

## (18) Quale stato per i primi cristiani

**1 Nell'Epistola ai Romani San Paolo accosta la giustizia alla carità senza vedere fra le due alcuna contraddizione intrinseca**

**2 Se il regno del cristiano non è di questo mondo, allora il fine dell'ordine civile non potrà mai esaurirsi nella semplice vita terrena**

**3 L'atteggiamento di ostilità radicale verso la «civitas» deriva da una certa letteratura apocalittica e dalla sua ansia di palingenesi**

**4 Una posizione di sommo equilibrio, fondamento della grandiosa concezione politica cristiana, sarà formulata da Agostino**

Ben più che parlare di cristianesimo, verrebbe voglia di parlare di "cristianesimi" – al plurale! –, tante sono le tendenze che si rilevano nella lunga storia seguita alla vicenda terrena di Cristo, se non si sapesse che è possibile leggere questa molteplicità come la composizione di aspetti di una dottrina che si mostra unitaria, al di là dunque di quanto appare.

Certo è che il problema di cui qui ci occupiamo – la concezione del diritto e della politica, che si esprime nella gestione della città terrena – è inserito in un'epoca nella quale, da un lato, si pone l'esempio del diritto romano con il suo pragmatismo e la sua "terrenità" (nonostante i dèi che, per la verità, sembrano notai), e, dall'altro, si colloca la concezione teo-politica dell'ebraismo.

Eccoci però subito al cospetto delle difficoltà che dovremo affrontare: a cominciare dal confronto tra una professione di pacifismo spinta sino al «non resistere malo» [«non opporsi al malvagio»], al «qui acceperint gladium, gladio peribunt» [«quelli che mettono mano alla spada periranno di spada»] (Matteo 5, 39; 26, 52) e al «non veni pacem mittere sed gladium» [«non sono venuto a portare pace, ma una spada»], (Matteo 10, 34) e, su un altro versante, l'esortazione al discepolo nell'ultima cena «vendat tunicam suam et emat gladium» [«chi non ha spada, venda il mantello e ne compri una»] (Luca 22, 36). Analogamente è possibile osservare un'ulteriore, duplice lettura: l'aspirazione al trascendente, fino a dare persino l'impressione dell'insofferenza per la vita di quaggiù («Noster enim municipatus in coelis est» [«La nostra patria invece è nei cieli»] (lettera ai Filippesi 3, 20), o un approccio del tutto nuovo nei confronti dell'esercizio di ogni autorità, quasi un rifiuto, come traspare nella risposta ai figli di Zebedeo («I capi delle nazioni dominano su di esse... Non così dovrà essere tra voi; ma colui che vorrà diventare grande tra voi, si farà vostro servo»; Matteo 20, 25-27).

**Accanto a questa, invece, ecco le esortazioni alla disciplina della vita civile, come il dovere di pagare il tributo al Tempio e a Cesare, o di adempiere con scrupolo i doveri del proprio stato, quali che siano.**

Così nella lettera di san Paolo alla comunità cristiana di Colossi prorompe il grido esultante per la libertà conquistata, fianco a fianco con le parole che ribadiscono il dovere dell'obbedienza: per le mogli, i figli, gli schiavi, i sudditi, per tutti (lettera ai Colossesi 3, 18-25). E ancora, c'è il contrasto tra la descrizione della repubblica cristiana («...cercate le cose di lassù...»); lettera ai Colossesi 3, 1) e quello che suona come l'invito per chi è servo a restare nella propria condizione («Sei stato chiamato da schiavo? ...ciascuno rimanga davanti a Dio in quella condizione in cui era quando è stato chiamato»; prima lettera ai Corinzi 7, 21-24).

### VITA TERRENA E CRISTIANESIMO.

Date queste premesse, non devono destare meraviglia le accuse più disparate rivolte ai cristiani nell'antichità, sicché mentre Cornelio Tacito rimproverava loro di nutrire «odium humani generis» [«odio per il genere umano»] (*Annali* XV, 44), il filosofo Celso li accusava di essere un

