

A Cesare e/o a Dio: riflessioni teologiche sulla laicità

TRACCIA DELLA RELAZIONE DI GIUSEPPE LORIZIO AL IX CORSO DEI SIMPOSI RO-
SMINIANI “*LA COSCIENZA LAICA: FEDE, VALORI, DEMOCRAZIA*”
STRESA 27-30 AGOSTO 2008

A partire dal Vangelo

Cesare non è Dio! Non è certo *la* buona notizia, ma possiamo certamente considerarla *una* buona notizia, soprattutto se riflettiamo intorno alla sua dirompenza nel contesto del paganesimo imperiale. Una buona notizia che tuttavia ha il suo risvolto critico, quando si misura con la *martyria*, cui è sottoposto il cristiano che nega l'equazione, ponendosi in opposizione con quanti, ebrei o pagani, sostengono di non avere altro re che Cesare, dimenticando che egli, come Pilato, non avrebbe alcun potere se Dio non glie lo concedesse.

La riflessione non può non partire dal testo biblico e dalla complessità del con-testo descritto e da cui sorge la domanda sul tributo. Intanto risulta interessante individuare da chi proviene la domanda: nella complessa situazione socio-culturale e religiosa della Palestina ai tempi di Gesù, l'evangelista non manca di indicarci negli erodiani (= esseni) coloro che, in questo caso, interloquiscono col Signore (ritenuto un autorevole rabbi). L'interpretazione del luogo evangelico (triplice tradizione Mc 12,13-17 • Lc 20,20-26 • Mt 22,15-22) che mi sembra più congrua, onde evitare un parallelismo fuorviante fra la sfera politico-economica e quella religiosa, legge l'aforisma di Gesù, interpretandolo teologicamente nella forma: “Date (= restituite o rendete $\phi\pi\acute{o}\delta\omicron\tau\epsilon$ [$\phi\pi\acute{o}\delta\omicron\tau\epsilon$]) a Cesare quel che è di Cesare *per poter dare a Dio quel che è di Dio*”. L'icona di Cesare sulla moneta esprime l'appartenenza della stessa alla sfera d'influenza dell'imperatore e quindi bisogna liberarsene, restituendola (non tanto rimandandola al mittente), come si restituisce ciò che abbiamo ricevuto in prestito, per poter servire Dio, liberi dal debito verso Cesare.

Non fermanoci solo su questo testo, altri elementi neotestamentari, sarà bene tener ben presenti per la nostra riflessione:

- A) L'esperienza religiosa di Gesù (laico) come pro-esistenza nel quadro dell'ebraicità di Gesù (*thrid quest*):
 - in rapporto al Padre e allo Spirito;
 - in rapporto agli uomini (scelta degli ultimi).
- B) Il buon samaritano: una *parabola laica*.
- C) Il cristianesimo religione culturale?

La laicità delle istituzioni

Onestà intellettuale ci chiede di non dimenticare che il detto evangelico è stato richiamato ed interpretato in sede di filosofia della politica (e, se si vuole della storia) nel quadro del tanto deprecato illuminismo laico, per contestare l'identificazione del potere religioso con quello civile e quindi l'inclusione della figura di Cesare in quella di Dio (es. P. Giannone), insomma un'idea deviata di *teocrazia*.

L'attualità del detto evangelico si può ulteriormente cogliere allorché ci si ponga di fronte alla nascita e allo sviluppo dello stato moderno, secondo l'hobbesiana figura del Leviatano, preludio di

quella, più ideologica e filosoficamente pregnante dello stato etico di matrice hegeliana, la cui deriva totalizzante è stata profeticamente messa in luce da F. Rosenzweig nella sua tesi su Hegel e lo stato. Ma, rispetto a questo contesto tipicamente moderno, si può altresì rilevare l'inattualità dell'identificazione di Cesare con la figura politica dello stato moderno, nella misura in cui le istituzioni politiche proprie della modernità, subiscono profonde trasformazioni, fin quasi a risultare insufficienti a determinare il rapporto del singolo con le istituzioni più potenti della postmodernità, tra le quali ovviamente spicca il mercato, con le sue leggi e la sua autorità, di fronte alla quale quella dei vari poteri pubblici e politici impallidisce e spesso trema.

