

# Introduzione

---

«Teologia politica» è in area germanofona un termine il cui significato risulta compromesso<sup>1</sup>. Esso infatti designa ormai o uno specialissimo legame fra teologia e politica che fu sviluppato negli anni Sessanta del XX secolo in Germania e che divenne poi famoso per il suo uso nella teologia della liberazione latino-americana, oppure un metodo per mettere in evidenza i residui teologici presenti nella modernità politica di stampo illuministico. In quest'ultima accezione, la teologia politica intenderebbe dimostrare che la modernità, in tutti i suoi tentativi di destituire la tradizione e di fondare le cose in modo nuovo, è pur sempre condizionata da ciò che crede di essersi lasciata alle spalle, cioè: da modelli teologici. Entrambi questi significati hanno influito in maniera determinante sulla discussione, svoltasi nel corso del XX secolo, a riguardo della teologia politica. Il ridotto impiego di questa nozione è certamente anche di ostacolo alla fecondità delle discussioni riguardo a una svolta politica del cristianesimo e a una filosofia della storia nella modernità. Una introduzione alla teologia politica, quale il presente lavoro intende essere, si scontrerà molto presto con il carattere limitato di questi due significati. Pertanto, invece che a questi, essa rivolgerà la propria attenzione al messaggio di Gesù e alla storia del cristianesimo, nel tentativo di sviluppare un concetto ampio di teologia politica che illustri il contenuto politico del messaggio cristiano e della sua realizzazione.

<sup>1</sup> Ringrazio il Becket Institute dello Hugh's College di Oxford, che, in un anno di tranquillità, mi ha dato modo di concludere questo progetto. In particolare, ringrazio Raphaela Schmid, Jonathan Rowland, Tomas Halik, Ian Harris e Patrick Nold per il tempo che abbiamo trascorso insieme in Woodstock Road. Il fardello di questo anno lo ha portato mia moglie Maria Kurz-Adam, e a compensare ciò non può bastare un «grazie». Ai miei figli, Maurus e Daria, posso soltanto chiedere scusa per la mia assenza.

La fede cristiana è interamente politica: essa è fondatrice di comunità – la chiesa stessa, in tal senso, può essere intesa come *polis* – ed è fin dal suo inizio riferita, benché in maniera non scevra di problemi, all’ambito politico secolare. Questi due aspetti del cristianesimo costituiscono il nucleo della sua teologia politica. La teologia politica del cristianesimo si sviluppa dunque lungo due direttrici problematiche: essa s’interroga anzitutto sulla comunione dei credenti e in secondo luogo sul rapporto tra il Regno di Dio e il *saeculum*. La prima questione coinvolge il plesso della fondazione della comunità dei credenti, come pure il problema delle strutture della chiesa e della sua costituzione. La seconda questione riguarda non soltanto il mero rapporto tra il Regno di Dio *annunciato* da Gesù e il regno *presente* di questo mondo, ma concerne, costituendolo, il rapporto (detto secondo i termini di Gelasio) tra autorità spirituale e potere temporale. Non si tratta qui soltanto dei fondamenti teologici, ma anche – per dirlo in modo semplice – del rapporto molto concreto tra chiesa e Stato, di istituzioni e cooperazioni, di concorrenza e conflitto, di libertà e sottomissione.

Queste due questioni sono nettamente distinte l’una dall’altra. Ma pur nella dicotomia, esse trovano il loro denominatore comune in quel punto preciso nel quale la fede fa ingresso in questo mondo: nella figura del Dio incarnato. È appunto il fatto che Dio sia divenuto uomo a rendere politico il cristianesimo in maniera tanto essenziale. Infatti l’evento salvifico che è al centro della fede non si compie in disparte, bensì in mezzo al mondo. Per questo il cristianesimo è così fortemente legato a questo mondo – dato di fatto rintracciabile persino in quelle tendenze di fuga dal mondo che caratterizzano una parte del cristianesimo. In ogni caso, questa relazione non è affatto scevra di problemi: in realtà gli sviluppi di questa dimensione “politica” del cristianesimo consistono a un tempo in un’etica cristiana riferita al mondo e in un giudizio sulla politica secolare, caratterizzato sostanzialmente da una presa di distanza. L’assemblea dei credenti, la *ecclesia*, costituisce una *polis* di genere tutto suo, in grado di porre dei limiti alla pretesa di validità delle strutture politiche secolari – il «regno di questo mondo» – e alla loro richiesta di lealtà incondizionata, al fine di affermare la propria libertà. Infatti, per i credenti, è l’appartenenza alla chiesa la forma decisiva dell’esser-comunità. Una strana comunità, in ogni caso: tesa, per così dire, fra due mondi. Divinamente istituita in vista del Regno di Dio, diviene visibile come una fra le istituzioni presenti in questo mondo, provvista di forma giuridica e di costituzione. Ovviamente si può porre la questione, se l’ingresso del cristianesimo nel mondo del diritto corrisponda davvero al messaggio di Gesù; e a questa domanda si può rispondere sia positivamente sia negativamente, con altrettanto validi motivi. Tuttavia, decisivo per una storia della teologia politica è il *modo* in cui ciò avviene, in quale forma si compie questo ingresso nell’ambito del diritto e quale articolazione assume la chiesa nel suo collocarsi sul piano giuridico.