«philosómaton génos», cioè di farsi «troppo amanti delle cose corporali» (Origene, *Contro Celso* VII, 35, 39). Né i giudizi sono divenuti più propizi con l'andare del tempo. Per Jean-Jacques Rousseau il cristianesimo era «una religione del tutto spirituale, occupata unicamente in cose del cielo» (*Contrat social* IV, 8), mentre per Ernest Renan Gesù – a suo giudizio, tutto preso dal proprio regno ideale e dal disprezzo per la terra, convinto che non valesse la pena di occuparsi del mondo contingente – «fondava così la dottrina del disprezzo trascendentale» per tutto quanto era terreno e di conseguenza per la vita politica (*Vie de Jésus*, Paris 1881). Dal canto suo Jacques Bossuet scriveva addirittura di una «politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte» [una «politica derivata dalle parole della Sacra Scrittura»] (in *Oeuvres Complètes*, ed. Lachat, Paris 1864). Wolfgang Goethe invece ha creduto di vedere nel cristianesimo una «rivoluzione politica fallita» divenuta rivoluzione morale, scorgendo in Cristo un «Amleto peggiore», perché colpevole di aver lasciato errare gli uomini da lui chiamati, e arrivando persino a maledire lo «sciagurato legno della Croce» come la cosa più ripugnante apparsa sotto il sole, una cosa che nessun uomo ragionevole si sarebbe mai dovuto affaticare a scovare e innalzare (*lettera a Carl Zelter* del 9 giugno 1831, e *Faust* v. 5671). Denis Fustel de Coulanges, viceversa, vedeva nel cristianesimo «la fonte da cui è potuta venire la libertà dell'individuo» (*La cité antique*, Paris 1864).

Questi fugaci accenni, che potrebbero farsi numerosissimi, servono a mostrare quanto risulti difficile circoscrivere in modo preciso l'essenza del cristianesimo. In questa sede ci limiteremo a indicare le principali modificazioni introdotte dalla religione cristiana nella concezione del diritto e della politica.

#### POLITICA E CRISTIANESIMO.

Con il cristianesimo il diritto diventa soprattutto individuale grazie alla valorizzazione della persona, che nella concezione greca e romana era considerata semplicemente come un cittadino e dunque solo una parte sia pure integrante della comunità.

Giunti a questo punto, possiamo tentare una schematizzazione di quelli che considero gli apporti principali del cristianesimo.

1. Posto che un Dio personale e unico governa il mondo come Provvidenza, anche il diritto – come ogni altra realtà terrena – dev'essere considerato come meritato da Dio, e quindi concepito quale suo comando: come dice Agostino, «quod Deus vult ipsa iustitia est» [«Ciò che Dio vuole è per ciò stesso giustizia»]. Si torna così a quella fusione di teologia e diritto contro la quale aveva discusso Socrate nell'*Eutrifone*, un confronto che tornerà nel Rinascimento per fondare il diritto sulla natura umana, dunque in modo indipendente da Dio.

2. Dal principio che il regno del cristiano «non è di questo mondo», e che quindi egli vive quaggiù preparandosi per la «*conversatio coelestis*», deriva anche che il fine dello Stato non può esaurirsi nella vita terrena. Di conseguenza lo Stato non ha più un fine autonomo, come sostenevano gli scrittori pagani, bensì eteronomo. Perde il proprio carattere di organo supremo in quanto al di sopra c'è la legge divina, di cui è garante la Chiesa. È a essa che ormai spettano i veri compiti educativi (etici), mentre allo Stato spettano quelli esteriori della pace e della sicurezza. In Agostino si rileva già, benché in nuce, la dottrina moderna dello Stato "gendarme". Da ciò deriva anche una diversa concezione della giustizia. Il precetto nel quale si condensa la dottrina cristiana è infatti quello dell'Amore: amore di Dio e del prossimo, con un Dio dal quale «dipende tutta la Legge e i Profeti» (Matteo 22, 37-40).

**È l'amore come segno di riconoscimento e di distinzione precipua dei cristiani su cui insiste Giovanni, la «charitas» di Paolo senza la quale tutti gli altri doni sarebbero inutili (prima lettera ai Corinzi 13, 1 sgg.).**

Paolo parla della giustizia accanto alla carità senza vedervi alcuna contraddizione (lettera ai Romani 3, 21 sgg.). Agostino dice : «Caritas incohata iustitia est, caritas provecata provecata iustitia est, caritas magna, magna iustitia est; caritas perfecta, perfecta iustitia est» [«la carità (l'amore) abbozzata è fondamento della giustizia; la carità portata innanzi è giustizia perseguita, l'amore grande è grande giustizia; l'amore perfetto è giustizia perfetta»] («La natura e la grazia» 84). Dunque

il punto di vista è spostato assai più sull'elemento soggettivo – l'amore – che non su quello obiettivo, il rapporto "ad alterum", che è giustizia. In quella pagina stupenda in cui mostra la propria anima, Agostino annuncia in un futuro ideale l'annullarsi della giustizia in una virtù onnicomprensiva «...ubi nec juste subveniatur ope indigentibus» (*Lettere* 155, 12).

3. In conseguenza dell'eteronomia dello Stato (il motivo determinante dell'azione è fuori dal soggetto che agisce), anche la posizione del cittadino all'interno dello Stato viene profondamente modificata. Poiché egli si trova tra Chiesa e Stato, e poiché la "civitas" ha cessato di essere la società più alta e perfetta, deve necessariamente cambiare il rapporto con lo Stato stesso. Al di sopra dei doveri nei confronti di quest'ultimo ci sono infatti quelli verso Dio. Nasce il problema della possibile resistenza allo Stato, affermando così i diritti della persona e generando il concetto di libertà morale.

