

## LA SOCIETÀ UMANA E LA COSTRUZIONE DEL REGNO DI DIO

LAURENT TOUZE

*Pontificia Università della Santa Croce, Roma*

PATH 14 (2015) 374-388

La ricezione di una delle proposte essenziali del Concilio Vaticano II, la chiamata universale alla santità, sembra richiedere nel contesto odierno una comprensione forte e simultanea della dimensione *personale* della spiritualità – con atteggiamenti come l’adorazione, la preghiera, la direzione spirituale, ad esempio – e della sua dimensione *collettiva* – con altre realtà della santità cristiana come la vita nella Chiesa o l’impegno sociale, ma anche la portata cosmica della santità, il fatto, ad esempio, che i cristiani modificano il cosmo, specialmente attraverso il loro lavoro santificato –. Le crisi nella Chiesa e l’urgenza della missione ricordano, senza dubbio, che bisogna collaborare alla ricostruzione dei legami di relazione personale tra ogni uomo e Cristo, specialmente attraverso l’eucaristia. Ma questa rinnovata consapevolezza della dimensione *personale* della fede e della spiritualità non significa abbandonare la sua dimensione *sociale e cosmica*, come se essa fosse stata un’illusione degli anni immediatamente pre- e post-conciliari, da rigettare “reazionariamente” secondo il classico movimento di bilanciere: l’eccesso del globale e collettivo verrebbe oggi sostituito dall’eccesso del pietismo individuale.

La riflessione sul regno di Dio, categoria centrale nella predicazione di Cristo, è uno degli strumenti possibili per cogliere l’urgenza e l’unione di queste due dimensioni della vita cristiana vissuta in pienezza. Dio stesso, con l’idea del regno, ci offre uno strumento per articolare le dimensioni

individuali e sociali o cosmiche della spiritualità. Come sottolinea papa Francesco in uno dei suoi documenti più personali,

la proposta del Vangelo non consiste solo in una relazione personale con Dio [...]. La proposta è il regno di Dio; si tratta di amare Dio che regna nel mondo. Nella misura in cui Egli riuscirà a regnare tra di noi, la vita sociale sarà uno spazio di fraternità, di giustizia, di pace, di dignità per tutti. Dunque, tanto l'annuncio quanto l'esperienza cristiana tendono a provocare conseguenze sociali.<sup>1</sup>

Il regno di Dio predicato dal Verbo incarnato è, infatti, da una parte interiore, nascosto, in tensione escatologica verso il futuro, e viene paragonato al seme seminato, al lievito dissimulato nella farina (Mt 13,24-33), «non è di quaggiù» (Gv 18,37); ma dall'altra, è anche sociale, tangibile, cosmico, già presente: «Il regno di Dio è in mezzo a voi» (Lc 17,21), e di fatto la Chiesa si comprende, alla luce della Scrittura, come presenza visibile del regno. Nella stessa linea biblica, il prefazio della solennità di Cristo Re descrive un regno interiore ma anche sociale, un «regno eterno e universale: regno di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace» (ripreso in *Gaudium et spes*, n. 39).

In questa cornice – l'articolazione della dimensione individuale del regno con la sua dimensione sociale e cosmica – il presente articolo vuole presentare alcuni aspetti della relazione tra la società umana e la costruzione del regno. Su questo punto è evidente una tentazione ciclica, quella di confondere la società umana e il regno di Dio; questa tentazione ha cronologicamente preso sembianze diverse ma spesso nazionalistiche, dove la potenza della propria stirpe, dello stato proprio, vengono assimilate alla sovranità divina con tale intensità che la collettività umana sembra sostituire il regno di Dio nella mente dei cittadini. Basterebbe ciò che costruiamo *noi* per garantire la felicità a tutti. Il frutto amaro della secolarizzazione del regno, considerato ad esempio nel comunismo o nel nazismo,<sup>2</sup> ci ricorda che, come scrisse ironicamente un poeta, «quando l'uomo cerca di immaginare il paradiso sulla terra, si realizza immediatamente un inferno

<sup>1</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), n. 180.

<sup>2</sup> Sul vincolo tra speculazione gioachimita sul regno, nazismo e comunismo, cf. E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, 183ss.; ID., *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano 1970, 41 e i commenti di V. SUBILIA, *Il regno di Dio: interpretazioni nel corso dei secoli*, Claudiana, Torino 1993, 48-49.

molto convincente».<sup>3</sup> Si deve dunque certamente evitare, come disse Eric Voegelin, «il tentativo patologico di tradurre un regno di perfezione trascendente in una realtà storica immanente»<sup>4</sup> o, come dichiarò trent'anni fa la Congregazione per la Dottrina della Fede, si deve fuggire dal «messianismo temporale, che è una delle espressioni più radicali della secolarizzazione del regno di Dio e del suo assorbimento nell'immanenza della storia umana».<sup>5</sup>