Teologia politica significa, e a sua volta tematizza, l'intreccio e il parallelismo del piano teologico e di quello secolare nella discussione sul fondamento e l'articolazione della vita associata. Questo intreccio può essere osservato in qualsivoglia ambito di cultura, ma nell'Europa cristianizzata esso assume una forma particolare. Tale particolarità è anzitutto la conseguenza di una fede che ha a oggetto una esperienza paradossale: l'incarnazione di un Dio trascendente che predica l'amore per il prossimo in questo mondo e al tempo stesso annuncia l'avvento di un Regno che non è di questo mondo; un Dio che subisce la morte per mano di una potenza politica, per poi superare nella risurrezione l'ordine naturale e politico della vita; in breve: un Dio che, come dirà il suo grande apostolo, riassumerà la legge nella grazia. Tale fede, tuttavia, non viene intesa in senso mistico-individualistico, bensì in un senso che genera comunione. Perciò essa reca nel suo intimo una essenza politica nuova. La comunità dei credenti immagina se stessa come corpo di Cristo. Combattendo le forti controtendenze che continuamente riappaiono, essa conquista una forma: quella della chiesa definita come istituzione, quella della comunità di Cristo, determinata fin dall'inizio da un miscuglio di affermazioni di fede e principi giuridici.

Da un punto di vista politico, la fede cristiana è in molteplici sensi ambivalente: da un lato, il fatto che Dio divenga uomo è una chiara indicazione della sua sollecitudine rivolta a questo mondo, una sollecitudine che chiama i credenti all'impegno anche ovviamente attraverso l'*imitatio Christi*; d'altro lato, l'annuncio di un Regno che non è di questo mondo indica una radicale svalutazione di tutte le strutture secolari. Da un lato gli elementi mistico-paradossali di questa fede, anche in relazione con una valorizzazione dell'individuo (tendenza singolare anche nell'ambito della tarda antichità), spingono in direzione di una individualizzazione; d'altro canto tuttavia, la comunione dei credenti, tenuti insieme dal comandamento dell'amore e dalla fede comunitaria in Gesù Cristo, sta fin dall'inizio al centro dell'annuncio.

L'istituzionalizzazione della fede nella forma della chiesa, con il suo doppio carattere di istituzione *in* questo mondo ma non *di* questo mondo, determina in maniera essenziale lo speciale carattere della teologia politica cristiana. E lo fa in vari modi: da un lato, la chiesa, come organizzazione della *christianitas*, del popolo di Cristo, costituisce un modello politico a sé stante, che può essere però in relazione con altre organizzazioni prese a modello o imitate. D'altro lato, l'insolubile legame con la trascendenza spinge la fede cristianamente intesa a prendere le distanze dagli avvenimenti e dalle strutture di questo mondo. Con ciò è già profilato anche lo specifico carattere duplice della teologia politica cristiana. Da un lato, essa ruota intorno alle questioni della costituzione delle istituzioni religiose, in vista della loro articolazione e fondazione; d'altro lato, ha per oggetto il conflitto fra la reciproca autonomia di organizzazioni secolari e religiose e il loro intreccio: esse devono infatti tanto la loro autonomia rispettiva quan-

to il loro intreccio alla particolarità della religione cristiana, al suo rapporto con l'aldilà e alla sua sollecitudine per l'aldilà. Il messaggio di Gesù non proclama alcuna religione civile, questo è certo, bensì una enorme libertà nei confronti dell'ambito politico mondano. Esso però non inaugura neppure una società ateistica, dalla quale il fattore religioso e la religione possano essere esclusi, in quanto sarebbero, pur in tutta la loro santità, un fatto privato. Il messaggio di Gesù spinge piuttosto a una eticizzazione cristiana del mondo, come pure alla propagazione appunto di questo messaggio nel mondo intero. Per questo la rivendicazione della libertà religiosa, così come la lotta delle chiese per la loro autonomia non è un mero frutto dell'illuminismo, che rivendica appunto la tolleranza e la separazione di Stato e chiesa. Tali istanze appartengono piuttosto al contenuto basilare del cristianesimo stesso.

