comunicare le une con le altre. Rispetto però alle visioni organicistiche in cui il valore della "parte" è dato esclusivamente dalla appartenenza al "tutto" ove il singolo finisce per scomparire, l'immagine del corpo di Cristo, almeno come è stata sviluppata nella tradizione cristiana¹³, non deve far pensare che il singolo si trovi nel tutto come mero organo di esso. Egli infatti è concepito come essere che nella sua singolarità è immagine di Dio stesso e non può

¹² Cfr. H. Danielou, *In principio. Genesi 1–11*, tr. it. di E. Marini, Brescia, Morcelliana, 1963, pp. 77 ss.

¹³ Nell'ampia letteratura sul *corpo mistico*, attento a questo aspetto è in particolare H. De Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistia et l'Église au Moyen Age*, Paris 1949; Aubier, Paris 1949; tr. it. di L. Rosadoni, *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1988

quindi essere considerato come mero atomo o mera parte. La società originaria è una società di persone libere. Questa società originaria è fondamento e ideale regolativo di ogni altra società umana e ne costituisce anche limite insuperabile. In quanto società appartiene allo spazio *pubblico*.

Non è senza significato questa rappresentazione della società originaria dell'umanità, restaurata nel corpo di Cristo, della quale Dio è il fondatore, il legislatore e il signore. L'originaria relazione di ogni uomo con *tutti* gli altri uomini e con lo stesso mondo divino, implica conseguenze precise. La *socialità* umana conosce una dilatazione all'infinito, per cui l'apertura all'altro che caratterizza ogni singolo porta con sé il timbro di un desiderio di unità assoluta, che cerca infinito appagamento. L'appartenenza a una società universale, inoltre, rende gli uomini portatori di una *cittadinanza cosmopolitica* e dei diritti che ne conseguono¹⁴, così che si può dire che i diritti dell'uomo in quanto uomo sono diritti che non derivano soltanto dall'individuo, ma anche dalla trama di relazioni in cui egli fin dalle origini è posto. Questo insieme di relazioni mette l'uomo in comunicazione con *tutti* gli uomini, idea che l'immagine di un unico *corpo*, cui tutti gli uomini appartengono, rafforza, rendendo possibile il pensare che il male di uno possa contagiare altri e così il bene di uno possa essere esteso ad altri. Questa comunicazione originaria è ciò che in qualche modo consente di sentire il bene e il male dell'altro¹⁵.

4. Dalla regalità divina alla regalità del singolo

Se Cristo è signore, i credenti, in quanto membra del suo corpo, sono radicalmente soggetti a lui (vivono in lui e solo in lui), ma d'altra parte partecipano della sua regalità secondo la parola di Paolo: «voi avete in lui parte della sua pienezza, di lui cioè che è il capo di ogni Principato e di ogni Potestà» (Col 2,10). Attraverso questa partecipazione, ogni uomo è dunque re (oltre che sacerdote e profeta), per cui si può affermare che la regalità di Dio, che si manifesta e si instaura attraverso Cristo, porta con sé l'affermazione della regalità di ogni uomo. Ogni uomo è re e partecipando della regalità di Cristo egli è posto sopra ogni potenza terrena, angelica e demonica. In particolare egli è posto sopra il potere della morte e della paura della morte, che è strumento principe di instaurazione dei rapporti di dominio-servitù tra gli uo-

¹⁴ Sullo sviluppo di questo tema nel pensiero di Kant si veda G. Marini, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Pisa-Roma, Istituto Editoriali e Poligrafici, 1998.

¹⁵ È questo il tema dell'*empatia*, così rilevante per la filosofia sociale e politica: cfr. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses, 1916; tr. it. *L'empatia*, a cura di M. Nicoletti, Milano, Franco Angeli, 1986.

mini (Hegel), nonché strumento principe di affermazione e mantenimento del potere tirannico. Il grido paolino «Dov'è o morte il tuo pungiglione?» ha quasi il sapore di una risata di scherno che i poteri politici fondati sulla paura della morte, non potevano non intendere nella sua radicale portata.