Ma così come si rifiuta la secolarizzazione, si dovrebbe pensare anche a come la società contribuisce veramente all'edificazione del regno. Vedremo qui come la società umana possa ostacolare il regno del male e collaborare all'edificazione del regno di Dio soffermandoci su tre osservazioni, che vanno dalla più negativa ai fini della collaborazione sociale umana a quella più positiva:

- 1) la società umana ritarda l'arrivo del regno del male, e vedremo il concetto paolino di *katéchon* nell'interpretazione politica che propose Carl Schmitt;
- 2) secondo un aspetto più positivo, anche se lo stato non è il regno, il regno si instaura pur sempre nella storia con la collaborazione politica degli uomini: rifletteremo su questo punto secondo il realismo agostiniano di Reinhold Niebuhr;
- 3) in maniera ancora più positiva per le società umane, Adam Mickiewicz ci aiuterà a riflettere sul fatto che l'instaurazione del regno in questo mondo passa anche attraverso il molteplice apporto delle diverse culture.

## 1. La società umana ritarda l'avvento del regno del male: il *katéchon* paolino secondo l'interpretazione di Carl Schmitt

### 1.1. *Il katéchon paolino, la storia dell'interpretazione e il suo stato attuale*

Il concetto paolino di *katéchon* illustra l'incidere dell'agire sociale sui tempi del regno. Il testo che lo propone è 2Tes 2,3-8, dove l'Apostolo risponde sulla supposta imminenza del giorno del Signore:

<sup>3</sup> P. CLAUDEL, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, Gallimard, Paris 1962, 24.

<sup>4</sup> E. VOEGELIN, *Politica gnostica*, in *Trascendenza e gnosticismo*, Astra, Roma 1979<sup>2</sup>, 173.

<sup>5</sup> SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Libertatis nuntius* su alcuni aspetti della «teologia della liberazione» (6 agosto 1984), X, 6.

Prima [...] dovrà avvenire l'apostasia e dovrà esser rivelato l'uomo iniquo, il figlio della perdizione, colui che si contrappone e s'innalza sopra ogni essere che viene detto Dio o è oggetto di culto, fino a sedere nel tempio di Dio, additando sé stesso come Dio. Non ricordate che, quando ancora ero tra voi, venivo dicendo queste cose? E ora sapete *ciò che impedisce* [*katéchon*, neutro] la sua manifestazione, che avverrà nella sua ora. Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo *chi finora lo trattiene* [*katéchon*, maschile]. Solo allora sarà rivelato l'empio e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà all'apparire della sua venuta.

Il testo non è affatto chiaro a una prima lettura, ma la «storia dei suoi effetti» aiuta a riflettere sul regno.

La genealogia dell'interpretazione di questo testo è complessa, come lo è il brano paolino stesso,<sup>6</sup> e l'attuale esegesi ne riprende le grandi intuizioni. Tra le diverse risposte sulla natura di questa forza che procrastina la manifestazione dell'anticristo, se ne citeranno alcune:

- 1) non si può dire niente di chiaro su di esso e il discorso sul *katéchon* sarebbe un artificio retorico privo di contenuto preciso;<sup>7</sup>
- 2) il *katéchon* sarebbe una forza soprannaturale angelica: secondo qualche esegeta, il *katéchon* sarebbe l'arcangelo Michele;<sup>8</sup>
- 3) il *katéchon* sarebbe lo stesso anticristo che impedisce il ritorno del Salvatore;<sup>9</sup>
- 4) solo Dio trattiene la venuta dell'anticristo e differisce la parusia, l'identificazione con una struttura umana non viene accettata;<sup>10</sup>
- 5) la menzione di una struttura umana nel punto precedente fa riferimento all'interpretazione, che possiamo definire tradizionale, che assimila

<sup>6</sup> Sulla storia dell'interpretazione, è ancora utile: B. RIGAUX, *Saint Paul: les Épîtres aux Thessaloniens*, Gabalda, Paris 1956, 259-280.

<sup>7</sup> Cf. L.J. LIETAERT PEERBOLTE, *The Katechon of 2Th 2,6-7*, in «Novum Testamentum» 39 (1997) 138-150, qui 149-150.

<sup>8</sup> Cf. C.R. NICHOLL, *Michael, the Restrainer Removed (2Th 2,6-7)*, in «Journal of Theological Studies» 51 (2000) 27-53, qui 33.

<sup>9</sup> Cf. J. COPPENS, *Les deux obstacles au retour glorieux du Sauveur*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 46 (1970) 383-389.

<sup>10</sup> Cf. W. TRILLING, *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, Benziger, Zürich 1980, 95-102.

il *katéchon* all'impero romano. Anche oggi alcuni esegeti identificano l'impero romano e l'imperatore con il *katéchon* descritto da Paolo;<sup>11</sup>

- 6) l'impero è il *katéchon*, ma non protegge la comunità e rappresenta piuttosto una minaccia, in quanto ritarda la venuta gloriosa di Cristo.<sup>12</sup> È su questa linea della relazione tra impero e *katéchon* che alluderemo specialmente al pensiero di Carl Schmitt.

