

STUDIA PATAVINA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

ANNO LXXII | N. 1 | GENNAIO-APRILE 2025

EDITORIALE

- 5 *About flourishing as human being. L'importanza di fiorire come esseri umani. L'eredità di Alasdair MacIntyre*
STEFANO DIDONÈ
- 9 *In memoria di Andrea Albertin*
- 10 *In memoria di Antonino Poppi*

FOCUS Cristianesimo nella storia: quale potere?

- 11 *Introduzione*
ROBERTO TOMMASI
- 17 *Il fattore religione nella geopolitica contemporanea*
ENZO PACE
- 31 *Tra Dio e Cesare. Il caso della chiesa siro-orientale*
PAOLO BETTIOLO
- 43 *Il potere nel cristianesimo: tra ambivalenze e contaminazioni*
SILVANO PETROSINO
- 57 *Religione come relativizzazione del potere umano. Ripensando la teologia politica in chiave critica*
FELIX KÖRNER
- 69 *Religione e arte: un potere per chi non ha potere*
ENRICO RIPARELLI

AGORÀ

- 83 *Quale genere di potere? Donne e leadership nella società e nella Chiesa. Intervista a Chiara Tintori*
ASSUNTA STECCANELLA
- 93 *Cristianesimo e potere: una storia solo al maschile? Dialogo con Stefanie Knauss*
STEFANO DIDONÈ

TEMI E DISCUSSIONI

- 103 *Essere preti per evangelizzare: sfide e opportunità per il presente*
ROLANDO COVI
- 117 *Kierkegaard e l'arte di diventare se stessi*
IGOR TAVILLA
- 129 «L'immensa maggioranza del popolo di Dio» (EG 102).
Solo una formula a effetto?
UGO SARTORIO
- 141 «Il matrimonio come segno implica un processo dinamico»: provocazioni per
la sacramentalità del matrimonio, tra racconti biblici e vita coniugale
ANDREA ALBERTIN-FRANCESCO PESCE

RECENSIONI

- 157 SEEWALD M. (cur.), *Una fede senza verità? Teologia e chiesa alla prova del relativismo*
(A. Sartori)
- 159 KASPER W., *Ebrei cristiani. L'unico popolo di Dio* (G. Osto)
- 161 KOCH K., *Rinnovamento e unità. Perché serve più ecumenismo* (G. Osto)
- 163 IMPELLIZZERI V., *Coscienza filiale e dono della fra(e)ternità. Saggio di cristologia nel
contesto* (G. Girardi)
- 166 SCARPA M.-BENZI G. (curr.), *Raccontare la fede ai giovani. Pastorale giovanile e
linguaggi narrativi* (L. Voltolin)
- 168 PIZZICHINI A., *Le radici biologiche del senso morale. Coscienza e giudizio morale alla
luce dei contributi delle neuroscienze* (C. Vanin)
- 171 BIAGI L., *Cercare sempre. Credere tra disorientamenti e opportunità* (C. Vecchiet)
- 173 CENTA C., *La diocesi di Feltre dalle relazioni dei suoi vescovi. Visite ad limina 1588-
1782* (D. Fiocco)
- 175 SIMEONI M. (cur.), *I gesti e la filigrana. La trama del pensiero teologico e sociale di
Francesco* (G. Zambon)
- 177 ADINOLFI I.-SCARAFFIA L. (curr.), *La natura nel pensiero femminile del Novecento*
(A. Castaldini)
- 180 ULZ S., *Vivere la Trinità. Prospettive di antropologia in Chiara Lubich* (L. Gardich)
- 182 LA MENDOLA G., *Lo stile di Roncalli. Il vescovo, il papa, il concilio* (D. Fiocco)
- 184 BETSCHART C.-ROMANO M.M. (curr.), *Teologia dell'amore. Prospettive teologico-fi-
losofiche in dialogo con il Carmelo* (M. Ceschia)
- 187 CASSESE M., «Dinanzi a Dio e alla comunità». *Vita liturgica, spirituale e mistica nel
Protestantesimo* (A. Sabetta)
- 189 DI PILATO V. (cur.), *Per una lettura dei segni dei tempi. Un percorso multidisciplinare*
(G. Osto)
- 192 ROTUNDO N., *Intelligenza artificiale. Un punto di vista etico-sociale* (L. Voltolin)

