

Volgere lo sguardo alle cose celesti

di Fabrizio Vecoli

Marco Rizzi

CESARE E DIO POTERE SPIRITUALE E POTERE SECOLARE IN OCCIDENTE

pp. 221, € 18,
il Mulino, Bologna 2009

Due brevi passi del Nuovo Testamento hanno ispirato in particolare il pensiero politico della cristianità occidentale dall'antichità sino a oggi. La ricorrente lettura e la diversa comprensione di questi due enunciati hanno influenzato la storia europea con una forza che certamente avrebbe sorpreso i loro autori. Si tratta del detto di Gesù contenuto nel *Vangelo di Matteo* (22, 21): "Rendete dunque a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio", e del passo tratto dalla *Lettera ai Romani* (13, 1-7) di Paolo, che inizia così: "Chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio". Il rapporto tra potere secolare e potere spirituale si è, nel corso dei secoli, giocato sulla capacità dei soggetti politici – chiesa e impero prima, regni e stati nazionali poi – di tirare dalla propria parte queste parole. Per questa ragione, una raffinata storia dell'esegesi dei due luo-

ghi neotestamentari, come quella proposta da Marco Rizzi in questo volume, diviene inevitabilmente, con lo scorrere delle pagine, per un lato ricostruzione storica delle complesse oscillazioni della teologia politica dalla patristica sino alla Riforma protestante, e per l'altro riflessione nell'oggi circa la scottante questione del rapporto tra cristianesimo e politica.

Sarebbe impossibile dare conto in questa sede dell'articolazione di questo ricco quanto denso saggio, ma vale la pena fornire alcune indicazioni fondamentali. Il principio paolino secondo cui ogni "potestas" (potere) viene da Dio sembra aver avuto un peso predominante rispetto a quello evangelico della restituzione del suo a Cesare.

Questo ha significato, in termini che variano secondo i contesti storici, che in Occidente si è teso riconoscere nelle strutture detentrici del potere politico la manifestazione di un ordine predisposto dall'alto e difficilmente discutibile. Ora, un fatto che Rizzi mette bene in luce è che sotto ogni interpretazione dell'autorità politica si cela una particolare concezione antropologica che ne costituisce il fondamento. Se il grande teologo orientale Origene di

Alessandria (185-254) può considerare come sostanzialmente neutro ciò che si colloca tra il negativamente mondano e il positivamente celeste (ad esempio, gli ordinamenti giuridico-politici cui fa riferimento Paolo) in virtù di una concezione – peraltro sostanzialmente positiva – tripartita della persona umana (risalente alla *Prima Lettera ai Tessalonicesi* 5, 23: spirito, anima e corpo), diversamente Agostino d'Ipbona (354-430), che adotta una visione dell'individuo pessimistica e dicotomicamente polarizzata tra anima e corpo, fa rientrare nella sfera di quest'ultimo il potere di questo mondo, destinato certo a governare ancorché in un orizzonte antropologico reso fosco dal peccato originale e dove solo la grazia può portare luce e salvezza.

Sia pure negativamente connotato come realtà mondana, il potere politico impone sottomissione ai figli dannati di Adamo: e poiché la grazia non si sostanzia in una realtà visibile nella dimensione terrena, non rimane alternativa tranne chinare il capo alle autorità costituite, se non altro apportatrici di quel minimo di ordine in cui questa stessa grazia possa eventualmente manifestarsi. Rimanendo legato a tale schema duale agostiniano (anima-corpo), il pontefice

romano Gelasio (sul finire del V secolo) precisa il carattere duplice della "potestas" operante nella storia, dando l'avvio alle pretese medievali di superiorità della autorità spirituale rispetto a quella secolare. D'altra parte, lo stesso dualismo individuato da Gelasio apre inaspettatamente la porta alle pretese dell'autorità terrena, destinata per l'appunto a governare questo basso mondo, se è vero che il potere spirituale ha da volgere lo sguardo, per l'appunto, alle cose celesti. Si accende un conflitto esegetico sulla questione delle due spade, che finirà con la pretesa del papato di tenerle entrambe, in virtù di quella che si chiamerà "plenitudo potestatis" (pienezza del potere).

