

Il problema della politica nelle prime comunità cristiane (1)

“Crucifixus sub Pontio Pilato”. Queste espressioni del Credo ci pongono dinanzi ad un fatto: mentre sottolineano la storicità dell’evento, ci ricordano che Gesù venne condannato dall’autorità politica come sobillatore e rivoluzionario dal potere romano¹. Nel Simbolo di fede è così affermato quel legame tra Gesù, i suoi discepoli e la realtà di un potere politico con il quale essi sempre dovranno confrontarsi. Ciò è soprattutto vero nel mondo antico dove è forte la connessione tra religione, politica e persino economia. Il movimento cristiano avrà pertanto, sin dal suo nascere, una imprescindibile valenza politica. Conoscerla è importante dal momento che soprattutto nei periodi iniziali del cristianesimo si prendono decisioni operanti persino nella storia presente². Proprio guardando alla storia, notiamo come l’interesse per il rapporto primo cristianesimo-politica non è nuovo. Esso si profila già nell’opera di Reimarus *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* (Sullo scopo di Gesù e dei suoi discepoli) (1778) dove Gesù compare come un messia politico che a motivo del suo fallimento umano verrà ripresentato dai suoi discepoli come messia religioso³. Oltre un secolo più tardi, F. Engels (1895) in un famoso articolo (*Zur Geschichte des Urchristentums*)⁴ rileggerà in chiave marxista i primi decenni del cristianesimo, considerandolo un fenomeno di protesta di gruppi socialmente emarginati per molti aspetti simile al

¹Torneremo in seguito a riflettere sul processo di Gesù, la sua condanna e morte e sulle diverse responsabilità.

²K. ALAND, *Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt - Prinzipat* II 23.1, hersg. W. HAASE, W. De Gruyter Verlag, Berlin 1979, 61-62.

³Cf R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo e valori terreni - Sessualità, politica e cultura*, Vita e Pensiero, Milano 1976, 32-33.

⁴L’articolo è comparso anche in lingua italiana (*Sulle origini del cristianesimo*, Editori Riuniti, Roma 1975).

movimento operaio moderno⁵. Sulla falsariga di Engels che riduce al fattore economico il fenomeno religioso, anche Karl Kautsky in *Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung* (Stuttgart 1908) presenta il primo cristianesimo come un'organizzazione proletaria, animata dall'odio di classe. Queste prime letture del fenomeno cristiano in chiave politica o socio-economica hanno sollecitato altre letture del genere o anche alternative che non occorre qui richiamare⁶. Basti ricordare che il rapporto cristianesimo e politica o, più limitatamente, il rapporto Chiesa - Stato, dopo la II guerra mondiale è andato crescendo in interesse soprattutto:

1. con la riconsiderazione dell'antisemitismo fatta a partire dall'Olocausto. Ci si è interrogati sul senso della condanna e della morte di Gesù. Condanna per ragioni politiche? E chi furono i maggiori responsabili di essa?

2. con la nascita, negli anni '60 di movimenti di liberazione intenti a ricercare nei vangeli e nella prassi della comunità primitiva il modello o, quantomeno, un supporto per un impegno politico attivo, finanche aperto alla lotta⁷.

3. con l'affermarsi, soprattutto per opera di J. B. Metz, della cosiddetta "teologia politica", attenta a superare la privatizzazione del messaggio evangelico dove prevalgono le categorie dell'intimo, del privato, dell'a-politico e dove la salvezza è un affare privato, ma volta anche, dall'altra parte, a riconoscere e promuovere l'autonomia dei valori mondani rispetto a sacralizzazioni o interpretazioni religiose onnicomprensive del reale⁸.