194 LIBRI RICEVUTI

Religione come relativizzazione del potere umano Ripensando la teologia politica in chiave critica

FELIX KÖRNER

La teologia cristiana sta riconcettualizzando il ruolo politico della religione. La Chiesa (come presenza culturale, movimento popolare e istituzione) può essere una “controparte” rispetto allo Stato e alla società. Può quindi ispirare (rappresentare il regno di Dio), orientare (educare la coscienza) e criticare (relativizzare le pretese assolutistiche). L'articolo si concentra sul potere relativizzante della Chiesa e si chiede se altre religioni, in particolare l'islam, possano svolgere ruoli analoghi in un'Europa secolare e pluralista.

Religion as Relativization of Human Power. A critical reappraisal of Political Theology. Christian theology is reconceptualising the political role of religion. The Church (as cultural presence, popular movement and institution) can be a «counterpart» over against both the state and the society. Thus, it can inspire (represent God's kingdom), orient (educate the conscience), and criticize (relativize absolutist claims). The article focuses on the relativizing power of the Church and asks whether other religions, especially Islam, can play analogous roles in an increasingly secular and pluralist Europe.

Dobbiamo partire da un luogo buio. Dobbiamo tornare agli ultimi mesi del nazismo tedesco. Dobbiamo guardare in una cella della prigione Tegel nel nord di Berlino¹. Il 20 luglio 1944 Claus Schenk conte di Stauffenberg aveva compiuto, senza successo, un attentato contro Adolf Hitler. Il dittatore era sopravvissuto senza una seria ferita. A distanza di una settimana furono incarcerati con l'accusa di connivenza membri del circolo di Kreisau.

Così chiamavano i nazisti un gruppo di opposizione, che rifletteva al di sopra delle divisioni ideologiche-confessionali e al di là del totalitarismo di Hitler: come ricostruire una Germania umana in mezzo a un'Europa pacifica? Il circolo si incontrava nella tenuta di Helmuth James Conte von

¹ Il saggio riprende dei brani dalla mia *Religione politica. Come cristianesimo e islam configurano il mondo*, Queriniana, Brescia 2023.

Moltke, a Kreisau; fra i suoi membri c'erano anche dei gesuiti, uno di loro il filosofo Alfred Delp.

Delp non uscirà più dal carcere. L'11 gennaio 1945, il cosiddetto "tribunale del popolo" lo condannò a morte. Il giudice presidente era il temuto nazista Roland Freisler. Alfred Delp venne impiccato a Berlino Plötzensee il 2 febbraio 1945, ma il motivo dell'impiccagione non fu più la supposta connivenza nell'attentato a Hitler. Per quale motivo furono uccisi lui e Moltke, il suo più vicino compagno nel circolo di Kreisau? Padre Delp dà la risposta. Appena tornato dal tribunale, comincia a scrivere una lettera a due sue amiche. Descrive, brevemente, il procedimento penale. Traduciamo tutto il suo messaggio segreto fatto uscire di nascosto dal carcere²:

«Voi buona gente, ora le cose vanno certamente nell'altro senso. Come vuole il Signore. Sia tutto affidato e abbandonato alla sua libertà e bontà.

Un sincero ringraziamento per tutta la bontà e l'amore. Questo non è stato un giudizio, ma un'orgia di odio [...].

Non si sono potuti provare i punti dell'accusa che costituivano l'imputazione originaria.

Attraverso le procedure del processo la vita ha ricevuto un buon tema, per il quale si può morire e vivere. La motivazione della condanna o la trattazione ha evidenziato queste quattro imputazioni (tutto il resto è insensatezza; cosa importante: nessun riferimento al 20 luglio, ecc.):

1. Idee sul futuro della Germania dopo una possibile sconfitta (Freisler: «Con noi muore l'ultimo tedesco. Il partito del NSDAP, il Reich tedesco e il popolo tedesco vanno insieme»).

2. Incompatibilità fra nazionalsocialismo e cristianesimo. Le mie idee, perché basate su questo, erano false e pericolose (Freisler: l'«idea della ri-cristianizzazione imputata a Moltke» è un «attacco contro la Germania»).