4. Poiché la Chiesa non è più concepita come organo dello Stato, ma gli si contrappone come potere a un altro potere, sorge per la prima volta il problema del rapporto tra Chiesa e Stato.

Ce n'è abbastanza per parlare di una vera e propria vera rivoluzione.

#### INDIRIZZI PAOLINO E GIOVANNEO.

A questo punto, però, eccoci di fronte alle prime antinomie e ai cristianesimi "al plurale". L'indirizzo paolino raccomanda la soggezione all'autorità, la quale proviene "a Deo". In Giovanni, invece, l'autorità politica (l'impero) è considerata addirittura una manifestazione dell'Anticristo, cioè una potestà maligna, nemica di Dio e del cristianesimo, non in quanto esercita l'autorità politica ma perché respinge scientemente Cristo, che «il mondo... non riconobbe» (Giovanni 1, 10). Le lettere di Paolo e l'Apocalisse di Giovanni sono le manifestazioni più esplicite di questi due indirizzi: la soggezione all'autorità politica, da un lato, e, dall'altro, la ribellione a un potere considerato malvagio, una visione nella quale il contrasto tra coscienza religiosa e civile si manifesta per la prima volta e in maniera drammatica (tant'è vero che nell'Apocalisse di Giovanni è posto in evidenza il regno terreno della Bestia, cioè dell'Anticristo). Le due posizioni non sembrano però contrapporsi, come fa notare Giovanni Crisostomo. Paolo si sarebbe riferito alla genesi divina dell'autorità senza porsi il problema del suo uso, mentre Giovanni si preoccupava proprio dell'uso che di questa avrebbero fatto i principi pervertiti.

**Qualche elemento storico può aiutare a comprendere meglio. È bene tener presente infatti che la lettera ai Romani è databile nel 58, cioè il periodo felice in cui Nerone era guidato da Seneca.**

La prima lettera di san Pietro viene invece collocata nel 63, quando è ormai prossima la persecuzione di Nerone (nel 64) e la prudenza si fa necessaria. Occorre anche notare che nella lettera a Timoteo, considerata del 65 e dunque posteriore alla persecuzione di Nerone, l'atteggiamento di Paolo non risulta affatto modificato. Quando Giovanni scrive l'Apocalisse (intorno al 95) la persecuzione contro i cristiani è invece scoppiata in tutta la sua brutalità.

Anche ammettendo che le due posizioni di Paolo e Giovanni non siano contrastanti "in dottrina", non si può negare – pur con una certa dose di inevitabile schematismo – che negli scrittori dell'età apostolica (I e II secolo), dell'apologetica (II e III secolo) e della patristica (IV secolo) emergano due correnti radicalmente distinte, ispirate all'uno o all'altro apostolo: da una parte la corrente antiromana (il chilianesimo o millenarismo), dall'altra quella filoromana.

L'atteggiamento ostile nei confronti dello Stato deriva dalla letteratura apocalittica, in cui domina quel senso di attesa di un rinnovamento del mondo che porta sia a combattere lo Stato terreno sia a concepire la Chiesa in modo da rifiutarne ogni organizzazione a carattere secolare.

Ispirato al chilianesimo è *Il pastore di Erma*, testo nel quale si legge: «Tu devi vivere come se abitassi in terra straniera; non procurarti più di quanto ti basti, sii pronto, quando il padrone di questa città ti vorrà cacciare come violatore della sua legge, a uscire dalla sua città per venire nella tua». Ancora più esplicita è l'anonima – e celeberrima – *Epistula ad Diomietum* («Lettera a Diogneto»): «I cristiani... partecipano a tutti i doveri come cittadini, ma tutto sopportano come stranieri, ogni terra straniera è loro patria, e ogni patria è straniera...». E ancora: «I cristiani sono per

il mondo ciò che l'anima è per il corpo... la carne odia l'anima e le fa guerra senza riceverne torto perché le vieta di seguire le passioni, così anche il mondo odia i cristiani, per nessun odio ricevutone ma perché resistono alle passioni». Nel *Cristo e Anticristo* di Ippolito si giunge ad affermare che il cristiano non deve affatto obbedienza allo Stato. Ireneo arriverà a descrivere l'impero romano come una creazione satanica. La corrente filoromana si oppose decisamente al chilianesimo, fino a rifiutare il quarto Vangelo (quello di Giovanni) tentando una conciliazione con l'impero. Con Melitone si giunse perfino alla proposta di fare del cristianesimo la religione dell'impero.

#### AGOSTINO.

Queste due posizioni, certo contrastanti e con estremi di vera opposizione radicale, trovano una conciliazione in Agostino. Il libro in cui confluiscono le correnti di cui abbiamo sin qui parlato è *La città di Dio*, una delle opere più profonde che il pensiero politico conosca.