Se queste urgenze del dopoguerra hanno spinto a una rilettura del rapporto tra cristianesimo e politica e/o tra Chiesa e Stato, esse ci richiamano anche al fatto che il rapporto *con, in, accanto, contro* di Stato e Chiesa si pone sempre di nuovo come problema di ogni generazione cristiana, dal momento che nel corso del tempo cambiano le strutture sociali e cambia anche il volto del cristianesimo⁹. In effetti uno

⁵Cf F. ENGELS, *Sulle origini del cristianesimo*, (orig. tedesco 1895), Editori Riuniti, Roma 1975, 17.38. Su questa problematica rimando alle dispense del mio corso *La dimensione sociale del pensiero patristico*, tenuto all'*Alfonsianum* nell'anno accademico 1996/1997.

⁶Rimando qui alla sintesi ragionata di G. BARBAGLIO, *Rassegna di studi di storia sociale e di ricerche di sociologia sulle origini cristiane I/II*, in «Rivista Biblica Italiana» XXXVI (1988), 377-410, 495-520.

⁷Cf R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo...* 45-47.

⁸Sull'argomento cf J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo* (orig. ted. 1968), Paideia, Brescia 1969, in particolare vedi le pp. 107-123.

⁹Al proposito risulta buona la sintesi storica di G. SORANZO posta come introduzione alla sil-

sguardo alla storia passata conferma come tale rapporto abbia dato origine a fenomeni che si possono così semplificare:

a. *fenomeno di assorbimento del religioso nel politico*. Basti pensare alla politica degli imperatori del IV secolo per i quali la monarchia divina era il riflesso della monarchia terrena: un unico monarca sulla terra corrispondente ad un unico monarca in cielo. In questa prospettiva il monoteismo costituiva un'esigenza politica¹⁰.

b. *fenomeno di assorbimento del politico nel religioso*. Questa esperienza di assorbimento del politico nel religioso appena accennata da papa Gelasio I (492-496) che distingue i due poteri e che subordina la "regia potestas" alla "auctoritas sacrata pontificum"¹¹, sarà poi caratteristica dell'esperienza cristiana medievale dove s'afferma il cosiddetto *monismo sacralistico* che considerava la fede e i sacramenti della fede come i beni più importanti a cui tutto doveva servire. Entro questa concezione chiesa e stato non costituivano due società, ma soltanto due poteri ordinati all'unica società cristiana (*Res publica christiana*). Questa esperienza di assorbimento del politico nel religioso caratterizza ai nostri giorni i paesi islamici nei quali la politica è ordinata alla realizzazione della religiosità e dove lo stato costituisce lo strumento principale della politica religiosa¹².

c. *fenomeno di autonomizzazione del politico dal religioso, prodotto sia da parte cristiana che da parte laica*. In occidente tale autonomizzazione s'è sviluppata con l'affermazione del carattere meramente interiore della religione e con il riconoscimento del pluralismo religioso, ovvero con il riconoscimento che si può essere cittadini indipendentemente dalla propria religione¹³. A questo proposito è sintomatico il movimento messo in atto dalla rivoluzione francese e dal successivo liberalismo che mentre proclamava la sovranità popolare, dichiarava valide tutte

loge di documenti raccolta da S.Z. EHLER e J.B. MORRALL, dal titolo *Chiesa e stato attraverso i secoli* (orig. ingl. 1954), Vita e pensiero, Milano 1958, 5-18.

¹⁰Ritorniamo sull'argomento ampiamente sviluppato da E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico* (orig. ted. 1935), Queriniana, Brescia 1983.

¹¹cf G. SORANZO, *Chiesa e stato...* 6. Il testo in questione di papa Gelasio I è nello stesso volume, alle pp. 36-37.

¹²cf M.L. STACKHOUSE, *Politica e religione* (voce), in *Lo studio delle religioni. Discipline e autori V* (orig. ingl. 1986), Marzorati/Jaca Book, Milano 1995, 394. Conformemente alla sua visione metafisico morale, l'islam non soltanto cerca di imporre ovunque la *shari'a*, il Corano, cioè la legge di Dio, ma è inconciliabilmente contrario a una secolarizzazione dello stato e della società come anche all'esistenza di modelli sociali pluralistici dei diversi governi. Cf *Ivi* 394-395.