### 1.2. *Il katéchon, concetto centrale per Carl Schmitt: l'ordine sociale umano come contropotere della dominazione demoniaca*

Carl Schmitt ha organizzato l'essenza della sua riflessione politica attorno al *katéchon*, secondo la linea esegetica che lo riconosce nelle strutture pubbliche. «L'idea del *katéchon* [...] è l'autentica *idée directrice* dello Schmitt politico».<sup>13</sup> Il 19 dicembre 1947 scriveva: «Per me il *katéchon* rappresenta l'unica possibilità di capire la storia da cristiano e di trovarvi un senso».<sup>14</sup> Il *katéchon*, secondo il nostro autore, è l'autorità sociale il cui ordine legale impedisce il dominio del diavolo, «il potere che impedisce all'apocalittica fine dei tempi di accadere adesso»,<sup>15</sup> «una forza che ritarda la fine e contiene il male».<sup>16</sup> Essa si realizza nelle autorità temporali che mantengono l'ordine legale e impediscono il dominio dell'anticristo,<sup>17</sup> è quella «forza storica, che è in grado di *trattenere* la manifestazione dell'anticristo e la fine del presente eone».<sup>18</sup> La versione “umile”, minimalista, di questa idea sa-

<sup>11</sup> Cf. F.F. BRUCE, *1 and 2 Thessalonians*, Word Books, Waco 1982, 171-172.

<sup>12</sup> Cf. P. METZGER, *Katechon, II Th 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 2005; ID., *Il Katéchon. Una fondazione esegetica*, in *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Morcelliana, Brescia 2009, 25-39.

<sup>13</sup> EPITEMEO, *Finis Europae. Una catastrofe teologico politica*, Bibliopolis, Napoli 2007, 60. È specialmente vero in C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum Europaeum*, Greven, Köln 1950.

<sup>14</sup> C. SCHMITT, *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, hrsg. von E. FREIHERR VON MEDEM, Duncker & Humblot, Berlin 1991, 63.

<sup>15</sup> C. SCHMITT, *Beschleuniger wider Willen, oder: Problematik der westlichen Hemisphäre* (1942), in G. MASCHKE (ed.), *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin 1995, 431-436, qui 436.

<sup>16</sup> C. SCHMITT, *Drei Stufen historischer Sinngebung*, in «Universitas» 5 (1950) 927-931, qui 929-930.

<sup>17</sup> EPITEMEO, *Finis Europae*, 60.

<sup>18</sup> C. SCHMITT, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus Publicum Europaeum»*, Adelphi, Milano 1991, 29, cit. in M. NICOLETTI, *Tra filosofia della storia e relazioni*

rebbe che lo stato, pur non instaurando il regno di Dio, ritarda comunque la confusione distruttrice del regno satanico.

Il *katéchon*, facendo rispettare l'ordine etico attraverso il potere della legge, interrompe il flusso del declino, di quel disordine che monopolizza il potere nelle mani dei potenti, la demonizzazione del mondo di quaggiù. Il dominio dell'anticristo è rappresentato da alcuni autori cristiani antichi come la prima unificazione di tutta la terra sotto un'unica potenza mondana. Così il vescovo spagnolo Gregorio di Elvira (IV sec.): «Ipse solus [l'anticristo] toto orbe monarchiam habiturus est».<sup>19</sup> Anche secondo Schmitt, un regno universale non potrebbe che essere retto dall'anomia e, al contrario, la benefica instaurazione di una legge è sempre accompagnata dalla divisione della terra.

Dato che la politica è sempre relativa allo spazio, la fine della partizione dello spazio, provocata dalla unificazione mondiale, sarebbe anche la fine della politica, la fine della storia, la fine del tempo.<sup>20</sup>

Una monarchia universale demoniaca sarebbe la fine della politica, del diritto e dell'ordine, perché sarebbe la fine dei limiti, della partizione degli spazi e dei poteri: sarebbe l'*anomia* – l'assenza di legge, di giustizia – di un immenso corpo politico amorfo. Non ci sarebbero più guerre esterne, ma «al posto di quelle, entrerebbero delle azioni di polizia, le quali potrebbero senz'altro assumere l'aspetto delle distruzioni degli insetti nocivi».<sup>21</sup> Lo stato e la nazione sono invece per Schmitt lo strumento idoneo per «un minimo di organizzazione efficiente e disciplina interna»<sup>22</sup> nella società contro gli universalismi, siano essi frutto di aspirazioni imperiali o dei sogni kantiani di una repubblica universale della virtù.