Se è dunque vero che le prime comunità vivono fortemente immerse in una forte tensione escatologica ritenendo ormai prossimo il ritorno di Gesù sulla terra, ciò non significa che esse non ritengano già operante, benché non del tutto riconosciuta e compiuta, la sua signoria su tutte le cose. In quanto partecipi di tale regalità i credenti devono renderla operante ripercorrendone la logica. La regalità di Cristo è infatti per i credenti non solo la fonte della propria “regalità”, ma anche la regola di come la regalità debba esercitarsi nel mondo, in quella forma che Cristo stesso ha indicato a chi voglia regnare, ossia quella già richiamata del “servo”. Consapevolezza della propria condizione regale non significa dunque sottrarre se stessi alla logica del “servire”, ma anzi applicarla non solo nell'universo delle relazioni interpersonali, ma anche a quello delle relazioni istituzionali.

In questo senso va letta la riflessione e conseguente parenesi dei capitoli 12 e 13 della *Lettera ai Romani*, destinati ad esercitare un ruolo così decisivo nella successiva elaborazione teologica: è a un popolo che partecipa della suprema regalità che si rivolge Paolo. La vita nel mondo nell'attesa operosa del Regno, e dunque anche la vita sociale e politica, va vissuta come “offerta di sé”, del proprio corpo (Rm 12,1) agli altri, giacché la partecipazione all'unico corpo di Cristo, pone non solo gli uomini in relazione particolare con il capo, ma anche gli uni verso gli altri (Rm 12,5). Sul piano delle relazioni reciproche, la logica del Regno impone la legge dell'amore non solo nei confronti degli amici, ma anche dei nemici (12,20). Si tratta dunque di vivere questa regalità nel periodo in cui è ancora aperta, benché già decisa nel suo esito finale, la lotta col male.

5. La libertà radicale e la presenza del male

La riflessione ebraica e cristiana sul politico si caratterizza fin dall'inizio come un'intensa meditazione sul problema del male. Alle radici del vivere sociale il male si presenta come rottura di un'unità originaria: la relazione tra Dio e l'uomo, la fraternità di Abele e Caino, l'armonia dei popoli appartenenti a un'unica umanità. Come ogni male insorge come mancanza o come rivolta o come inversione di un bene, che ha quindi da essere preesistente, così anche il male sul piano sociale e politico, la violenza e l'inimicizia, paiono presupporre un legame originario tra gli uomini che viene reciso, un tessuto connettivo che viene lacerato, un ordine che viene invertito.

La presenza del male nella storia è legata alla condizione di *libertà radicale* in cui Dio stesso pone la sua creatura. L'uomo infatti può stravolgere l'originaria relazione con l'altro, fuggire da essa, modificare non solo il proprio posto, ma anche il posto delle cose. Ed è precisamente a questa originaria libertà che è connesso il dramma del male.

Questa connessione con il male ha portato spesso le tradizioni cristiane a identificare la libertà stessa con un che di negativo. È questa la tentazione che Dostoevskij ha visto incarnata nel Grande Inquisitore e che ha concepito come tentazione diabolica. La libertà non è tuttavia un male, né può essere concepita come un mero strumento per il conseguimento di un bene individuabile e definibile a priori. Sia l'una che l'altra ipotesi appaiono in realtà incompatibili con l'idea di una creazione libera che dà vita a esseri liberi dotati di una propria autonoma consistenza e che non siano mere espressioni dell'unica divinità. La libertà del finito è dunque un bene, tanto che essa viene radicalmente rispettata dal Dio stesso che l'ha creata anche quando viene utilizzata per il male. Ma non è solo all'inizio della storia che la libertà viene rispettata. Ciò accade anche nel cuore della storia, quando Dio non si stanca degli uomini ed entra personalmente nella storia per salvarli.

