

Politici o profeti? La lezione di Agostino

Rileggere la “teologia politica” del padre della Chiesa può essere utile per inquadrare i limiti reciproci di Stato e Chiesa e l’impegno attivo dei credenti nella sfera civile. Evitando il rischio di interpretazioni manichee, integraliste o messianiche

SIMONE MARIA SEPE

Ogni volta che il pensiero cattolico prova a dirsi sulla politica e sulle istituzioni, torna quasi inevitabilmente a Tommaso, al diritto naturale e al bene comune, all’idea che l’ordinamento debba educare alla virtù; e non potrebbe essere altrimenti, ché quella è la via maestra che ha dato alla tradizione cristiana la sua forma più compiuta. Eppure, se fosse l’unica, il cattolicesimo politico risulterebbe più povero, giacché prima di Tommaso un altro gigante, Agostino, aveva guardato la città degli uomini con occhio meno fiducioso, comprendendo che la legge umana non nasce per governare i santi, ma per impedire che i peccatori facciano della convivenza una guerra di tutti contro tutti.

Non per opporre un Padre all’altro, ma per recuperare un filone meno battuto, nel quale il diritto non redime né produce la virtù, e tuttavia rende possibile una convivenza decente fra uomini che, dopo la caduta, restano mossi da quell’*amor sui* che, non ordinato all’*amor Dei*, tende a impadronirsi del mondo.

La legge temporale non genera la *caritas*, che renderebbe quasi superflua ogni costrizione umana. Non potendo mutare il cuore, opera allora sull’unico terreno che le resti: quello delle conseguenze. Rende più costosa l’ingiustizia e minaccia quei beni che persino l’uomo postlapsariano, vale a dire “ferito” dalla caduta nel peccato, continua ad apprezzare, ottenendo così una conformità esteriore senza la quale la vita comune diverrebbe invivibile. Poca cosa rispetto al Regno; moltissima nella storia. Di qui una laicità cristiana e, con essa, una distinzione netta. Lo Stato non può giudicare ciò che gli uomini sono interiormente, ma può e deve giudicare gli atti esteriori. Proprio in questo limite, nel diritto delle condotte osservabili e non delle coscienze, si trova la sua misura. Il limite ha radice teologica, perché il giudizio sulle anime è riservato a Dio, e lo Stato che pretende di esercitarlo non si legittima facendosi più sacro, ma usurpa e diventa idolatrico: esso può accertare quale contratto sia stato concluso, non con quale animo pro-

messo, e quando pretende di penetrare ciò che Dio si è riservato, il risultato non è la moralità dell’agire pubblico, ma l’arbitrio. Si illumina così la più nota osservazione agostiniana sulla proprietà, quella per cui, tolte le leggi degli imperatori, nessuno oserrebbe più dire che questo potere è suo: nel commento a Giovan-

ni il titolo giuridico non nasce dal sacro impresso nelle cose, ma da una convenzione pubblica istituita dall’autorità umana. La proprietà privata viene così ricondotta all’ordine civile delle attribuzioni esteriori e non a un titolo naturale inscritto nelle cose; e proprio per questo anche il capitalismo deve essere giudicato non dal calcolo egoistico che lo muove, ma dalle conseguenze, spesso benefiche, che produce nella storia.

Lo stesso criterio varrebbe quando dalla proprietà si passasse alle questioni più controverse della vita associata. Agostino non escluderebbe che una condotta

possa essere illecita sotto il profilo etico e tuttavia sottratta alla sanzione giuridica, qualora la sua repressione producesse un male maggiore di quello che intenderebbe evitare. La legge temporale, infatti, non è chiamata a realizzare la giustizia perfetta, ma a custodire, entro i limiti della condizione umana, una pace sempre fragile. Per questa ragione, la scelta se proibire o tollerare una condotta non potrebbe dipendere soltanto dalla sua qualificazione morale, ma anche dagli effetti che essa produrrebbe nell’ordine civile. Non è forse un caso che, lungo questa linea, il cristianesimo agostiniano sfiori talora

alcune delle intuizioni più profonde della tradizione liberale, là dove la questione non consista nel riconoscere il male, bensì nel decidere quanto potere lo Stato debba arrogarsi nel tentativo di estirparlo. Non sempre, infatti, la strada che conduce dal peccato al codice penale è la più breve verso la pace civile.

Ne discende una correzione di certa retorica cattolica, quella per cui il vero credente dovrebbe incarnare o la severità morale di Scalfaro, o la purezza profetica di La Pira, o la nobiltà tragica di Moro, mentre ogni altro modo di stare nella storia sarebbe cedimento al mondo. Vi è invece spazio anche per una prudenza interamente terrena, che potremmo dire andreaottiana, attenta ai rapporti di forza non meno che ai costi della repressione e della tolleranza. L’idea che il cattolico privo dell’aureola del profeta sia per ciò stesso un cattivo cristiano va respinta, perché confonde la santità, che la politica non produce, con quella minima decenza civile alla quale la politica può realisticamente aspirare.

E poiché non domanda ai governanti di farsi santi, Agostino non concede loro neppure il privilegio contrario, quello di una politica persuasa di esercitare una funzione salvifica. Le due tentazioni che oggi insidiano il cristianesimo, l’integralismo che sogna lo Stato etico e l’escatologia tecnologica diffusa negli ambienti sedotti da Peter Thiel, dove il potere economico e scientifico viene investito di un significato ultimo e il conflitto storico si traveste da lotta messianica contro l’Anticristo, si rivelano così forme speculari della medesima idolatria politica. Agostino ne possedeva già l’antidoto, avendo conosciuto il dramma delle cose ultime troppo da vicino per consegnarlo allo Stato o a un’élite persuasa di amministrare il destino umano.

È in forza di questa stessa lucidità che Agostino può contemplare Roma senza devozione imperiale e senza velleità anarchiche, e scrivere che, tolta la giustizia, i regni non sono se non grandi brigantaggi. Ma la giustizia di cui parla è quella vera, che nessuna città terrena potrà mai possedere pienamente; sicché la sentenza non delegittima l’autorità politica, ma ne ricorda il carattere terreno e non salvifico. E l’autorità non è perciò vana, perché in un mondo di uomini feriti una legge imperfetta può contenere il male.

Si prega, allora, tanto per la Chiesa quanto per lo Stato, non perché l’una debba risolversi nell’altro. Della prima il pellegrino ha bisogno per non smarrire ciò che trascende la storia; del secondo, perché gli uomini non si consegnino alla reciproca preda. È in questa separazione che Agostino impedisce alla politica di travestire da cristianesimo paure storiche, appartenenze tribali e volontà di potenza, restituendola al ruolo terreno e contingente che le spetta.



L'aula del Senato / Ansa