*internazionali. Il concetto di «Katéchon» in Carl Schmitt, in Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo, 233-258, qui 241. Di questo articolo riprendo alcune traduzioni di Schmitt in italiano.*

<sup>19</sup> P. BATIFFOL - A. WILMART (edd.), *Tractatus (Ps.) Origenis de libris SS. Scripturarum*, Alphonse Picard et Fils, Paris 1900, 195, 13, cit. in E. PETERSON, *Der Monotheismus als Politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie im Imperium Romanum*, Jakob Hegner, Leipzig 1935, 70.

<sup>20</sup> M. NICOLETTI, *Introduzione*, in *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo*, 5-21, qui 17.

<sup>21</sup> J. PIEPER, *Sulla fine del tempo: meditazione filosofica sulla storia*, Morcelliana, Brescia 1959, 112, cit. in NICOLETTI, *Introduzione*.

<sup>22</sup> C. SCHMITT, *Il concetto d'Impero nel diritto internazionale. Ordinamento dei grandi spazi con esclusione delle potenze estranee*, Settimo Sigillo, Roma 1996, 80.

Schmitt scriveva: «Credo che in ogni secolo ci sia un portatore concreto di questa forza e che bisogna trovarlo»;<sup>23</sup> «Per ogni epoca degli ultimi 1948 anni si deve poter individuare un *katéchon*; il posto non è mai stato vacante, altrimenti non esisteremmo più».<sup>24</sup> Il *katéchon* non è una struttura permanente, ma cambia secondo le circostanze storiche ed è compito degli uomini capire in ogni epoca qual è il potere che impedisce il regno del demonio e che va sostenuto. Ecco, tra i molti proposti da Schmitt, due esempi:

- 1) per l'antichità, Schmitt ricorda Tertulliano che identificava il *katéchon* paolino con l'impero romano:<sup>25</sup> proprio per questo i cristiani dovevano auspicare una lunga durata dello stato imperiale;
- 2) per l'età contemporanea della guerra fredda, Schmitt riteneva che i paesi del terzo mondo fossero il *katéchon* che impediva l'anomia portata dal mondo industriale e dal duopolio Stati Uniti-Unione Sovietica.

La cosa più importante è dunque il dominio della legge come strumento di giustizia, contro l'assenza di etica dei dominatori.<sup>26</sup> Schmitt vede comunque un'essenziale differenza *katéchonica* tra gli imperi cristiani medievali e gli stati contemporanei: l'imperatore cristiano che si concepisce come *katéchon* rinvia sempre al regno che viene e gli vuole dare spazio nel mondo, mentre lo stato moderno secolarizzato intende neutralizzare l'irruzione dell'escatologia divina nella storia.<sup>27</sup>

Nella teoria di Schmitt risiede certamente un pericolo di canonizzazione del potere. La sua fiducia nella legge e nell'ordine si potrebbe trasformare in un'apologia del potere costituito. Così Erik Peterson non esitò nel 1934 a paragonare Schmitt a Eusebio di Cesarea, il vescovo dell'*entourage* dell'imperatore Costantino, definendo Schmitt come il teologo della corte di Hitler. Schmitt, che ebbe un tempo simpatie per il nazismo (fu processato a Norimberga e incarcerato), effettivamente loda Eusebio, «panegirista di Costantino e glorificatore dell'impero»<sup>28</sup> e cercò di difendersi, rivalutan-

<sup>23</sup> SCHMITT, *Glossarium*, 80.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>25</sup> TERTULLIANO, *Apologeticus*, XXXII, 1-3. Cf. SCHMITT, *Beschleuniger wider Willen*, 436.

<sup>26</sup> Cf. C. SCHMITT, *El orden del mundo después de la Segunda Guerra Mundial*, in «Revista de Estudios Políticos» 122 (1962) 19-38 (tr. it. *L'unità del mondo e altri saggi*, ed. A. CAMPI, Antonio Pellicani Editore, Roma 1994, 321-343).

<sup>27</sup> Cf. NICOLETTI, *Tra filosofia della storia e relazioni internazionali*, 255-256.

<sup>28</sup> C. SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1996, 81, 63.

do la teologia politica costantiniana per aver esaltato il tentativo imperiale di superare la guerra civile, stabilendo un regno di pace.<sup>29</sup>

Ciò che però resta interessante nel tentativo di Schmitt è la considerazione positiva della struttura politica come strumento potenziale di resistenza al demonio: ogni generazione, ogni cittadino, dovrebbe cercare i modelli di *katéchon* che pensa siano oggi e adesso utili per ritardare il dominio di satana. Si parla qui dunque di un atteggiamento spirituale e politico: il cristiano formato alla scuola della rivelazione – docile alla Parola – con, nel caso che ci interessa qui, una certa formazione in dottrina sociale, se è anche docile allo Spirito, mosso – perché prega abitualmente – come per istinto a cogliere ciò che Dio suggerisce, saprà meglio interpretare i segni dei tempi, riconoscere dove risiede il male nella società e quali strutture sociali lo possono ingabbiare.