L'agostinismo medievale, il passaggio da una concezione personale del potere a una più astratta (dal *rex* al *regnum*, per intenderci), la negazione di una fondazione trascendente dell'autorità secolare (che deve stare dunque al traino di quella spirituale) sono fattori che hanno operato – positivamente o negativamente – nel processo di riconoscimento della piena legittimazione degli stati moderni. Dal punto di vista dell'autore, questo processo è stato portato a compimento con la frantumazione dell'unità religiosa nel XVI secolo. Con l'avvio della Riforma protestante, il pontefice non può più rivendicare l'esercizio di una "plenitudo potestatis" universale: essa migra nella sovranità degli stati moderni.

Nulla di quanto accaduto, precisa Rizzi, era di per sé reso necessario dai testi neotestamentari di partenza, quasi che, come si dice talora, la secolarizzazione fosse contenuta in germe nel dettato evangelico, ovvero fosse parte del corredo genetico del cristianesimo. Essa è invece figlia della storia (specialmente di quella del XVI secolo) e, potremmo dire, della storia delle letture parziali, distorte e interessate della Scrittura fatte in Occidente. Non a caso, l'Oriente di Origene e di Eusebio di Cesarea non ha percorso i medesimi itinerari esegetici e non è giunto alle stesse conclusioni in materia di teologia politica (sia detto senza giudizi di valore, che altri sono i problemi del mondo ortodosso). Nel non pensare che tutto dovesse necessariamente essere così, ma nell'osservazione e nella riflessione sul passato intese come occasione di ripensamento e di rideclinazione del messaggio evangelico per il mondo odierno, si cela la possibilità di riavviare, magari "in direzioni in gran parte ancora inesplorate", il dialogo tra cristianesimo e politica.

Tuttavia, le conclusioni di Rizzi rimangono in gran parte opache alla comprensione del lettore, forse in ragione della complessità stessa della sua lettura o dell'eccesso di distinguo e di sfumature introdotti nel suo argomentare. Innanzi tutto, la scelta di fermarsi alla Riforma protestante, seppure spiegata nelle ultime pagine del libro, solleva

qualche perplessità: diversamente da chi vede nascere gli stati nazionali come effetto di una "autonomizzazione del politico" figlia della dottrina dualistica del potere (spirituale e secolare, il secondo dei quali acquisirebbe gradualmente autonomia a scapito del primo), Rizzi ritiene che l'interpretazione monistica della "potestas" (dove la teologia della "plenitudo potestatis") costituisce un ostacolo insormontabile al cambiamento; questo almeno sino alla sua radicale messa in discussione, provocata dalla frantumazione della cristianità occidentale nel XVI secolo. Ecco che – se si comprende bene – si ritorna alla tradizionale lettura della modernità secolarizzata come figlia della Riforma, sia pure scevra di ogni giudizio di valore (almeno così pare). Di lì in avanti, alla chiesa romana rimane percorribile solamente l'opzione della "potestas indirecta" teorizzata da Roberto Bellarmino: la storia è ormai avviata su altri binari e ci si può dunque fermare.

Più importante è che non si comprenda bene quale sia la valutazione finale di questo stato di cose, un giudizio in qualche modo reso necessario dall'apertura del libro. Se si inizia a esporre i termini della questione citando la lettera di un ufficiale delle SS, Kurt Gestein, che si interroga sulla legittimità di un potere che opera per il male pur riconoscendogli quella obbedienza che si deve a ogni Cesare della storia, è evidente che il lettore si aspetterà al termine una valutazione chiara di tutta la faccenda. Vero è che si apre con Gestein ma si chiude con Dietrich Bonhoeffer, senza però che questo ci chiarisca quale sia il punto. Rizzi specifica che necessità è di "non mettere tra parentesi, neppure per mezzo di una sua riduttiva storicizzazione, la portata dell'enunciato paolino di Rm13 circa il dovere di sottomissione". Nel senso dell'obbedienza del cristiano a una politica in cui non si riconosce, quand'anche retta da meccanismi pienamente democratici? o nel senso di una consacrazione cristiana dei poteri di questo mondo, com'è accaduto in certi regimi dittatoriali del Novecento?