Tanto è divino il rispetto che il Dio onnipotente ha della libertà dell'uomo che il Dio degli eserciti prima di entrare nella storia dell'uomo per salvarlo gli chiede il permesso, anzi le chiede il permesso, dato che è al libero assenso di una donna che il Dio gentiluomo si affida. La scena dell'annunciazione ha in sé questo radicale rispetto divino della libertà umana. Dio non ha offerto semplicemente all'uomo la salvezza, ma «volle che l'uomo divenisse insieme con lui l'autore della propria redenzione... (perché) il maggior beneficio che può farsi all'uomo non è di dargli il bene, ma di fare che di questo bene sia egli autore a sé medesimo»¹⁶.

E anche nel momento finale della vicenda storica di Dio nel mondo, la sua opera di salvezza si compie in un radicale rispetto della libertà umana, come è attestato dal mistero della morte in croce del figlio di Dio e della permissione del male da parte del Padre. La scena drammatica del Padre che assiste alla morte del figlio senza intervenire con la forza per far cessare quello che è pur sempre il culmine del sovvertimento della creazione divina, ossia la messa in croce del Logos amore, dovrebbe pur dire qualcosa a proposito della relazione tra religione e politica. La salvezza del mondo si compie per opera dell'amore di Dio che accetta l'abbandono del figlio, che muore nell'abbandono e nel dolore per l'abbandono. Tutto ciò ha il valore di un giudizio finale sulla logica violenta delle religioni politiche.

¹⁶ A. Rosmini, *Teodicea*, in *Opere edite e inedite di A. Rosmini*, a cura del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Roma 1977, p. 242 (n. 371).

Proprio in questo vertice drammatico si rivela il nesso tra libertà–salvezza–permissione del male e custodia dell'alterità o, se si vuole, della singolarità irriducibile. La morte del Cristo opera la salvezza dell'umanità attraverso la libertà. L'astenersi del Padre lascia lo spazio a una salvezza operata nella libertà. La redenzione attraverso la morte di croce non solo salva *nella* libertà, ma salva anche *la* libertà e l'abbandono salva l'alterità, la singolarità irriducibile. L'abbandono è una forma del dare. Paradossalmente, nell'abbandono, il Padre rifiuta di usare il Figlio come mezzo. L'astenersi è il riconoscere che la persona deve essere sempre considerata come *fine*. L'intervenire è sostituirsi, è considerare l'altro come superfluo.

Il rispetto della libertà dell'altro è rispetto dell'altro in quanto altro. Una volta che l'altro è stato costituito come "altro", solo lui stesso può godere del bene. Nessuno può godere al suo posto del bene. Nemmeno il principio di tutte le cose può far sì che egli goda contro la propria volontà. La libertà resta dunque costitutivamente connessa al bene. Tale libertà non viene posta e rispettata soltanto nella condizione originaria, "prima", per così dire, che essa scelga il male, oppure nel momento dell'Incarnazione, ma fino alla fine della storia: anche un ipotetico regno millenario di Cristo lascerebbe al suo termine gli uomini in una condizione di radicale libertà, tanto che il male potrebbe di nuovo sedurli. Il rispetto della libertà umana pare talmente forte da parte di Dio stesso che egli si astiene dall'intervenire nelle vicende umane eliminando i mali, anche quando essi toccano innocenti o toccano Dio stesso, come nel caso della crocifissione del Figlio. Accetta lo scandalo del male anche quando esso sembra portare alla negazione stessa di Dio in nome di un radicale rispetto della libertà.

Questo rispetto divino della libertà è legato a una interpretazione della relazione tra Dio e l'uomo come relazione d'amore. È infatti la relazione di amore che esige la libertà, come ha ben sottolineato da un lato Agostino chiarendo una volta per tutte che non vi è beatitudine possibile senza un'adesione *soggettiva* (e dunque libera non forzata)¹⁷ e dall'altro Hegel che ha visto come sia implicato dalla relazione d'amore il fatto di volere non solo la propria libertà ma anche la libertà dell'altro¹⁸.