## 2. Il realismo agostiniano di Reinhold Niebuhr:

**lo stato non è il regno, ma il regno si instaura pur sempre nella storia anche con la collaborazione politica degli uomini**

In una delle sue riflessioni non citate precedentemente, Carl Schmitt identifica gli Stati Uniti come un possibile *katéchon*.<sup>30</sup> Questa posizione si può ricollegare all'idea, spesso presente nella storia del protestantesimo americano, secondo la quale gli Stati Uniti sarebbero la nuova terra promessa dove il regno di Dio si edifica.<sup>31</sup> Esamineremo l'ideologia americana del regno con l'aiuto del teologo luterano statunitense Reinhold Niebuhr che la criticò genialmente, facendo leva sul pensiero di sant'Agostino. Ci aiuterà a capire che se lo stato non è il regno, esso si instaura anche nella storia con la collaborazione politica degli uomini.

L'America protestante, sin dalla sua nascita, vide se stessa come la terra promessa del regno. Già i primi puritani arrivati dall'Inghilterra ritenevano che la mano divina li avesse condotti sul «luogo dove il Signore creerà un nuovo cielo e una nuova terra», dove i nuovi coloni «serviranno il Re

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, 63-64.

<sup>30</sup> Cf. SCHMITT, *Beschleuniger wider Willen*, 436.

<sup>31</sup> Cf. G. GREENBERG, *The Holy Land in American Religious Thought, 1620-1948. The Symbiosis of American Religious Approaches to Scripture's Sacred Territory*, University Press of America - The Hebrew University, Lanham - Jerusalem 1994.

dei re».<sup>32</sup> Nell'opera di Jonathan Edwards, iniziatore del *Great Awakening* protestante degli anni 1740-1744 sul territorio che oggi sono gli Stati Uniti, si trova l'espressione più eclatante di questo millenarismo americano. Secondo Edwards, il "nuovo mondo" è stato scoperto probabilmente perché potesse iniziare il più glorioso stato della comunità cristiana, «perché Dio vi faccia cominciare un nuovo mondo spirituale, creando i nuovi cieli e la nuova terra».<sup>33</sup> Il "vecchio mondo" ha ucciso Cristo, il "nuovo" sarà lo scenario della vittoria di Dio, secondo le idee della Riforma protestante, interpretata come il primo gesto divino verso il rinnovamento dell'umanità. Questa concezione di Edward ebbe un ruolo centrale nella visione della storia proposta dagli ambienti protestanti americani.<sup>34</sup> Il nipote di Edwards, Timothy Dwight, teologo e poeta, presidente dell'Università di Yale, scrive dell'America inglese come di una seconda Roma, «il paese della luce e della gioia», dove «il regno celeste scenderà», un nuovo Eden, il quinto regno annunciato da Daniele (Dn 2,31-36), un regno di «pace, giustizia e libertà».<sup>35</sup> Come si chiede Jean Delumeau, «il richiamo di questa ideologia millenaristica non permette forse di capire meglio la fierezza, gli ideali e la pratica politica degli Stati Uniti d'oggi?».<sup>36</sup>

È proprio questa confusione tra stato e regno di Dio, teorizzata dal protestantesimo americano come confusione tra Stati Uniti e regno, che Niebuhr rifiuta. Egli riconosce giustamente tutto ciò che c'è di speranzoso, positivo, giovanile – di cristiano dunque – in questa ideologia americana. E commenta finemente:

Ogni nazione o cultura, in un momento o l'altro, esprime pretese messianiche. [...] A volte questo messianismo è l'ultimo sussulto di vita in un mondo in decomposizione. [...] Una civiltà giovane e creativa come quella

<sup>32</sup> E. JOHNSON, *The Wonderworking Providence of Sion's Savior in New England* (1654), in P.G. MILLER - T.H. JOHNSON (edd.), *The Puritans: A Sourcebook of Their Writings*, Dover Publications, Mineola 2001, 144-145.

<sup>33</sup> J. EDWARDS, *The Great Awakening*, in ID., *The Works of Jonathan Edwards*, ed. C.G. GOEN, vol. IV, Yale University Press, New Haven 1972, 353-357, cit. in J. DELUMEAU, *Alla ricerca del paradiso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 172-173.

<sup>34</sup> Cf. A. ZAKAI, *Jonathan Edwards's Philosophy of History: The Reenchantment of the World in the Age of Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton 2009, 24.