Questa introduzione segue le linee storiche di sviluppo del cristianesimo. Anzi, detto più esattamente: l'introduzione alla teologia politica segue anzitutto lo sviluppo teologico. Il cristianesimo ha la particolarità specifica di motivare ogni cosa e di renderne conto. La fede nella Parola non si arresta affatto alla Parola incarnata; in realtà l'immensa produttività teologica della religione cristiana deriva anche dalla fede nel fatto che la parola razionale abbia la forza d'imporsi nel rapporto infraumano. In tal senso questa introduzione procede secondo la storia delle idee. Che le idee possano essere correttamente comprese soltanto nel loro contesto storico-sociale è un'opinione sovente ripetuta. Essa vale per le argomentazioni teologiche tanto quanto per altri tipi di idee. Non può esservi dubbio che le discussioni sulla costituzione della chiesa e sul rapporto fra ambito spirituale e temporale risentano dei tempi in cui di volta in volta si svolgono, facendo riferimento a determinate costellazioni politiche e sociologiche. Bisogna comunque tener presente la particolarità della teologia cristiana, una riflessione che non è legata soltanto alle epoche storiche nelle quali viene prodotta, ma che comprende se stessa sempre soltanto come interpretazione di una verità che oltrepassa il tempo. Il continuo riferirsi alla verità rivelata conserva al pensiero teologico un certo scarto rispetto alla storia politica e sociale.

Questa introduzione alla teologia politica intende anzitutto dischiudere un orizzonte di problemi caratteristici della teologia politica. Essa non rappresenta tutti i possibili significati di teologia politica, né può presentare anche solo sommariamente la documentazione storica nella sua completezza. Sono state scelte alcune discussioni importanti, delle quali è possibile affermare a buon diritto che abbiano determinato in passato e ancora oggi determinino la teologia politica del cristianesimo. Sono stati individuati quei testimoni che possono meglio spiegare perché il cristianesimo organizzato appare così come appare. Ogni lettore noterà che la prospettiva di questa introduzione è cattolica; essa è stata scelta perché, per una simile esposizione della teologia politica, il significato della tradizione – benché

di stampo tridentino – non può in alcun modo venir disconosciuto<sup>2</sup>. Infatti questa non è una tradizione qualunque: la storia della teologia politica è anzitutto la tradizione della rivelazione. È ovvio che questa tradizione significhi anche sempre interpretazione. Come pure è ovvio che una tale interpretazione rischi sempre di allontanarsi dalla verità. Questa introduzione non formula su ciò alcun giudizio.

Un breve accenno all'utilizzo di questo libro: esso è pensato come introduzione a uno specifico modo di questionare e a uno specifico campo tematico, ma l'elaborazione di questo materiale non è né sistematica né esaustiva. Naturalmente, su tutti i temi qui trattati esistono ricerche specialistiche, ma non è veramente importante che il lettore alle prime armi le conosca. Ho dunque cercato – in armonia con il carattere di una introduzione – di mantenere il numero di note molto al di sotto delle abituali usanze accademiche, e di riportare in esse soltanto gli estremi delle citazioni fatte.

<sup>2</sup> Onde scongiurare ogni opposizione dovuta al malinteso, si ricorda che prima dell'inasprimento dovuto al Concilio di Trento, che riservò alla tradizione, come rivelazione non scritta, la stessa venerazione attribuita alle Scritture, e prima della altrettanto aspra reazione protestante, che per tutta risposta considerò ogni tradizione come sospetta per principio, insomma: prima di questo generale inasprimento, la tradizione veniva tenuta in gran conto anche in campo protestante. Questo vale in particolar modo per i Padri della chiesa, dei quali Jan Hus scrive che sono stati donati alla chiesa per istruirla secondo la dottrina degli Apostoli, e che per la chiesa sono della più grande utilità, come lo sono alcuni cardinali.