Se si opta, come sembrerebbe il caso, per un'antropologia positiva – non agostiniana, piuttosto origeniana – si è portati a "un atteggiamento di maggiore relativizzazione della politica in quanto tale, senza però comportare alcuna dismissione di responsabilità personale". E come si confronta la responsabilità del cristiano con una politica relativizzata, ma anche riconosciuta dal dettato paolino? Insomma, dice Rizzi, "la sottomissione alle potestates indicata da Paolo non esclude la possibilità di esprimere un giudizio su di esse e agire di conseguenza". Come fece Bonhoeffer: "La risposta a quale sia il tributo da versare a Cesare e a Dio attraverso necessariamente la coscienza di ciascuno uomo e la sua libertà". Bene, ma si rimane, a dire il vero, un poco disorientati.

fabriziovecoli@tiscali.it

F. Vecoli è assegnista di ricerca in storia del cristianesimo e storia delle religioni all'Università di Torino

Babele. Osservatorio sulla proliferazione semantica

Contratto, s. m. Il termine deriva dal latino *contractus-us*, astratto del verbo *contrahere* (trarre insieme), vale a dire, rispetto al verbo, termine trasformatosi in nome che indica un atto in se stesso. È cioè, con caratteristiche private, un accordo tra due o più parti e atto a istituire, o anche a estinguere, un rapporto che diventa, o cessa di essere, giuridico, un rapporto dotato insomma, o non più dotato, di reciproci diritti e di reciproci obblighi. Il contratto ha dunque a che fare, comunemente, con fatti giuridici e con effetti giuridici, i più frequenti dei quali hanno spesso una natura economica, come la compravendita e il trasferimento del diritto di proprietà, fenomeni che si trasmutano in negozi e negoziati giuridici, sancendo così, in forma riconosciuta pluralisticamente pattizia, l'autonomia di ciò che è privato, un'autonomia che tuttavia il contratto attenua, svelandone paradossalmente, mentre la rafforza, la dimensione inevitabilmente sociale (duale, plurale o collettiva).

L'aspetto più propriamente politico nasce ed emerge con il contrattualismo, mentre si fanno energeticamente strada (a partire dal crepuscolo del XVI secolo), nutriti anche dai contratti privati e dall'affermarsi progressivo della libertà (anzi delle libertà al plurale), l'individuo e soprattutto l'individualismo moderni. Il contrattualismo acquista vigore con Grozio e Althusius, trionfa con Hobbes e passa, con teorie fra loro spesso assai diverse e addirittura disparate, per Spinoza, per Pufendorf, per Locke, per Rousseau, giungendo sino a Kant. Individua del resto, tra riflessione giusnaturalistica e obbligazione politica, l'origine della vita associata e il consolidarsi-strutturarsi del potere (politico, s'intende) appunto grazie all'accoglimento (esistente per i nuovi filosofi da quando l'individuo è tale) del contratto, vale a dire grazie a un accordo, più o meno storicamente ricostrui-

bile, fra alcuni, più o tutti gli individui, accordo che pone sotto controllo il dispiegarsi della temuta e autodistruttiva superpotenza degli individui stessi, segna l'uscita dallo stato di natura (e quindi la nascita dello stato civile e della connessa civiltà), nonché l'inizio vero e proprio, sul terreno politico sociale e giuridico, di ciò che da quell'arco di tempo si può definire lo "stato moderno". È insomma in gioco, e in pratica si manifesta (sia pure tra frondismi e assolutismi), il trasferimento del potere e della libertà dei singoli all'autorità e alla sovranità pubbliche. Già nel mondo antico, peraltro, Platone, da una parte, contro i sofisti aveva espresso la sua ostilità contro il convenzionalismo e lo scetticismo, ma Aristotele, per cui l'essere umano era pur sempre un animale *naturaliter* sociale, il che lo fece apprezzare dai cristiani, aveva manifestato, dall'altra parte, un punto di vista assai meno negativo, rispetto a quello di Platone, in merito al significato politico dell'accordo, ossia in merito al connubio contratto politico-contratto sociale.

In lingua italiana il termine si trova in Boccaccio e in Giovanni Villani. Persino l'unione tra gli sposi diventa un "contratto matrimoniale". In francese *contrat* si rintraccia intorno al 1370. In inglese si rintraccia in Chaucer nel 1386. Non manca la forma ironica, che si trova, come espressione evidentemente già da tempo diffusa, in *Les femmes savantes* di Molière (1672). Ma il contrattualismo, talvolta in modo sofferto, ha la meglio sull'anarchia del contratto. E nel 1762 Rousseau, pur nostalgico della libertà naturale, scorge nel contratto una convenzione tra i governanti e i governati. Da allora siamo consapevoli di vivere in una società artificiale. La proliferazione semantica ha fine. Siamo esseri naturali, ma senza l'artificio non vivremmo.

BRUNO BONGIOVANNI