¹³Cf J.P. WILLAIME, *Sociologia delle religioni* (orig. franc. 1995), Il Mulino, Bologna 1996, 75.

le libertà di pensiero, di religione, di associazione, ecc.¹⁴. Eppure anche in questa separazione tra politico e religioso, assistiamo di fatto ad una sacralizzazione dell'elemento politico che per sostenere la sua logica totalizzante ha bisogno di ricorrere alla logica della trascendenza e di crearsi simboli religiosi (rivoluzione francese, marxismo).

In contrapposizione all'atteggiamento di autonomizzazione del politico dal religioso, dobbiamo registrare anche il tentativo inverso: quello di separare il religioso dal politico prodotto quando una religione è marcatamente orientata alla "fuga mundi", o perché la politica in atto non è in assonanza con la sua visione metafisica e morale o anche perché la disistima per l'attività politica ha indotto a ritenerla una cosa "sporca". Le esperienze storiche sin qui richiamate ci hanno mostrato che è *impossibile separare politica da religione*. Ce ne fanno convinti anche alcuni avvenimenti di questo secolo. I conflitti in Libano, a Mindanao, nell'Irlanda del Nord, l'islamismo sciita in Iran e in Afghanistan, il sionismo d'Israele, l'influsso della teologia della liberazione in America latina, l'influsso dell'islamismo sunnita nell'Africa del nord, persino la recente guerra tra la Serbia ortodossa e il Kosovo a maggioranza musulmana, ecc. sono conferme chiare della strettissima connessione tra religione e politica. Tale connessione è ancor più stretta nel mondo antico dove vita sociale e vita religiosa sono inscindibilmente unite. Da qui la domanda: come i cristiani dei primi due secoli si sono posti dinanzi alla politica (coinvolgimento nella cosa pubblica) e dinanzi allo stato (impero)?

Preferisco parlare di cristiani e non di cristianesimo dinanzi a politica e stato per diverse ragioni:

1. innanzitutto perché il primo cristianesimo si configura come un complesso di movimenti con forme diverse in società diverse. Andrebbero pertanto distinte alcune esperienze storicamente irriducibili tra loro sia da un punto di vista culturale che topografico e cronologico: Gesù e il suo gruppo; il movimento dei carismatici itineranti di Palestina, le comunità palestinesi, le chiese ellenistiche, paoline e non. Inoltre va tenuto conto diacronicamente dei diversi periodi: gli inizi, la prima espansione fuori della Palestina, il periodo di consolidamento¹⁵, il periodo successivo di espansione in zone culturalmente compatte, o culturalmente non omogenee o caratterizzate da sincretismi.

¹⁴Cf G. SORANZO, *Chiesa e stato...* 14-15.

¹⁵Cf G. BARBAGLIO, *Rassegna...* 409-410.

smi culturali. Queste considerazioni ci fanno comprendere come non si possano ricercare nei testi neotestamentari e in quelli successivi formulazioni di teoria politica, ovvero un'etica sistematica della politica, quale per esempio si può ritrovare nella Summa di Tommaso costruita su un'idea universale di uomo come essere associato.

Cosa limita la presente ricerca, come generalmente ogni ricerca storica? Anzitutto il fatto che i testi su cui lavoriamo sono soltanto una parte di quelli prodotti nell'antichità. Si tratta, poi, di testi religiosi la cui interpretazione risulta particolarmente delicata perché muove da propri presupposti ermeneutici. Essendo inoltre opere letterarie, provengono da persone appartenenti a ceti almeno medio-alti e/o da autori ecclesiastici o capi di comunità che offrono la loro lettura della realtà socio-politica alla quale vogliono condurre i loro lettori/ascoltatori. Non va infine dimenticato che tali scritti portano l'impronta del carattere e delle esperienze di vita di chi scrive. La cultura non è mai impersonale. Sarebbe dunque inesatto operare una specie di riduzionismo cognitivistico che si limita a ricercare in questi testi delle 'idee', delle 'dottrine', prescindendo dalle proprietà psicologiche di chi li ha composti.