Siamo così al primo punto del nostro percorso, dove, mettendo in gioco il rapporto tolleranza / libertà si chiama in causa la laicità delle istituzioni e il corretto rapporto che il credente è chiamato ad attivare nei loro confronti. Il messaggio che la parola del Vangelo ci consegna comporta in primo luogo la desacralizzazione delle istituzioni politiche e civili, ovvero un processo di radicale relativizzazione delle stesse. E ciò non solo nei confronti di una qualsiasi divinità religiosa, bensì anche – e direi soprattutto se non rischiasi di essere frainteso – a partire dalla persona umana (che non è né il “soggetto” né l’“individuo”) e dei suoi radicali diritti: alla vita, alla giustizia, alla verità ecc. L'espressione rosminiana secondo cui *la persona umana è il diritto sussistente* credo abbia ancora una sua forte carica profetica e possa valere ad esprimere in forma non banale tale relativizzazione. Siamo di fronte al canone-criterio fondamentale sul quale misurare l'autenticità e l'adeguatezza delle istituzioni civili e politiche. Tutto ciò che è o è persona o va finalizzato alla persona. Dove ovviamente la nozione di persona non equivale semplicemente a quella di individuo né a quella di soggetto, ma contempla la dimensione sociale e comunitaria a partire da un'identità irriducibile in ogni caso alla serie delle relazioni che si è in grado di attivare. È qui che si radica e si situa la riflessione intorno al rapporto fra istituzione e libertà, istituzione e tolleranza, laddove appunto il riconoscimento del fondamento personologico implica il rispetto dell'esercizio dell'autentica libertà sia dei singoli che delle comunità, il che va molto oltre il minimo comun denominatore di un atteggiamento di pura e semplice tolleranza.

La consapevolezza della valenza socio-politica del personalismo cristiano è stata in diverse occasioni elaborata nel Novecento filosofico e penso in particolare alla magistrale lezione di Jacques Maritain, che ne *L'uomo e lo stato*, si incarica di smascherare l'assolutismo totalizzante della concezione moderna dello stato, propria sia di un Hobbes che di un Rousseau, ma penso anche alla rivoluzione personalista e comunitaria vagheggiata da Emmanuel Mounier e teorizzata, con forte carica profetica nei suoi scritti. Ma, nella linea della nozione rosminiana di persona, mi piace ricordare qui il pensiero di Giuseppe Capograssi, che riesce ad ispirarsi non solo al filone agostiniano di Pascal, Vico e Rosmini, bensì anche alla filosofia dell'azione di Maurice Blondel e alle sue implicanze giuridiche. Il realismo critico delle sue opere *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi* del 1921 e *Nuova democrazia diretta* del 1922 contiene spunti di grande attualità anche in ordine al nostro tema. Come giustamente è stato ricordato la lezione di questo grande dimenticato maestro del cattolicesimo democratico andrebbe recuperata soprattutto in merito all'evoluzione del rapporto fra società e Stato, e della necessaria riforma di quest'ultimo, che egli rifiutava di risolvere in una logica puramente giuridicistica, cogliendone invece i rapporti con lo sviluppo economico (gli albori della globalizzazione, si potrebbe dire), che comportavano per lo Stato la necessità di farsi carico di elementi ed interessi diversi da quelli puramente politici che pure gli sarebbero originariamente propri. Egli proponeva quindi un decentramento diffuso dell'autorità a favore dei nuovi soggetti sociali (le autonomie funzionali, appunto) o, meglio ancora, un esplicito riconoscimento della loro potestà originaria.

Non è difficile intuire il ruolo fondamentale che in questo orizzonte di pensiero svolge quella desacralizzazione delle istituzioni a partire dalla nozione rosminiana di persona, fondamentale nel