Non è quindi un caso che la libertà religiosa abbia potuto nascere all'interno della tradizione ebraica e cristiana certamente in forza del dualismo tipico di queste tradizioni tra potere politico e potere religioso, ma anche in

¹⁷ Rimangono sempre vive sul punto le pagine di Etienne Gilson, *Introduction a l'etude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1929; tr. it. *Introduzione allo studio di S. Agostino*, Marietti, Genova 1983.

¹⁸ Cfr. tra le più recenti interpretazioni in questo senso Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Ditzingen 2001; tr. it. *Il dolore dell'indeterminato: un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Il Manifesto Libri, Roma 2003.

forza del fatto che in queste tradizioni la relazione tra uomo e Dio è concepita come relazione nuziale fondata sul libero consenso. Anche se occorre riconoscere che lento e faticoso è stato il cammino che ha portato il cristianesimo e in particolare la chiesa cattolica a riconoscere pienamente la libertà religiosa come libertà fondamentale di ogni persona¹⁹.

È questo rispetto divino della libertà che sta alla base del rifiuto, costante e vigoroso, di Gesù stesso di utilizzare gli strumenti del potere politico e dunque il vincolo delle leggi e la forza di coercizione nell'annuncio del suo regno: quest'ipotesi è da lui vista come una tentazione satanica (Mt 4,8–11). Questo rifiuto del potere politico quale strumento di instaurazione del regno di Dio, si traduce anche in rifiuto del ricorso alla violenza (Mt 5, 38 ss.; 26, 52–54) ai fini dell'annuncio e della difesa della verità e in una netta distinzione tra l'obbligazione religiosa e l'obbligazione politica. Il luogo classico in cui trova espressione questa posizione è quello del tributo a Cesare, riportato da tutti e tre gli evangelisti (Mt 22,15–22; Mc 12,13–17; Lc 20,20–26). Alla domanda se sia lecito o meno pagare il tributo a Cesare, Gesù risponde con le parole: «Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio». La distinzione tra Dio e Cesare non è solo una distinzione tra due diverse autorità che non vanno confuse, ma anche tra due diverse *relazioni* con l'autorità. Il “tributo” infatti va “restituito” a quell'autorità che fonda il suo potere sulla capacità di imporre ai sudditi determinate prestazioni (di cui il denaro è espressione tipica) ricorrendo alla forza in caso di rifiuto. La logica dello scambio e della coercizione non appartiene invece al modo di essere e di affermarsi dell'autorità di Dio. Alla desacralizzazione del potere politico il cristianesimo accompagna una depoliticizzazione del sacro.

6. Un po' di pace

La presenza del male nella storia non implica solo il rispetto della libertà, potremmo dire il “metodo della libertà” quale imprescindibile metodo del governo politico del mondo che ha da replicare il modello del supremo governatore, ma dà lumi anche sull'obiettivo da perseguire in prima istanza: la pace. Di fronte alla sfida del male, non si deve rispondere al male con il male, ma con il bene (Rm 12,17 e 12, 21); occorre collocarsi in posizione di umiltà senza cercare di occupare posizioni di potere, di guida illuminata (Rm 12,16), di giudici vendicatori, poiché tutti questi poteri sono di Dio e a lui spettano (Rm 12,13), ed è lui a scegliere gli strumenti di cui servirsi per

¹⁹ Occorre attendere la “rivoluzione copernicana” del Concilio Vaticano II: cfr. E. W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2007.

operare nel mondo, tra cui le autorità terrene (Rm 13,4). In questo senso si coglie bene il senso del famoso passo: «Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio» (Rm 13,1), volto a contrastare una possibile trasformazione della partecipazione alla regalità di Cristo in giustificazione per l'esercizio di un potere mondano, sia esso nella forma del dominio che in quella della ribellione violenta. La regalità di Cristo si afferma invece sul piano mondano attraverso la cifra del servizio e della sottomissione. La "sottomissione" va praticata non solo perché l'autorità mundana può essere strumento della giustizia divina, e dunque per "timore" nei suoi confronti, ma anche per adesione piena e "consapevole" (Rm 13,5) alla logica del Regno, che è logica di servizio. In questo senso anche le autorità terrene sono al servizio della regalità divina (*diakonos theou*) (Rm 13,4) e i suoi stessi funzionari possono essere detti *leitourgoi theou* (13,6).