Un'ultima considerazione riguarda l'incidenza che i testi neotestamentari hanno avuto sullo sviluppo del nostro argomento. Sebbene tali scritti abbiano avuto effetto parecchio tempo dopo la loro stesura, è però vero che in epoca patristica la trattazione dei temi politici viene svolta con riferimento all'esegesi della Bibbia. Questo significa che la S. Scrittura avrà un ruolo centrale nello sviluppo del pensiero politico cristiano. E tuttavia se si considera che l'interpretazione della Scrittura è storicamente sempre condizionata da circostanze diverse, si capirà come - variando queste - può variare anche l'interpretazione politica di taluni brani. Talvolta a determinare certe letture della Bibbia sono state delle provocazioni esterne al testo stesso. Insomma, va tenuto ben presente che "la Bibbia nella storia è stata comandante *in quanto comandata*, ha agito come stimolo su gruppi, su società intere, ma in quanto è stata - se si può dire così - *agita da*"¹⁶. Queste considerazioni di ordine puramente cautelativo vogliono far presente la complessità del tema rispetto a possibili generalizzazioni o semplificazioni o rispetto a letture ideologiche, ben attestate lungo tutta la storia cristiana.

¹⁶ F. BOLGIANI, *Senso e limiti di una storia dell'esegesi per il periodo dal II sec. a.C. al sec. II d.C.* in ASE 2 (1985), 21.

Senza riprendere la questione sull'atteggiamento di Gesù dinanzi alla politica e allo stato, occorre almeno ricordare che il suo annuncio della Signoria di Dio non poteva non avere risvolti politici e non poteva suonare tale alle orecchie dei suoi ascoltatori per i quali religione, politica e perfino economia erano strettamente intrecciate tra loro. Certo, Gesù non percorse la strada zelota di introdurre con la forza la Signoria di Dio, ma non per questo la sua risposta fu meno politica di quella interventista armata. Quando in Mc 12, 13-17 dichiara: "rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio", Gesù distingue semplicemente due piani diversi: riconosce il diritto dello stato su quanto appartiene allo stato (la moneta con l'effigie di Cesare), ma al di sopra di esso Egli pone i diritti di Dio¹⁷. Evidentemente, nella prospettiva religiosa da cui Gesù parte, stato e Dio non stanno sullo stesso piano. Lo stato non è niente di assoluto, mentre dare a Dio quanto gli appartiene significa consacrargli tutto¹⁸. Il potere dello stato è perciò limitato, temporale e valido soltanto nella presente economia; esso non può mettersi al posto di Dio né vantare diritti che competono soltanto a Lui, eppure non è negato e neppure posto da Gesù in antagonismo rispetto al Regno di Dio. I due regni possono coesistere perché si tratta di grandezze di ordine diverso. Riconoscere perciò un sovrano terreno non significa essere infedeli a Dio, come pensavano gli zeloti. Come si può capire, l'importanza di questo *loghion* di Gesù è fondamentale in quanto fissa, in senso evangelico, i rapporti tra stato e comunità cristiana. A partire dall'episodio del tributo a Cesare, religione e politica che fino a quel tempo erano fuse nella coscienza degli uomini, iniziano ad essere distinte. Gesù sconfessa la confusione tra i due ambiti¹⁹. Così chiarisce come "non è più consentita...la mitizzazione e la sacralizzazione del potere politico e la statolatria"²⁰. Assistiamo perciò a una delimitazione escatologica dello stato che proprio in quanto istituzione di questo mondo, è caratterizzato dalla provvisorietà, vale soltanto nel presente e, pertanto, non ha diritto d'essere divinizzato in sé o nei

¹⁷Cf H. SCHLIER, *Lo stato secondo il Nuovo Testamento*, in *Riflessioni sul Nuovo Testamento* (orig. ted. 1964), Paideia, Brescia 1976, 267.

¹⁸Cf O. CULLMANN, *Dio e Cesare* (orig. franc. 1968), AVE Roma 1996, 42-43.