suo pensiero filosofico-giuridico. L'originalità del suo personalismo risiede nell'idea che l'individuo, nel mondo sociale, sia in costante relazione con le istituzioni intese come *organismi etici collettivi*. Altrettanto importante la sua concezione dello Stato. Fu critico nei confronti dello Stato corporativo, che non si limitava ad assolvere una funzione conciliativa e pacificatrice, ma intendeva formare una nuova realtà sociale: non più "Stato soggetto alle realtà sociali, essenzialmente formato da esse, (...), ma Stato a sé stante, vera forma sostanziale". Capograssi, che intende restituire (il verbo del Vangelo) lo Stato alle sue vere funzioni di definitorie e gestore di tutti gli interessi nazionali, è per uno Stato costituzionale e democratico, nel quale l'autonomia regionale si pone a difesa dell'individuo e delle singole realtà sociali. "La vera individualità di Capograssi – ha scritto p. Giandomenico Mucci s.j. tracciandone un profilo -, la verità della sua vita, tutta intima e nascosta, fu quella di umanista cattolico e uomo di riflessione e di preghiera". E se: "non si considera a fondo questa sua anima segreta, non restano sufficientemente illuminate le sue qualità di finissimo giurista e originale filosofo, di penetrante moralista e prosatore vigoroso. Anche chi leggesse i sette volumi delle sue opere, tra le quali *Introduzione alla vita etica*, *Analisi dell'esperienza comune* e *Il problema della scienza del diritto*, conoscerebbe il meno di lui, se contemporaneamente ignorasse la sua interiorità, il suo continuo anelito all'unione con Cristo vissuta nei Sacramenti, nutrita di Scrittura, sostenuta dai prediletti Dante e Manzoni". L'attualità di queste tematiche non sfugge, come non è difficile cogliere la necessità di offrire opportune integrazioni, che la sua concezione dell'esperienza non solo giuridica, ma concretamente vissuta richiede. Ed è proprio la desacralizzazione del livello istituzionale a rendere possibile e talvolta necessaria - ma chi ne parla più? – l'obiezione di coscienza e la disobbedienza civile, in nome di quella "riserva escatologica" che si esprime anche nel primato dell'etica sulla politica e sul diritto. Scriveva Capograssi: "La crisi è la vita umana in stato di pericolo. Ed è una crisi che non è qui sì e là no, ma è in ogni luogo, in ogni momento, in ogni individuo della nostra storia [...]. E questa è l'unica ragione di conforto che abbiamo. E' conforto, perché la crisi essendo in noi, dobbiamo e perciò possiamo vincerla in noi [...] La storia non è che il preciso riflesso di noi stessi: i terribili imperialismi che s'incrociano sopra le nostre teste non sono che il riflesso del mortale imperialismo che è in ognuno di noi, nelle nostre spietate ed avide superbie [...] È necessario avere la follia o la stoltezza di essere persuasi che ognuno di noi può e perciò deve trasformare il mondo; che ognuno di noi, che uno qualunque di noi può, se riesce a salvare l'umanità in se stesso, a realizzare pienamente l'umanità in sé, a vincere veramente il male, a credere veramente in Dio, può salvare la storia, salverà la storia". Il valore della democrazia deve essere difeso dall'uomo giorno per giorno, anzi, lo stesso futuro della democrazia "è possibile solo se si consente agli uomini di avere opinioni e valori e se l'uomo sa difendere in ogni attimo della vita il suo diritto all'individualità e alla sua umanità partecipando attivamente alla sua società e assumendosi la responsabilità del suo destino". La rappresentanza, allora, lungi dal ridursi al momento elettorale, deve ritrovare il suo significato relazionale "che investe rappresentante e rappresentato, un rapporto che vive della relazionalità e quindi del continuo dialogo, se non del riproporsi della verifica attraverso strumenti di vario tipo che tutti fondano non solo sulla responsabilizzazione politica del governante, ma anche sulla responsabilizzazione politica del governato".

Omnis potestas a Deo

(Rom 13,1: "Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti non c'è autorità se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio"). *La necessità della mediazione*.

Scriveva Henri de Lubac: "Nell'esplicazione dei rapporti fra la Chiesa e lo stato, la cosiddetta teoria del potere diretto non ha regnato per molti secoli, nonostante forti opposizioni? Quale teologo tuttavia vorrebbe oggi farla rivivere? Essa non è soltanto abbandonata di fatto: l'insegnamento ufficiale dei Papi, dopo averla un tempo favorita, s'è decisamente pronunciato contro di essa.

Scommettiamo tuttavia che se essa potesse trovare ancora dei difensori – quale fu nel secolo scorso il bollente prete Jules Morel – essi non mancherebbero di dirla canonizzata dalla bolla *Unam sanctam*, o di trarre argomento dalla disavventura capitata a San Roberto Bellarmino, la cui teoria del potere indiretto fu al suo tempio giudicata dannosamente minimista [...]” (*Mistero del soprannaturale*).