Funzione fondamentale dei poteri terreni nell'attesa del Regno non è, tuttavia, solo quella di evitare che la partecipazione degli uomini alla regalità di Cristo venga intesa come un'autoesaltazione del singolo, che, in quanto membro del corpo mistico potrebbe sentirsi libero da ogni vincolo terreno, ma è anche e primariamente la costruzione di una condizione *storica* di pace e di ordine. Sullo sfondo di queste prime riflessioni teologiche sul politico aleggia infatti costantemente la consapevolezza del possibile dilagare sulla scena umana delle declinazioni politiche del *male*: dal disordine dell'anarchia e della guerra civile all'ingiustizia dell'oppressione della tirannide (Ap 13). L'opposizione al Regno da parte delle potenze terrene può portare anche alla strage degli innocenti. Per questo quanti si muovono nella logica del Regno non possono non avere a cuore atteggiamenti di pace con tutti gli uomini (Rm 12,18). L'istituzione di poteri terreni da parte di Dio (Rm 13,1) viene dunque legata proprio al possibile dilagare del male e dei suoi effetti sulla vita collettiva (Rm 13,4): dunque un'azione di contenimento del male o di trattenimento del suo dilagare che ricorda l'azione del *katechon* descritta in 2 Tess 2,7: «Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo chi finora lo trattiene». Questo passo, così controverso, ha portato taluni autori (tra i primi Tertulliano²⁰) a vedere proprio nell'autorità politica l'incarnazione storica di questa forza che trattiene. In questo senso il potere politico troverebbe una sua funzione nell'attesa escatologica del Regno: strumento di contenimento del male nel tempo dell'attesa. Ovviamente

²⁰ Tertulliano, *Apologia*, XXXII, 1: «Noi abbiamo un altro grave motivo per pregare per gli imperatori e anche per la prosperità stessa dell'impero; sappiamo, infatti, che la catastrofe suprema incombe su tutto l'universo e la stessa fine dei tempi, che comporterà spaventose atrocità, non è ritardata che grazie alla tregua concessa all'impero romano».

ciò non significa affermare che i concreti ordinamenti sociali e politici sono ordinamenti di Dio (Rm 13,2), ma solo riconoscere *il fatto che* vi sia un ordinamento è conforme al disegno divino. D'altra parte i poteri terreni non possono alcunché di negativo contro le membra del corpo di Cristo che vivono nel bene (Rm 13,3), dato che queste sono libere dalla paura della morte e dunque per loro i governanti non sono motivo di paura (Rm 13,3).

Il potere politico svolge una funzione positiva e in questo senso voluta da Dio non quanto alle forme e ai soggetti concreti che lo detengono, quanto al raggiungimento di condizioni storiche di pace. «I regni terreni — scrive Ireneo di Lione — sono stati stabiliti a utilità dei Gentili da Dio, e non dal diavolo, il quale non godendo mai pace per sé non vuole vedere tranquilli neppure gli altri»²¹.

Dunque anche la città terrena nella sua mondanità aspira, come ogni altra realtà, alla pace. Anche coloro che vivono immersi nella violenza e nella guerra non possono non dire di volere la pace: «Chiunque osservi un poco le cose umane e la nostra comune natura, riconoscerà con me che, come non vi è nessuno che non desideri godere, così non vi è nessuno che non voglia la pace». Solo nella pace, infatti, è possibile godere dei beni. Quest'opera di costruzione della pace è propria della politica — e in ciò sta anche il ruolo positivo della politica “pagana” — cui non spetta di far godere all'uomo dei beni, ma di offrirgli condizioni storiche in cui tutti i beni possano essere goduti.