¹⁹Cf A. HARNACK, *L'essenza del cristianesimo* (orig. ted. 1901), Queriniana, Brescia 1980, 133. Similmente O. CULLMANN precisa come "l'Evangelo non conosce confusione tra il Regno di Dio e lo Stato, come avviene nell'ideale teocratico del giudaismo", *Dio...* 16

²⁰R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo e valori terreni...* 59.

suoi rappresentanti. L'annuncio escatologico del Regno ha pertanto una reale incidenza sul regno dell'uomo. Il vangelo, dunque, pur non essendo resoconto di un'impresa politica, è però in grado di fondare un impegno politico che mentre pone al centro l'uomo amato da Dio e destinato al Regno, contesta tutte le pretese di assolutezza vantate da strutture umane.

La vasta gamma di atteggiamenti presenti nel NT rispetto al potere politico trova significative espressioni in particolare nella Lettera ai Romani (13,1-8a), nella 1 Pietro 2, 13-17 e nel cap. 13 dell'Apocalisse. Questi testi fissano un determinato momento storico in una particolare comunità e riflettono la esperienza personale di chi scrive. Non si possono perciò piegare a letture forzate o precostituite in ordine ai problemi odierni²¹, né si potranno assumere - come è stato infelicemente fatto lungo la storia - come 'manuali di dottrina politica' e neppure se ne potrà preferenziare uno sugli altri presentandolo come dottrina ispirata (ad es. il testo di Romani per dare una giustificazione teologica del potere politico o il testo di Apocalisse per esprimere l'inconciliabilità tra cristianesimo e impero, ovvero l'impossibilità di appartenere contemporaneamente a due regni). Come già detto, questi testi ci presentano possibili diversi atteggiamenti cristiani di fronte allo stato. Eppure, benché legati alla variabilità delle situazioni, delle persone, della politica, tutti sembrano tener fede all'istanza escatologica del messaggio di Gesù sul Regno che relativizza o mette in questione ogni struttura di questo mondo.

La varietà di atteggiamenti in rapporto al potere politico attestata negli scritti neotestamentari ci rimanda alla colorita molteplicità di una Chiesa che è un insieme di Chiese. Sarebbe sbagliato, sulla base della canonicità di tali scritti neotestamentari cercare di armonizzarli: essi rispondono a situazioni del momento e vanno rispettati nelle loro differenze, espressione di un pluralismo che ancor oggi tutela la fede cristiana dal trasformarsi in ideologia totalitaria. Quello che li unifica non è un'identica concezione di stato, quanto il loro voler offrire una risposta alla stessa domanda: come vivere qui e ora la *sequela* di Cristo crocifisso e risorto? che significa seguirlo oggi?

Non si dimentichi infine che questi testi i quali fino al II secolo non godevano del consenso ecclesiale di 'parola di Dio', generalmente hanno avuto effetto parecchio tempo dopo la loro stesura. Fare dipen-

²¹Cf. H. D. WENDLAND, *Etica del Nuovo Testamento* (orig. ted. 1970) Paidria Brescia 1986, 135.

dere da essi comportamenti politici delle prime comunità cristiane significa lasciare in penombra l'importanza del vissuto cristiano e della tradizione orale della quale sono voce scritta autorevole, anche se non esclusiva, come ci confermano gli scritti 'apocrifi' quali il Vangelo di Tommaso o opere quali il Pastore d'Erma o la 1 Lettera di Clemente. È questa tradizione orale che, senza soluzione di continuità, ha improntato le scelte politiche del cristianesimo del II secolo. Le risposte di tipo escatologico/apocalittico quale ritroviamo nel montanismo, le tendenze anarchiche caratteristiche di diversi scritti dell'area siriana espressivi di un cristianesimo straniero e itinerante, le aspirazioni dialogiche, i tentativi di concordismo con l'impero espressi da un vescovo come Melitone di Sardi che rileva la sincronia tra la nascita dell'impero e la nascita del cristianesimo e, finanche, gli abbozzi di teologia politica che riscontriamo in un autore come Ireneo vanno ricondotti a quei "cristianesimi" nei quali hanno visto la luce anche i testi del Nuovo Testamento. Ci troviamo perciò dinanzi a una fecondità di forme di vita e di pensiero, talora addirittura sconcertanti se viste con i nostri parametri.