3. La Compagnia di Gesù è un pericolo e il gesuita una canaglia, noi siamo nemici della Germania per principio.

4. La dottrina cattolica della *iustitia socialis* come fondamento per un socialismo futuro.

Il procedimento è stato registrato su dischi. Forse potrà servire al momento appropriato. Se devo morire, almeno so perché. Chi conosce, oggi, la ragione per cui si muore? Noi cadiamo come testimoni per queste quattro verità e realtà; e se posso vivere so anche la ragione per cui voglio vivere,

² A. DELP, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Roman Bleistein, vol. 4: *Aus dem Gefängnis*, Knecht, Frankfurt am Main 1984, 101s. Delp firmava le sue lettere spesso con un nome falso, ad esempio Bullus, Georg o, appunto, Max.

esclusivamente, in avvenire. Salutate tutti quelli che conosco! Grazie di tutto. C'è ancora posta nei mani di [Don Peter] Buchholz. Per favore, portatela. Soprattutto l'elenco delle proprietà: mandatelo presto a Monaco di Baviera, in modo che le cose non vengano portate via. Finora non ho paura. Dio è buono. Pregate, per favore. Risponderò da lì. Arrivederci. Max».

Coloro che detengono il potere possono certamente «uccidere il corpo», ma non possono fare altro (Lc 12,4). In questo modo il potere dei potenti è già relativizzato. Perciò l'apostolo Pietro può confessare di fronte al sinedrio «Bisogna obbedire a Dio invece che agli uomini» (At 5,29). Così anche Alfred Delp vive ciò che in precedenza aveva promosso nel circolo di Kreisau come fondamento per un nuovo ordinamento della Germania, ovvero «il ricollegamento – *religio* – degli ambiti della vita terrena con le verità e leggi eterne»³. Questa *religio* gli dà forza e libera il suo sguardo su una realtà più importante dello Stato. Ogni totalitarismo teme una tale indipendenza tra i suoi cittadini: la fede secondo cui nessun essere umano ma solo Dio è il giudice ultimo sulla storia può liberare le persone. Vivere da questa fiducia può motivare una coraggiosa resistenza al potere ingiusto. Sentirsi dentro a questo contesto di «ricollegamento» (*religio*, secondo Delp) può anche liberarci di fronte alle condizioni di oggi: ci libera per poter criticare l'inumanità e per contribuire al suo riorientamento. Ci libera quindi per relativizzare il potere umano.

Una relativizzazione del genere solleva, però, tre domande. La *prima* riguarda la questione del ri-collegamento «con le verità e leggi eterne»: ma abbiamo conoscenza abbastanza chiara di esse e della loro applicazione corretta? *Inoltre*, riguardo al tema dell'obbedienza a Dio anziché agli uomini: ma da dove la certezza che la presunta volontà di Dio non sia ancora molto più volontà umana, ossia una convinzione privata? Come distinguere l'obbedienza a Dio dal fondamentalismo fanatico? E *finalmente*, rendendoci conto della pluralità culturale e religiosa odierna, ad esempio la presenza di cittadini musulmani e istituzioni islamiche nelle nostre società, dobbiamo riflettere sull'effetto teologico di essa: relativizza, anzi indebolisce una tale pluralità la testimonianza della chiesa?

Proviamo a fornire alcune risposte. In primo luogo si riconosce una vera obbedienza a Dio nell'umiltà: ma umiltà in che senso? Pusillanimità? Mancanza di chiarezza? Evidentemente no. A volte è richiesto di verbalizzare un orientamento “profetico” ad altissima voce o con altissimo rischio

³ DELP, *Gesammelte Schriften*, cit., 389.

personale. Umiltà nell'agire a nome di Dio significa piuttosto riconoscere la propria capacità limitata di comprendere la volontà divina e di realizzarla. Perciò l'orientamento fondamentale delle persone di *religio* è il riconoscimento dell'Altro, in un senso sempre più pieno. Ciò include l'ascolto continuamente rinnovato, il rispetto di altre conclusioni (anche a nome religioso), l'autocritica che prevede anche la modificazione di un'antecedente comprensione della volontà divina sempre nuovamente da verificare, e così la consapevolezza dell'alterità di Dio. Ma questa non sembra essere la risposta completamente convincente alla domanda di come trovare la volontà di Dio e il coraggio di obbedire in modo rischioso.