La costruzione di una condizione storica di pace mondana, in cui un gruppo umano possa conservare e sviluppare la propria esistenza, è dunque il compito primario e specifico del politico. Il politico si trova in determinate situazioni a dover far fronte anche ad altre esigenze, quali ad esempio la tutela di un'identità culturale o linguistica, lo sviluppo di attività economiche, la custodia di valori morali e religiosi, ma tali compiti non gli spettano in senso proprio ed esso li svolge solo se il primo è stato assicurato e solo in modo subordinato rispetto a esso. La sua prestazione specifica, in cui gioca la propria dignità, è dunque non tanto quella di *applicare* norme appartenenti ad altri ambiti della vita umana, quanto piuttosto quella di *creare* una situazione in cui le norme possano essere applicate.

In questa funzione di “condizione di possibilità di godimento di ogni altro bene” sta il grande valore — non solo mondano, ma anche teologico — della pace secolare, e l'importanza che l'impegno dei credenti nella storia si volga in primo luogo ad assicurare alle proprie città non tanto la difesa di beni particolari, ma la salvaguardia di questo fondamentale (*gründlich*) bene comune: la pace secolare, ossia diremmo oggi, la cornice costituzionale di una convivenza bene

²¹ Ireneo di Lione, *Adversus haereses*, XXIV, 2.

ordinata all'interno della quale gli altri beni possano essere goduti e ogni altro bene possa essere tutelato. Perché non accada che volendo difendere questo o quel bene, i credenti perdano di vista la necessità di garantire per tutti la condizione di possibilità di godimento di ogni altro bene terreno.

7. La giustizia

Se la pace ha da essere condizione in cui il *bene autentico* e non solo parte di esso, possa essere goduto, essa non può identificarsi con la mera "tranquillità", ma ha da essere "tranquillità dell'ordine" e deve quindi rispettare la libertà dell'uomo, senza cui non vi può essere godimento autentico del bene, e deve essere subordinata alla giustizia. Senza la giustizia l'ordine politico può scivolare anche verso un ordine criminale: «Remota iustitia quod sunt regna nisi magna latrocinia?». La calpestaione sistematica della giustizia non solo è negatrice di beni per singoli uomini, ma introduce per tutti un disordine a lungo inaccettabile per l'animo umano: «L'ingiustizia è troppo brutta e schifosa per avere potenza sugli uomini»²². Per questo la ricerca squisitamente politica di condizioni pacifiche ha da essere subordinata sempre a un criterio di giustizia. Privo di questo criterio, il potere politico può trasformarsi in formidabile strumento di violenza, oppressione e instaurazione di un regno demoniaco.

Per questo il governante terreno deve prendere a modello il governare secondo giustizia della città celeste. L'assunzione di tale modello non comporta l'adozione di una forma specifica di governo, giacché questa dipende dalle condizioni storiche e dal carattere dei popoli, essa implica però che l'ordine politico non pretenda di fondare le disuguaglianze sociali tra gli uomini su base naturale.

Infatti nella società originaria gli uomini si trovano in una condizione di radicale *uguaglianza* rispetto a tutti gli altri uomini e questa uguaglianza non può venire cancellata da nessuna delle disuguaglianze introdotte dalla natura, dal tempo o dai costumi. Questa originaria uguaglianza porta con sé la conseguenza *politica* che l'unica signoria sull'uomo possa essere esercitata da Dio e non dall'uomo. In ogni caso, data questa *unica* signoria, «nessuno ha il diritto di comandare a quello che sta ai comandi dell'infinito»²³ e il potere dell'uomo sull'uomo può essere esercitato solo nella libertà e con il consenso dell'altro. In caso di radicale contrasto tra l'ordine politico e l'ordine della

²² A. Rosmini, *Della naturale costituzione della società civile*, in *Filosofia della politica*, a cura di S. Cotta, Rusconi, Milano, 1985, p. 678.

²³ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, 6 voll., Cedam, Padova, 1967-69, vol. I, p. 192, (n. 52).

coscienza il primato spetta all'ordine delle leggi naturali e divine rispetto a quello delle leggi positive:

Quando la legge scritta non è in contrasto con quella di Dio conviene che i cittadini la osservino e la antepongano alle leggi straniere, ma quando la legge di Dio ordina cose contrarie alla legge scritta bada se la ragione non ti consiglia di abbandonare di buon grado le leggi scritte [...] e di ubbidire unicamente alla legge di Dio²⁴.