<sup>35</sup> Cit. in DELUMEAU, *Alla ricerca del paradiso*, 174-175.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 175.

americana ha sintetizzato la visione cristiana del regno di Dio con il *sogno americano*.<sup>37</sup>

Ma soprattutto, al di là di queste giuste e positive osservazioni, Niebhuhr critica la confusione tra Stati Uniti e regno. Come scrisse il servo di Dio Luigi Giussani nei suoi studi sulla teologia riformata americana e specialmente su questo autore,

in Niebuhr gli accenti principali del discorso teologico protestante americano emergono in una nuovissima ed equilibrata sintesi. [...] Significativamente egli è il demitizzatore di quell'idea di una America come luogo manifestativo del regno di Dio, che in varia flessione e varie tonalità aveva suggestionato lo spirito di tutta la storia americana.<sup>38</sup>

Niebuhr vede il rifiuto della divinizzazione del potere come una benefica conseguenza della non confusione stato/regno. Riesce a proporre ciò che don Giussani chiama una *demitizzazione* sottolineando un aspetto del pensiero agostiniano che non conduce all'approvazione incondizionata del potere. Grazie al suo approfondimento del realismo agostiniano, e specialmente del *De civitate Dei*, Niebhuhr supera certa tentazione autoritaria della Riforma, che concepisce lo stato come l'unico freno al disordine indotto da una natura umana corrotta dal peccato.<sup>39</sup> In tal senso, Niebuhr oltrepassa una visione negativa dove l'impossibilità di un regno di quaggiù, in mezzo agli uomini corrotti, cede il passo all'autoritarismo di uno stato forse poliziesco; ma non cade nemmeno nell'ingenuità di una credenza acritica nell'avvento della signoria divina sulla terra, come propone l'ideologia americana del regno. Sant'Agostino gli permette di evitare questi due scogli.

Niebhuhr parte dalle posizioni di Lutero e Hobbes, diverse ma accomunate da una considerazione pessimista della natura umana e dalla volontà di evitare che la società resti in preda al conflitto perenne: questi autori riformati criticati da Niebuhr spingono, nel nome del realismo del peccato,

<sup>37</sup> R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man*, vol. II, Charles Scribner's Sons», New York 1943, 306.

<sup>38</sup> L. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1969, 141. Cf. ID., *Aspetti della concezione della storia in Reinhold Niebuhr*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 60 (1968) 167-190.

<sup>39</sup> Cf. F. FISCHER, *Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jahrhundert*, in ID., *Der Erste Weltkrieg und das deutsche Geschichtsbild: Beiträge zur Bewältigung eines historischen Tabus*, Droste, Düsseldorf 1977, 47-88.

verso un modello autoritario di stato, unica barriera al disordine sociale causato dal male. Ma se queste proposte si vantano del loro realismo, esso è soltanto parziale, perché sembrano dimenticare che queste strutture di potere forte rischiano di diventare distruttrici, quanto o più della temuta anarchia. Niebuhr scrive così:

il realismo pessimistico ha infatti spinto sia Hobbes che Lutero a un'inqualificabile approvazione dello stato di potere: ma questo soltanto perché essi non sono stati abbastanza realisti. Essi hanno visto il pericolo dell'anarchia, ma hanno sbagliato nel percepire il pericolo della tirannia nell'egoismo dei governanti. Perciò essi hanno nascosto la conseguente necessità di porre dei controlli alla volontà dei governanti.<sup>40</sup>

Ciò vuol dire che il realismo di Niebuhr lo porta a confidare nel tentativo democratico, nell'equilibrio dei poteri che deve essere assicurato proprio a causa delle fragilità umane, e a rifiutare la tirannia, in una visione non centrata sul peccato come quella di Lutero, che può sfociare sull'autoritarismo. Niebuhr afferma di avere appreso una tale visione critica dello stato da sant'Agostino. Lo definisce come

il primo grande realista nella storia occidentale. Egli ha meritato questo riconoscimento perché l'immagine della realtà sociale, nella sua *Civitas Dei*, offre un'adeguata considerazione delle forze sociali, delle tensioni e competizioni che sappiamo essere quasi universali a ogni livello di comunità.<sup>41</sup>

Se dunque lo stato non può essere confuso con il regno, il realismo circa la signoria divina spinge a riconoscere che il regno è nella storia ma non soltanto in essa, e che richiede la collaborazione della libertà umana. Il realismo agostiniano, memore della presenza del peccato nell'uomo ma anche fortemente aperto alla possibilità umana di cooperare con Dio nella realizzazione storica dei suoi disegni salvifici, dà spesso agli scritti di Niebuhr una colorazione «cattolica». Rifiuta l'identificazione tra la sua patria e il regno, ma non nega che la storia dell'umanità sia anche quella dell'instaurazione del regno, un'instaurazione lenta, non trionfale e mai definitiva quaggiù. Niebuhr afferma che «nella tradizione biblica, il regno

<sup>40</sup> R. NIEBUHR, *Il realismo politico di Agostino*, in G. DESSI, *Niebuhr. Antropologia cristiana e democrazia*, Studium, Roma 1993, 85.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 79.

di Dio è una possibilità ideale che non è irrilevante per la storia, ma rimane tuttavia sempre al di là delle realtà della storia». <sup>42</sup>