Cerchiamo di andare al di là della formula dell'umiltà perché manca in essa la sorgente della sicurezza coraggiosa. Cerchiamo di andare anche al di là della formula del riconoscimento dell'Altro, perché sembra molto formale: manca il fattore dell'orientamento tramite il ricollegamento con una tradizione religiosa. Oggigiorno la teologia cattolica offre una risposta che a un primo sguardo sembra per nulla aiutarci nel discernimento fra chiamata dello Spirito e volontà egoistica; ma che ci ricollega con il fondamento del cristianesimo. Si tratta di una dicitura il cui ampio significato fu riscoperto solo nel XX secolo. Parliamo del concetto di "mistero". Un *mysterion* è ovviamente ciò che va al di là della nostra comprensione; ma il mistero è nel linguaggio biblico anche il senso di tutta la storia, la volontà di Dio, che viene adesso rivelato – e il mistero è anche la celebrazione: l'opportunità del popolo sacro di partecipare alla trasformazione salvifica. Adesso, vale la pena ricordare che il *mysterion* come sacra celebrazione diventa nella tradizione latina il "sacramento". Quindi, quando rispondiamo alla domanda su come evitare sia il fanatismo religioso, sia un quietismo passivo, possiamo offrire la dinamica della sacramentalità. Come mai essa ci può aiutare qui? Può creare tutto un nuovo atteggiamento se ricordiamo la ricchezza dell'originale mistero come "trascendenza" e allo stesso tempo "progetto divino" e "trasformazione".

In questo senso possiamo dire che il modo specificamente cristiano della comunità religiosa di fronte al potere umano è sacramentale. Di fronte a ogni potere umano la chiesa rappresenta l'alterità critica come fece già Gesù nel suo annuncio della vicinanza del regno di Dio. Quest'annuncio implica che il vero re non è un essere umano. Nelle orme di Gesù anche la Chiesa come popolo di testimonianza del regno divino ha una missione critica. Tuttavia, essendo testimonianza sacramentale, non vuole eliminare il potere politico, ma trasformarlo. Come farlo? Come realizzare il mandato profetico? Come relativizzare la politica umana senza rifiutarla? La

testimonianza cristiana non usa in primo luogo lo strumento della critica verbale; ma nemmeno l'azione esemplare è il suo strumento principale. Entrambe le cose sono necessarie, ovvero la parola e l'esempio. Ma la missione politica del cristianesimo è sacramentale. Questo significa che la chiesa è segno e strumento della crescita del creato verso l'universale unione riconciliata. E come svolge la chiesa questo suo compito sacramentale chiaramente troppo pesante per qualsiasi essere umano ma anche per un insieme umano? La chiesa non può fare altro che testimoniare da comunità visibile, nella sua costituzione e nella sua esistenza, nelle sue celebrazioni e nei suoi segni, che il futuro del mondo è la vita piena in Dio. Solo da qui zampillano poi tutte le sue parole (proclamazione, scienza, dialogo e critica) e tutte le azioni (aiuti ai sofferenti, cura pastorale, educazione). La chiesa visibile è un continuo ammonimento ai detentori del potere.

Quale contenuto trasmette la Chiesa? Come riassumere il suo messaggio politico? Cercando di rispondere a questi interrogativi possiamo intravedere un messaggio triplice, di una triplice relativizzazione: nessuna vita riceve il suo valore dal giudizio umano – con tutto il nostro decidere e agire politico non produrremo il paradiso in terra – e non viene da qualsiasi motivazione umana la forza di superare i nostri limiti egoistici per contribuire alla riconciliazione di ogni essere. È in tale maniera che si può esplicitare la relativizzazione politica svolta da parte della Chiesa, cioè la forza della testimonianza del regno di Dio. Ma in una società pluralistica la maggioranza rischia di non intendere (o può fraintendere) la dicitura del regno di Dio. Il linguaggio qui utilizzato deve ricorrere spesso a formule paradossali per spiegare l'identità di tale regno. La testimonianza del regno all'interno di una maggioranza secolare non richiede una traduzione del vocabolario tradizionale in parole secolari. Se tradurre significa sostituire parole classiche con diciture attuali, la traduzione può diventare un modo di banalizzare un concetto ricco di ispirazione rendendolo una parola piatta. Un esempio, a tal proposito, sarebbe l'equazione "regno di Dio uguale libertà". Dobbiamo perciò chiederci come sia possibile evitare di ridurre la testimonianza cristiana alla quotidianità ma anche come evitare di serrare questa testimonianza all'interno di formule incomprensibili. Come quindi esprimere la dinamica apparentemente contraddittoria del regno di Dio in modo comprensibile ma non-riduttivo?