Va ulteriormente chiarito che tutta la problematica concernente le relazioni comunità cristiana e potere politico è da situare nel più vasto orizzonte dei rapporti tra il gruppo cristiano e il mondo, ovvero tra modi diversi di percepire, di significare e di plasmare la realtà o - se si vuole - tra culture diverse, più propriamente: tra la cultura della società e un cristianesimo, fenomeno originariamente sub-culturale, in via di precisare la sua identità con la creazione di un proprio universo simbolico, di nuovi valori, di nuovi fini, di un nuovo linguaggio. Il cristiano del I/II secolo che intende la sua comunità come *l'interim*, lo spazio di liminalità tra un mondo spesso avverso e la vera patria; chi, come lui, si sente creatura nuova, cittadino del cielo (*uranopolita*) in un ambiente nel quale è ospite, se non addirittura straniero o nemico, conformerà il suo essere-nel-mondo a questa sua percezione. E la cosa varia in relazione al sentire l'evento escatologico più o meno imminente o alla presenza di tendenze ascetiche più o meno marcate. Se, infatti, l'ideale è quello di vivere alla sequela di Cristo comportandosi in questo mondo come un emigrante (2 Clementis), non meraviglia che manchi del tutto un impegno d'inserzione in esso come pure un rapporto di collaborazione con le sue istituzioni. Al contrario, in una comunità cristiana che, pur mantenendosi in un'attitudine liminale ma per proteggersi dalla disgregazione interna si

crea elementi socio-strutturali quali, ad esempio, l'istituto di una gerarchia articolata nei gradi e nei ruoli; in una siffatta comunità, quale ad es. ci è presentata dalla IClem o dal Pastore d'Erma, dove l'attesa escatologica si allenta e dove l'ideale dell'*agape*, dell'amore al prossimo, della beneficenza progressivamente prevale su quello dell'*ataxia* o del distacco dal mondo, si riducono anche le posizioni d'intransigenza e d'estraneità e si cerca il dialogo con il potere politico o, quantomeno, si chiede ad esso il diritto alla sopravvivenza.

Un discorso sul rapporto comunità cristiana e politica nei primi due secoli non potrà mai prescindere dall'idea di Chiesa, dalla coscienza escatologica, dalla diffusione di ideali ascetici: elementi interagenti tra loro che hanno esercitato un ruolo determinante.

Non meno determinanti sono state le 'reazioni' esterne al fenomeno cristiano, sia quelle della società che quelle del potere politico. E anche queste reazioni sono sottomesse a delle variabili. Lo fu in particolare l'impero del I e II secolo che non ha mai costituito uno stato nazionale, bensì uno stato di molti popoli con posizioni giuridiche diverse, a seconda delle province. E dunque un fenomeno svariato e complesso dove il rapporto con il gruppo cristiano, in assenza di leggi particolari, era spesso demandato all'arbitrio delle autorità locali. Come non vedere che l'alternanza di persecuzione e di tolleranza hanno pesato sulle attitudini dei cristiani verso lo stato romano? Questa considerazione, al pari delle precedenti, deve metterci in guardia dal ricercare una chiara ed univoca presa di posizione cristiana rispetto ad una realtà che era sottoposta a mutamenti di orientamento e risentiva della sua vastità come della ridotta comunicazione tra il governo centrale e le zone periferiche.