La legge umana non può pretendere per sé un'obbedienza assoluta a partire dalla propria capacità di costringere con la forza fino al punto da dare la morte: la signoria di Dio infatti rende la signoria della morte non più assoluta: l'obbligo politico risulta definitivamente liberato dalla paura assoluta della morte.

Se dunque il potere che si pretende *assoluto* e si erge a norma di se stesso è la forma *negativa* per eccellenza del potere, la lotta contro il male che si può sviluppare nel mondo sociale e politico si caratterizzerà proprio come lotta nei confronti di questa forma *negativa*. La sua forma *positiva* sarà rappresentata da un *potere che si sottomette al giudizio* sia sul piano dei comportamenti soggettivi che su quello degli ordinamenti oggettivi. In una parola da un potere *responsabile*.

8. Il limite della politica

In ogni caso l'ordine politico ha in sé un limite radicale: per quanto perfetto esso sia, esso non è in grado di eliminare l'esposizione umana al male. Il testo dell'Apocalisse, che ha ispirato l'attesa del regno finale e i tentativi di accelerarne la venuta, basterebbe a dimostrare quanto poco una trasformazione della società politica, anche radicale, possa essere in grado di liberare per sempre l'uomo dal male. Dopo aver parlato del regno finale di Cristo, così infatti prosegue il racconto: «Quando i mille anni saranno compiuti, satana verrà liberato dal suo carcere e uscirà per sedurre le nazioni ai quattro punti della terra, Gog e Magòg, per adunarli per la guerra: il loro numero sarà come la sabbia del mare» (Ap 20, 7–8). Dunque dopo mille anni di ordine sociale perfetto, di perfetto governo dei giusti, anzi del Giusto, dopo mille anni di benefico condizionamento di una perfetta società retta da Cristo stesso senza interferenze esterne, è sufficiente che un diavolo già sconfitto venga liberato per un momento, perché il numero dei suoi adepti sia “come la sabbia del mare”. In un momento ciò che in passato si era tanto desiderato e si era finalmente raggiunto — ossia il regno di Dio sulla terra — pare un

²⁴ Origene, *Contra Celsum*, V, 37; PG, XI, 1238.

nulla. Per mille anni si è goduta la giustizia di Dio, si sono visti puniti i malvagi, si è vista la terra finalmente pulita dal male, non si è vista la guerra, la fame, la menzogna e si è goduta una vita sociale libera dall'invidia. E alla fine di questi mille anni che cosa hanno imparato le moltitudini? Nulla. Il grande seduttore chiama e sterminate masse rispondono.

Nella sua *Teodicea* il filosofo italiano Antonio Rosmini ipotizza che il senso di questo passo biblico sia quello di fornire all'umanità un duplice insegnamento. In primo luogo, esso vuole mostrare che la terra *può* essere amministrata con giustizia, ossia che la giustizia non è qualche cosa che riguardi solo il regno dei cieli: sono gli uomini ad avere eventualmente espulso la giustizia dalla terra. In secondo luogo: la redenzione è sempre e comunque opera di Dio e non avviene come prodotto di una situazione storica, nemmeno di quella più perfetta.

Con ciò si evita sia il pericolo del «perfettismo» sia quello del «quietismo» e si può invece comprendere il senso delle opere di giustizia nella prospettiva della venuta del regno finale. Come si legge ancora nell'Apocalisse al capitolo 19: «Ralleghiamoci ed esultiamo, rendiamo a lui gloria, perché son giunte le nozze dell'Agnello; la sua sposa è pronta, le hanno dato una veste di lino puro splendente. La veste di lino sono le opere giuste dei santi» (Ap 19, 7–8). Qui le opere di giustizia sono il vestito della sposa.

Michele.Nicoletti@lett.unitn.it