La testimonianza sacramentale del regno di Dio si svolge nella dinamica dell'anticipazione. La categoria dell'anticipazione è in grado di spiegare come tenere insieme i due lati del regno. Non è sufficiente mettere l'uno

accanto all'altro. Non basta dire che si tratta di un paradosso. Non basta nascondere la mancanza di chiarezza sotto la dicitura del mistero. Dobbiamo piuttosto spiegare il nesso tra "già" e "non ancora". L'esistenza della chiesa, la celebrazione nella comunità, i segni e le parole comunicano alla gente la trasformazione del mondo. Possiamo sentirci "conquistati", come scrive Paolo (Fil 3,12), cioè abilitati di partecipare alla forma di vita del regno che viene, allo stile di vita di Dio. Nelle grandi opere di Dio, proprio nella risurrezione di Gesù, si può già riconoscere il senso del mondo come storia della salvezza. In questo modo, la chiesa orienta tutti i modelli di società allo stile di vita del regno di Dio, all'amore rispettoso, servizievole. E, in questo modo, essa riformula la definizione dell'umano sulla base della destinazione del creato, cioè la comunione eterna di tutti in Dio. Ma tutto questo si svolge nella dinamica dell'anticipazione. La vita sacramentale della chiesa significa che essa è segno e strumento del regno, ma che è anche solamente segno e strumento: resta la consapevolezza che neanche fra i credenti il regno è già compiuto. Deve far parte della testimonianza autentica della chiesa la consapevolezza che anche noi stessi restiamo ancora indietro. Perciò la spiegazione del regno di Dio alla luce della categoria dell'anticipazione non è riduttiva; al contrario, in essa è contenuto non solo l'aspetto della comunicazione del regno (già), ma anche dell'auto-distinzione (non ancora): noi non siamo il regno di Dio.

Esprimere il rapporto tra regno di Dio e comunità cristiana con la dicitura dell'anticipazione permette quindi di concettualizzare la multiforme dinamica di questo regno. (1) Permette di presentare l'insieme tra azione del Creatore e azione del creato: Dio dà al mondo l'apertura del suo stile di vita (anticipazione regalata), e gli esseri umani sentono il futuro adempimento nel loro oggi (anticipazione vissuta); (2) permette di presentare anche l'insieme del già e il non ancora: scoprendo questo tesoro si agisce già «nella sua gioia» (Mt 13,44) ma consapevoli che l'adempimento della Storia è ancora da «attendere» (1Ts 1,10).

Come, però, ricollegare la teologia del regno divino con la realtà politica? È proprio la multiforme dinamica del regno appena spiegata che ci permette anche di tornare alla teoria del governo, ovvero alla rivalutazione di una fondamentale figura di pensiero politico, cioè quella della rappresentazione. Tramite il pensiero della rappresentazione le teorie sia premoderne sia attuali hanno regolarmente provato a comprendere la legittimità del potere umano. Ecco un breve elenco di tali modelli di rappresentazione: nei tempi premoderni si comprendeva l'ordine politico come il modo di

rappresentare le strutture cosmiche, le relazioni sociali o la razionalità individuale; e le “teologie politiche” premoderne vedevano l’uomo che esercita il potere come colui che rappresenta la volontà divina, anzi che rappresenta un dio. Conseguentemente, anche nella sfera monoteista si trovava una tale figura di pensiero: da Costantino in poi l’imperatore viene compreso come vicario di Cristo; e troviamo monete pristinie del mondo musulmano che presentano il califfo non solo come successore del profeta Maometto (*khalīfat an-nabī*), ma come *khalīfat Allāh*, ovvero come vicario di Dio. Anche nelle teorie politiche attuali il governo viene compreso tramite la figura della rappresentazione, ma adesso tipicamente come rappresentazione del popolo. Ovviamente si voleva contrapporsi al principio teocratico. Il governo non deve prendere la sua legittimità dall’idea che esso rappresenta Dio.