In tale situazione l'atteggiamento cristiano dei primi due secoli, pur con tutte le varianti registrate verso l'autorità politica, s'è mantenuto fermo su alcuni punti: non ha cessato di desacralizzare il potere con le sue pretese totalitarie, eppure senza mai ricorrere alla lotta armata; anche quando ha predicato una *fuga mundi* bisogna intendere in ciò non un implicito atteggiamento di disprezzo verso la realtà, impensabile per un gruppo con aperture 'missionarie', ma anche perché questo mondo, per quanto provvisorio, corruttibile e distraente, appariva pur sempre opera di Dio ed era al suo interno che si decidevano i destini ultimi di ciascuno. A questo riguardo fa eccezione lo gnosticismo con la sua dottrina di un Dio totalmente trascendente e separato da questo mondo con il quale anche lo gnostico non ha nulla

a che spartire. Se infatti questo mondo non proviene da Dio, anche lo gnostico che ha in sé un elemento divino deve tenersi ben separato da esso. L'insoddisfazione gnostica nei confronti della realtà, del suo ordine interno, delle sue strutture non percorre la strada del cambiamento politico, della lotta o del compromesso, come avverrà per la Grande Chiesa. Si fissa, piuttosto, in una ricerca mistica che rimanendo individualistica e a-politica alla lunga determinerà la morte di questo fenomeno elitario minato nella sua esistenza dai suoi stessi principi. È dunque, fatta eccezione per il fenomeno gnostico e per alcune frange cristiane esasperate e fanatiche, la *fuga mundi* del primo cristianesimo non scaturisce dalla constatazione che questa realtà con tutte le sue istituzioni è intrinsecamente cattiva; in tal caso, l'uscire dal mondo è piuttosto mantenersi in un'attitudine di liminalità critica rispetto ad un presente che non è 'il tutto' e che va superato per una realtà superiore. È un'estraneità-alterità che distingue il 'noi' dei cristiani dagli altri e che riduce la fiducia nelle istituzioni terrene senza peraltro negarle. Certo non meraviglia che agli occhi di pensatori pagani come Celso, questo mantenersi al margine della vita sociale da parte cristiana sia apparso come un sovversivo e deresponsabilizzante 'lavarsi le mani'. Ben a ragione Origene gli risponderà che non si tratta di mettersi da parte: i cristiani riconoscono i poteri costituiti, la derivazione divina della monarchia romana e l'obbligo dell'obbedienza, eppure non possono obbedire a leggi ingiuste e, in quanto sacerdoti, non possono impugnare le armi (*Contro Celso* I 1; VIII 73). Ci troviamo dinanzi a quella che è stata chiamata "lealtà divisa" dove i doveri del cittadino sono subordinati a quelli dell'uomo religioso. Se poi tra la serie di questi doveri, di valore disuguale, nasce conflitto, l'atteggiamento cristiano va nella linea della risposta di Pietro al sommo sacerdote: "bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini" (At 5).

Questo richiamo al valore primario della coscienza contro uno stato che chiede un'adesione religioso e/o ideologica, non meno che la priorità dell'individuo sull'istituzione, affinata attraverso l'esperienza del martirio, è un retaggio del primo cristianesimo. Ma la lezione che ci proviene dalle comunità dei primi due secoli non si ferma qui. Per quanto la nostra situazione differisca dalla loro, non perde di attualità la prospettiva religiosa con la quale hanno filtrato il loro essere-nel-mondo. Ilario di Poitiers, strenuo avversario di un'imperatore che a metà del IV secolo, con il tacito consenso di molti vescovi stava asser-

vendo la chiesa alle esigenze della sua politica, dichiarava "è necessario che i rigenerati (nel battesimo) abbiano un nuovo modo di pensare" (*De Trinitate* I 18). È proprio questo modo nuovo di pensare che ha caratterizzato le prime generazioni cristiane: un modo critico perché fondato nella prospettiva escatologica, sia da parte dei cristiani nemici dello stato che da parte di quanti ne ricercavano il dialogo. Ancora la novità della quale i cristiani si sentivano portatori ha impedito che si legassero a una struttura terrena, per quanto voluta da Dio. La 'parresia', ovvero la forza critica di parlare francamente è stata la conseguenza di questa libertà. Ed è a essa che l'esperienza del primo cristianesimo ci richiama in un mondo nel quale, non meno di quello del I e II secolo, esistono credenze e valori in concorrenza e dove la Chiesa deve far sentire la sua voce sempre più staccata dalla pretesa di tutelare il potere e sempre più spirituale e profetica, proprio come agli inizi del suo cammino storico. - (*continua*) -