Per Niebuhr, confidare ingenuamente nella promessa del regno, credere che la nostra struttura politica sia acriticamente strumento di Dio, senza guardare la realtà del peccato e del limite, degenera facilmente in un moralismo irresponsabile. Questa teologia, che Niebuhr osserva in alcuni protestanti americani (esiste anche in alcuni cattolici e in non statunitensi), fa correre il «pericolo di offrire una corona senza croce, un trionfo senza battaglia, [...] una fuga troppo semplice e prematura dalle prove e dalle perplessità, dai compiti e dalle scelte tragiche, che sono la condizione della nostra comune umanità». <sup>43</sup>

Niebuhr ci ricorda che la questione sul «quando» del regno e sulla collaborazione umana alla signoria divina deve tener conto del peccato e della complessità, a volte caotica e drammatica, che esso introduce nella storia anche politica, e che solo Dio alla fine sa integrare nei suoi piani provvidenziali. Ciò che siamo storicamente non è il regno di Dio *tout court*, non ci possiamo arroccare nella contemplazione vanitosa delle supposte perfezioni della nostra comunità politica, siamo chiamati a uscire, a cambiare, e specialmente a fuggire dalle strutture di peccato.

### **3. Adam Mickiewicz: tutte le nazioni, tutte le culture possono collaborare al regno di Dio servendo al rinnovamento della Chiesa**

Un'interpretazione non citata prima è quella di Oscar Cullmann secondo il quale la natura del *katéchon* è l'apostolato. <sup>44</sup> È la predicazione del Vangelo che impedisce la dominazione dell'anticristo, l'inclusione di nuovi credenti nella Chiesa appartiene alla logica del *katéchon*.

<sup>42</sup> R. NIEBUHR, *The Return of Primitive Religion*, in «Christendom» 3 (1938) 1-8, qui 6.

<sup>43</sup> R. NIEBUHR, *We Are Men and Not God*, in «The Christian Century» 65 (1948) 1138-1140, qui 1140.

<sup>44</sup> Cf. O. CULLMANN, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul. Étude sur le katéchon de 2Th 2,6-7*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» 16 (1936) 210-245. Per Cullmann, la predicazione evangelica è l'unica novità che aggiunge il Nuovo Testamento agli schemi ebraici sull'assenza di pentimento d'Israele che ritarda il Messia. Cullmann non vede che l'annuncio evangelico non è soltanto predicazione, ma anche incorporazione al mistero di Cristo. L'unico atto umano accettabile per il Padre e che cambia la storia è il mistero pasquale, ogni giorno riproposto nella messa.

Il poeta polacco Adam Mickiewicz segue la stessa direzione. Secondo lui, in una visione chiaramente cattolica, universale, tutte le nazioni possono collaborare all'instaurazione del regno, tutte le culture possono procrastinare la legge del male e accelerare i tempi del bene, non solamente un singolo impero o un gruppo di paesi come in Schmitt o nell'ideologia americana del regno. Questi ultimi due casi, inoltre, ritenevano che le *strutture politiche* contribuissero all'estensione della sovranità divina, mentre Mickiewicz adotta un punto di vista *culturale*. Allo stesso tempo, Mickiewicz è più positivo di Schmitt: non si tratta solamente di impedire il regno di satana, ma anche di contribuire al regno di Dio servendo al rinnovamento della Chiesa. Egli è foriero di un pensiero culturalmente meno contingente di quello di Niebuhr, centrato sull'analisi del ruolo degli Stati Uniti. Proprio per questa sua visione più ampia, consideriamo Mickiewicz dopo Schmitt e Niebuhr, benché anteriore cronologicamente.

Mickiewicz subì l'influsso del lituano Andrzej Towiański, secondo la cui complessa dottrina, da ciò che si può capire, il mondo è in attesa di un nuovo capo dopo Cristo, chiamato a cambiare il mondo per mezzo dell'amore. Questo capo dovrebbe sorgere da una nazione martire, redentrice nella sua imitazione del Crocifisso. Mickiewicz riprende una parte di queste intuizioni nelle sue lezioni alla cattedra di letteratura slava del Collège de France, creata per lui nel 1840.<sup>45</sup> Ne conserva l'idea del popolo che permette la salvezza del mondo, sempre in Cristo. Tra i vari popoli del mondo, gli slavi sarebbero quelli più aperti alla rivelazione

perché hanno conservato nella sua primitiva purezza *il sentimento originario della divinità*, oscurato nella maggior parte degli altri dal pullulare di queste *false rivelazioni* che sono le *mitologie*, portatrici del panteismo. E proprio perché essa riconosce pienamente la rivelazione universale e normativa di Gesù Cristo, la nazione polacca è *più vicina alla verità di ogni altro popolo slavo*.<sup>46</sup>

Sembra che si ritorni al nazionalismo religioso visto con i puritani americani, ma non è così.