Anche il cristianesimo ha scoperto come la teocrazia si contrappone al proprio nucleo. Questa affermazione può sorprendere, dal momento che leggiamo un brano neotestamentario che sembra giustificare un principio teocratico ovvero il “diritto divino dei re”. Si tratta dell’affermazione paulina che «ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti non c’è autorità se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio» (Rm 13,1). Ma Paolo non legittima una specifica persona dicendo che sia autorizzata da Dio al contrasto di un’altra. L’apostolo parla piuttosto per principio. Afferma infatti che corrisponde alla volontà salvifica di Dio quando ogni collettività umana sia strutturata tramite un’autorità competente. Perché Paolo favorisce il potere ordinato dall’assenza di autorità? Probabilmente ha in mente il valore della pace e della giustizia. Esse sono più facilmente raggiunte nel contesto di un ordine strutturato che nella vita senza autorità regolata. Non ci deve sorprendere che riscontriamo appunto all’interno dello stesso brano apparentemente teocratico il tema della relativizzazione del potere umano. L’apostolo dice che sia giusto rispettare l’autorità statale non solo perché essa ha il potere fisico. C’è un’altra ragione per rispettarla. Qui san Paolo indica un’autorità indipendente dal potere dello Stato: i cristiani possono anche comprendere il senso dell’ordine politico nella loro «coscienza» (cf. Rm 13,5). Ecco il germe che poteva crescere verso una teologia veramente cristiana del politico. Essa si oppone a una teocrazia, anche una teocrazia cristiana, per quattro ragioni: l’idea che il governo attuale rappresenta e realizza per principio la volontà divina non dà spazio alla pluralità delle coscienze personali nella vita pubblica; l’idea che l’autorità statale favorisca una specifica fede crea una pressione esteriore di aderire a questa fede mentre si crede solo veramente volendolo; l’idea che l’approvazione di una gerarchia cristiana dichiarata ufficiale da parte dello Stato

impedisce alla chiesa la testimonianza dell'alterità di fronte al potere umano, potere che viene relativizzato appunto tramite quest'alterità; l'idea che Dio viene rappresentato da un'autorità umana (e non da ogni essere umano, cf. Gen 1,27) la fornisce di potere permanente senza sottometterla a criteri per valutare il suo agire.

Perciò (e in questo senso) la teologia cristiana ha scoperto che non è giusto legittimare un ordine statale in modo teocratico. Ma cosa segue da questa scoperta per il pensiero politico cristiano? Ricordiamo che tipicamente la teoria politica secolare applica come criterio di legittimità del governo che abbia raggiunto il potere tramite il giusto procedimento. Dato il rifiuto dell'idea teocratica da parte della teologia cristiana occidentale dobbiamo chiedere: quindi anche la nostra teologia politica non deve discutere più la legittimità del governo al di là del criterio del giusto accesso?

È proprio qui che la riflessione cristiana può fare un nuovo passo. Possiamo infatti adesso mettere insieme i concetti presentati sopra, ovvero rappresentanza, anticipazione, sacramento e regno di Dio. Questo ci permetterà di discutere teologicamente la legittimità del potere umano senza pretendere che un particolare governo rappresenti Dio (teocrazia), senza pretendere che la fede cristiana rifiuti qualsiasi potere politico (anarchia), senza comunque anche evitare ogni pensiero teologico a proposito (sospensione). Si può di fatto riassumere la teologia del politico in tre principi. La teologia cristiana non pretende che l'autorità politica sia rappresentante di Dio o produttore della condizione perfetta; anzi, respinge entrambe le pretese, ma può comunque giudicare la legittimità del governo. Per il pensiero cristiano che accoglie gli attuali sviluppi nella teologia del regno di Dio l'autorità politica "rappresenta" certamente una realtà teologica, ma non rappresenta Dio: deve rappresentare il *regno* di Dio, ma questo nella sua dinamica di non essere compiuto prima della fine di tutta la Storia.