Tre aspetti, in cui emerge con forza la pertinenza teologica della questione.

a) Il primo riguarda la necessaria problematizzazione del frequente ricorso alla “legge dell’incarnazione” alla quale siamo abituati di solito a rimandare per descrivere il rapporto tra fede e politica, religione e istituzione.

De Lubac, *Paradossi*:

“I termini finiscono per non avere più alcun senso quando hanno tutti i sensi contemporaneamente. Ognuno reclama oggi l’*incarnazione* del cristianesimo nella vita, ognuno fa appello ad un cristianesimo *incarnato*. Ma questa unanimità ricopre la confusione di Babele. Guardiamoci bene da una confusione mortale. Tra quanti oggi parlano di adattare il cristianesimo ve ne sono molti che vorrebbero, in fondo, cambiarlo. Parecchi di quelli che vorrebbero, come dicono, *incarnarlo* di più, vorrebbero in fondo impantarlo. Il cristianesimo non deve diventare «la religione di cui si può fare ciò che si vuole» (Franz Overbeck). Volendo *incarnare* il cristianesimo, si finisce a volte per disincarnarlo svuotandolo. Lo si perde, lo si impantana nella politica o nella sociologia o, al meglio, nella morale [...]. Il Cristo non è venuto a fare *opera di incarnazione*; ma il Verbo si è fatto carne per fare opera di redenzione”.

b) Il secondo aspetto riguarda la dimensione comunitaria e pubblica della fede e la sua radicale irriducibilità alla forma della religione civile, ovvero il suo radicale rifiuto a lasciarsi istituzionalizzare in maniera mondana.

c) Il terzo aspetto riguarda la problematica delle istituzioni ecclesiastiche e coinvolge il rapporto Chiesa / Regno e la loro non identificazione.

La testimonianza come martyria proesistente

A) Principio kenotico e fondamento agapico.

B) Il collegamento, che in maniera spontanea si produce nella nostra mente fra l’esperienza del martirio e il fondamentalismo, può essere ampiamente (e direi oggi opportunamente) falsificato da una riflessione più approfondita e meno legata alle contingenze dell’attualità, tale da consentire di cogliere la dimensione teologico fondamentale del martirio cristiano e quindi il suo radicarsi nella fede testimoniale, che ne costituisce il nucleo portante e al tempo stesso l’orizzonte di comprensione. Una indicazione preziosa in questo senso viene dal fatto che originariamente (ed etimologicamente) il martirio non ha a che fare con la morte, significando appunto il termine greco “testimonianza”, come forma privilegiata dell’apologia. In secondo luogo, allorché ha a che fare con la morte, il martirio cristiano (che nella prospettiva rahneriana viene descritto come la morte cristiana per eccellenza) viene a realizzarsi storicamente nel contesto della persecuzione, ossia della sofferenza e della morte che i cristiani subiscono a motivo del loro credere.

C) *Martyria* quotidiana. Se il senso del martirio cristiano sta nella “testimonianza”, posta sulla base del fondamento agapico ed esprimendosi in una strutturale forma kenotica, allora 1) il martirio cristiano non ha nulla a che vedere con il fondamentalismo di qualsiasi genere e 2) la sua realizzazione suprema nel dare la vita per Cristo non esprime alcun fanatismo ideologico, ma la semplice coerenza del testimone col contenuto della propria testimonianza (l’evento pasquale). La morte del martire è quindi paradigmatica dell’esistenza credente nel suo quotidiano e-

sprimersi e realizzarsi: “il martirio il più difficile non è quello che ti dà la morte per un atto di virtù passeggera, a cui può supplire talvolta un affetto impetuoso; ma quello che sostiene con serenità e costanza d’animo le afflizioni, i travagli e la lenta agonia della vita” (V. Gioberti).

Conclusione

Il paradosso cristiano della *santità non separata* del laico fondata sul più laico dei sacramenti il battesimo. Se il termine “santità”, nella sua accezione biblica indica separazione (Dio è il tre volte santo, ossia la trascendenza-separazione assoluta rispetto al modo e all’uomo), la laicità, correttamente intesa, toglie, a livello interumano, la separazione e chiede di vivere la fede *nel* mondo, ma senza lasciarsi omologare dal mondo.

Stresa, 28 agosto 2008