<sup>45</sup> Cf. H. DE LUBAC, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. II. Da Saint-Simon ai nostri giorni*, Jaca Book, Milano 1984, 261-315, da dove prendo le traduzioni di Mickiewicz.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 294, che cita A. MICKIEWICZ, *Les Slaves. Histoire et littérature des nations polonaise, bohème, serbe et russe*, 5 voll., Comptoir des Imprimeurs-Unis, Paris 1849.

In una delle sue lezioni del 1844, riassume *La vision de la nuit de Noël*, poesia di Zygmunt Krasiński, uno dei tre *Bardi* del romanticismo polacco, con lo stesso Mickiewicz e con Juliusz Słowacki (autore del famoso inno sul venturo Papa slavo). A Roma, durante la notte di Natale, un Papa anziano celebra l'ultima messa della storia. Appare un giovane vestito di porpora. È san Giovanni. Annuncia il compimento dei tempi, fa risorgere san Pietro che accetta l'ordine nuovo e muore una seconda volta: la cupola della basilica si apre e Giovanni chiede ai pellegrini polacchi se vogliono abbandonare la basilica come hanno fatto gli altri e vivere con Cristo tornato sulla terra per l'eternità o seppellirsi col Papa, che resta per morire. I polacchi rispondono: «È amaro morire soli, e chi dunque morrà con lui se non noi?». Levando le loro spade, cercano per proteggere il Papa di trattenere le volte che crollano, ma sono schiacciati l'uno dopo l'altro.<sup>47</sup> Mickiewicz riprende la parabola, ma la rovescia:

Questa legione di pellegrini non rappresenta solo le legioni polacche, [...] rappresenta anche l'innumerabile legione degli uomini che cercano la Chiesa del futuro. Tutti si dirigono verso Roma, tutti devono passare per Roma. [...] Ma non periranno fra le sue rovine, fermeranno la cupola con le loro armi. Non saranno le armi materiali che la salveranno, ma gli spiriti delle nazioni.<sup>48</sup>

Così Mickiewicz «non accetta la divisione simbolica tra Pietro e Giovanni, già presente in Gioacchino da Fiore. [...] Nel futuro da lui contemplato, Giovanni non succede a Pietro, ma sopraggiunge per aiutarlo a rinnovarsi. Lo Spirito non abbandona Roma: anzi, vi accorre, sotto la forma dello "spirito delle nazioni" fedeli».<sup>49</sup> Il regno si diffonde, l'impero di satana si riduce, quando la Chiesa si rinnova aprendosi a nuove culture, veramente trasfigurate dal Vangelo, specialmente nell'amore per Roma, sede della fedeltà a Cristo e alla sua Parola, nell'amore per la Chiesa nella sua dimensione universale. In questo senso, la Chiesa sempre più cattolica è il *katéchon*.<sup>50</sup> Come scrisse il beato Paolo VI:

<sup>47</sup> Cf. il testo tradotto in LUBAC, *La posterità spirituale*, 515-520.

<sup>48</sup> MICKIEWICZ, *Les Slaves*, t. 2, 62-63.

<sup>49</sup> LUBAC, *La posterità spirituale*, 305.

<sup>50</sup> San Tommaso s'iscrive nella tradizione che identifica la Chiesa cattolica come *katéchon* in quanto continuazione spirituale dell'impero romano. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Super II Thes.*, cap. 2, l. 1.

Il Vangelo, e quindi l'evangelizzazione, non si identificano certo con la cultura, e sono indipendenti rispetto a tutte le culture. Tuttavia il regno, che il Vangelo annuncia, è vissuto da uomini profondamente legati a una cultura, e la costruzione del regno non può non avvalersi degli elementi della cultura e delle culture umane.<sup>51</sup>

Come lo era l'identificazione del *katéchon*, l'arginamento del male o la promozione del bene nella società, anche l'inculturazione è dunque una sfida spirituale. Il regno si realizza laddove ci sono santi, uomini e donne come Cristo, divenuto in tutto simile a noi ad eccezione del peccato: loro assumono tutti gli autentici valori umani purificandoli dal peccato e restituendoli al loro pieno significato.<sup>52</sup>

### Abstract

*Riflettere sul regno di Dio aiuta a non separare le dimensioni individuali e sociali della spiritualità cristiana. In questa cornice, l'articolo vuole presentare tre degli aspetti della relazione tra la società umana e la costruzione del regno: 1) la società umana ritarda il regno del male, e lo si può pensare col concetto paolino di «katéchon» nell'interpretazione politica che propose Carl Schmitt; 2) più positivamente, anche se lo stato non è il regno, il regno s'istaura pure nella storia con la collaborazione anche politica degli uomini, come lo studia il realismo agostiniano di Reinhold Niebuhr; 3) ancora più positivamente per le società umane, Adam Mickiewicz aiuta a considerare che l'instaurazione del regno in questo mondo passa anche attraverso il molteplice apporto delle diverse culture.*

<sup>51</sup> PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), n. 20.

<sup>52</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Ecclesia in Africa* (14 settembre 1995), n. 61; EG 116.