Più concretamente la teologia cristiana deve sempre guardare all'insieme politico dello Stato – ai politici, al governo, ai partiti e ai loro programmi – alla luce del regno di Dio. Anche la partecipazione dei cittadini cristiani alla politica deve orientarsi a questa luce. Ecco la dinamica teologica per ispirare la società plurale: il regno di Dio. Un tale orientamento costruttivo, coraggioso e critico per l'agire nel mondo politico (ma anche economico e culturale) è ciò che il Concilio vaticano II chiama lo «spirito evangelico» (*Apostolicam actuositatem*, n. 2). Un tale sguardo relativizza l'autorità dello Stato e limita il suo potere. Una persona dentro la chiesa che commette un delitto sarà ovviamente condotta in tribunale; ma la chiesa non permette che la sua fede, le sue convinzioni, intenzioni e celebrazioni siano

manipolate tramite la forza statale. Al contrario, la chiesa come parte della società civile può criticare qualsiasi politica. Lo fa alla luce della domanda in quanto corrisponde al regno di Dio. Ma cosa significa concretamente questa corrispondenza al regno? Come tradurre la dicitura del regno di Dio in criteri politici? Non esiste un elenco unico e fisso per una tale valutazione. Dopotutto, ogni traduzione secolare di un concetto biblico corre il rischio di appiattirlo, ogni verbalizzazione dipende da un particolare contesto e ogni denominazione di valori richiede un'altra interpretazione. Se si elencassero i criteri del regno di Dio, questo dovrebbe essere fatto sempre in maniera nuova e con capacità autocritica, anche per modificare, una volta rilevate le loro debolezze concettuali, le formule tradizionali. Ecco un esempio di cosa si potrebbe chiedere per valutare se una particolare politica corrisponde allo spirito evangelico: questa politica favorisce la crescita di rispetto per la dignità umana ("libertà"), di parità di condizioni ("giustizia"), di onestà ("verità") e di prosperità in pace, sostenibilità e solidarietà ("fraternità")? e permette appunto che sia espressa una tale critica alla luce dello spirito evangelico, anzi una tale relativizzazione, riconoscendo che non lo Stato è creatore dei criteri della sua valutazione ("sussidiarietà")?

Ciò che, quindi, la teologia cristiana richiede al mondo politico è un' incisiva umiltà; ma anche la valutazione teologica del politico deve procedere in modo umile, cioè realisticamente consapevole dei fattori che spesso impediscono un'efficacia più completa dell'attuale governo. Quindi spetta alla chiesa di valutare anche le intenzioni che stanno dietro ai mezzi usati e l'adeguatezza di questi mezzi per realizzare quelle intenzioni. Per questo, la valutazione teologica non deve lasciarsi ingannare da una politica che usa slogan cristiani, ma deve piuttosto verificare se il programma e il procedere corrispondono veramente allo spirito evangelico. Al contrario, la chiesa ha anche il compito di incoraggiare e orientare persone di fede (anche non-cristiana) a partecipare all'agire politico. La valutazione teologica richiede non solo umiltà, ma anche precisione di analisi e poi coraggio di espressione. La valutazione teologica sarà spesso critica, ma deve anche essere costruttiva: con lo spirito evangelico deve orientare e così ispirare i cittadini nel loro coinvolgimento politico, i partiti nella loro programmatica e i governi nel loro agire.

La chiesa può anche affermare che una persona di autorità, un partito o un governo non usa i mezzi adeguati o nemmeno intende favorire la crescita nella direzione appena circoscritta; può, in un caso estremo, anche dire che uno specifico governo va così contro il suo compito di servire

all'aumento di libertà e giustizia – contro il suo mandato di “rappresentare il regno di Dio” – che è illegittimo: deve dirlo; ma la chiesa non deve usare gli stessi mezzi dello Stato. La chiesa conta come cosiddetta forza morbida (*soft power*). Come tale fa parte della società civile ed è in dialogo con le sue altre dinamiche autonome come quelle scientifiche e artistiche. La chiesa cerca di ispirare le culture e viene ispirata da esse. L'applicazione di forza fisica invece è esclusa per la chiesa fedele al suo mandato. Il monopolio della forza resta con lo Stato. Ci sono solo due eccezioni a questo, ambedue strettamente limitate a casi particolari: (1) alcune scuole cristiane di teologia morale permettono, come *ultima ratio* in quanto mezzo realistico per evitare più vittime, una specifica infrazione contro il monopolio di forza dello Stato, ovvero il tirannicidio; e (2) nel territorio della Città del Vaticano la chiesa agisce anche da autorità statale e perciò dispone, ad esempio, di una prigione (che è quasi sempre vuota). La forza specifica della Chiesa è però la testimonianza. Come detto sopra, i mezzi della testimonianza sono la presenza, l'agire (liturgico, caritatevole, educativo, culturale) e (non da distinguere chiaramente da queste) la parola.

Qualche volta scopriamo un nuovo aspetto di una presenza ben conosciuta. Anche la presenza della chiesa può essere riscoperta nel suo mandato di relativizzare e ispirare la società e lo Stato – cioè il sistema di istituzioni di governo. La Chiesa ha una tale presenza anche da “chiesa” come struttura di architettura. Cosa sta presentando? Ovviamente l'edificio chiamato chiesa rappresenta diverse cose. Ma mettiamo di fronte ai nostri occhi una chiesa nello stile occidentale: edificio che dispone di una torre o più. Perché questa particolarità architettuale delle torri? Si potrebbero fornire diverse motivazioni per questo elemento verticale: ambizione dei costruttori, manifestazione di potenza, indicazione verso l'alto, percettibilità – e non solo visuale, ma anche acustica; ma il simbolismo dell'edificio a torre richiama anche una città fortificata, ovvero la sacra città di Gerusalemme: la Scrittura presenta Sion come fortezza a torri (Sal 48,13). Visto in questa prospettiva, la “chiesa” rappresenta la nuova Gerusalemme, la città escatologica che viene dal cielo (Ap 3,12; 21,2.10). Così ogni chiesa ci ricorda che l'ordine attuale è transitorio. Siamo in attesa di una ristrutturazione totale, regalata dallo stesso Dio. E possiamo già sentire lo stile di questa nuova vita tramite la testimonianza della Chiesa.

Oggigiorno le torri ecclesiastiche si trovano in concorrenza. Le torri dell'industria e del mondo economico, del turismo, della comunicazione, dell'abitazione e amministrazione superano spesso le chiese. Ma per tutto

il costruire umano il ricordo espresso da parte della chiesa è una relativizzazione: c'è una nuova "città" che viene; e anticipando con gioia questa fine della Storia possiamo già sentire, vivere e comunicare lo stile della vita che viene: comunione riconciliata di tutti gli esseri in Dio. Ma c'è un'altra concorrenza di torri, più recente per molte regioni dell'Occidente, ovvero le torri accanto alle moschee, i cosiddetti minareti. Dobbiamo prenderle come rivali, leggerle come "baionette", interpretarle come inizio del dominio straniero? Anche dal lato musulmano esistono tali letture aggressive. Ma la chiesa ha altre risorse.

Papa Giovanni Paolo II poteva già vedere la presenza di altre religioni come «una sfida positiva per la chiesa: la stimolano, infatti, sia a scoprire e a riconoscere i segni della presenza del Cristo e dell'azione dello Spirito, sia ad approfondire la propria identità e a testimoniare l'integrità della rivelazione, di cui è depositaria per il bene di tutti» (*Redemptoris missio*, n. 56). Anzi, nelle istituzioni educative, siano ecclesiastiche siano altre, possiamo riscoprire insieme alle musulmane e ai musulmani i simbolismi inerenti ai nostri edifici, anche nell'architettura classicamente islamica. Quando la moschea ha una cupola, segue il tipo "ottomano" e richiama le cupole della Agia Sofia dell'odierna Istanbul: cupole che portano cupola, simboleggiano così la sacra saggezza (*hagia sophia*), ovvero il Cristo tramite cui tutto il cosmo fu plasmato nel suo saggio ordine. Guardiamo però il minareto. La denominazione "minareto" significa letteralmente "luogo di luce, faro", così si comprende il minareto come "indicazione della strada retta" (cf. Corano, Sura 1:5) oppure orientamento salvifico. Ecco una possibilità di leggere anche la presenza musulmana come salutare relativizzazione (non della testimonianza cristiana, ma) dello Stato. Lo Stato deve promuovere la crescita di giustizia e del bene comune, ma non spetta allo Stato decidere cos'è, in fin dei conti, giusto e buono: sono le comunità delle diverse convinzioni dentro alla società che rappresentano gli orientamenti più fondamentali della vita umana. Attiene a tali comunità, e specialmente alle religioni, assumersi la responsabilità di questi orientamenti: per ricordarli e ripensarli, svilupparli e trasmetterli, per dialogare su di essi con altre visioni e proporli come indicazioni di una strada verso una vita veramente umana.

FELIX KÖRNER

islamologo e docente di Teologia dogmatica

Istituto di teologia cattolica della Humboldt-Universität zu Berlin

«Cattedra Nikolaus Cusanus di teologia delle religioni»