Quando nel 410 Alarico saccheggiò Roma, un'immensa impressione accompagnò la caduta della "res romana". Dai superstiti pagani si levarono accuse nei confronti dei cristiani, accusati di aver indebolito il potere di Roma e di essere causa della sua fine. Dietro richiesta del tribuno Marcellino, Agostino assunse le difese della Chiesa. E dal 413 al 426, nelle poche pause che le sue occupazioni di vescovo gli concedevano, scrisse questo libro che gli amici gli strappavano letteralmente di mano via via che Agostino lo componeva. Il fatto che all'origine di questo testo vi fosse una questione di stringente attualità e non un proposito teoretico, e inoltre che fosse stato redatto a strappi, senza che neppure Agostino avesse sempre sott'occhio quanto aveva scritto in precedenza, spiega come si tratti di un'opera forse carente di organicità e come siano frequenti le ripetizioni. Ciò però indica anche la genialità di Agostino: in quelle circostanze è infatti nata una delle più grandi opere del pensiero umano.

Il libro è anzitutto un'apologia della religione cristiana e un trattato politico, il più grande dopo *Politica* di Aristotele. Ma è altro ancora poiché Agostino tematizza l'azione della Provvidenza, che estende dalle recenti vicende di Roma a quelle di tutta l'umanità, esplorando le origini e il destino dell'uomo «in altera vita».

**Vi si intravede una vera filosofia della storia. L'aver raggruppato i destini del mondo intorno alla religione delineata nel Vangelo e alla figura di Cristo fa di questo libro – com'è stato detto – una teologia vivente.**

L'opera è divisa in due parti: «L'Apologetica» (libri I-X), in cui l'autore mostra come il politeismo non fosse in grado di assicurare la felicità sulla terra e nella vita futura e critica la teologia pagana e la demonologia neoplatonica; e «L'Espositiva» (libri XI-XXII), in cui è trattata la dottrina della relazione di Dio con il mondo.

Agostino spiega che Dio conduce una parte dell'umanità verso i suoi destini eterni e il trionfo definitivo in Cielo, ed espone l'azione della Provvidenza «quae solet corruptos hominum mores bellis emendare atque tenere» [«mediante le guerre suole correggere e umiliare la condotta depravata degli uomini»] (*La città di Dio* I, 1; v. anche I, 8 e V, 11). Si giunge poi alla dottrina delle due città che, sebbene frammiste in terra, si avviano alla separazione e ai loro diversi destini eterni.

Ma esaminiamo più specificamente gli spunti relativi al diritto e alla politica.

Agostino allarga il senso di "civitas" facendone un sinonimo di "societas" nel senso stoico di koinonía, cioè di società universale che si estende a tutto il genere umano. La storia risulta dal contrasto di due città: quella di Dio – la città celeste, società di tutti i servi di Dio – e quella dei cattivi, la città terrena. L'origine delle due città è in due Amori diversi: a seconda del loro amore, infatti, gli uomini appartengono all'una o all'altra: «Fecerunt itaque Civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui, usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei...» [«Costituirono dunque queste due città due amori: la terrena l'amore di sé fino al disprezzo di Dio, la celeste l'amore di Dio...»] (ibid. XIV, 28). Nella città terrena «praecessit amor sui» [«viene prima l'amore per se stessi»], in quella divina invece «praecessit [viene prima] amor Dei» (ibid. XIV, 28).

La successione storica è conforme a quella tracciata da Paolo (prima l'Adamo carnale, poi quello spirituale): «Così nel genere umano precede il cittadino di questo secolo e quindi segue colui che è pellegrino nel secolo, e appartiene alla Città divina, predestinato per grazia, eletto per grazia quaggiù, cittadino per grazia nel cielo» (ibid. XV, 1).

Queste due città coesistono, e in questo stato resteranno fino al giorno del giudizio finale, quando la città terrena dovrà «ad aeternum supplicium subire cum diabolo» [«subire con il diavolo il supplizio eterno»], mentre quella celeste si riunirà nel cielo dove i suoi cittadini godranno dell'eterna visione beatifica: «Ecce quod erit in fine sine fine» [«Ecco quanto avverrà alla fine senza che vi sia una fine»]. La priorità storica risulta quindi dalla destinazione finale della città di Dio.

Le due città non sono l'Inferno e il Paradiso, cui pure sono destinate (la *Gerusalemme celeste* e la *Babilonia infernale* di Giacomino da Verona), e non sono neppure lo Stato e la Chiesa.

**Le due città sono in realtà due spiriti antitetici, la cui distinzione ha un sottinteso escatologico. Su questa distinzione delle due città Agostino fonda tutta una dottrina dello Stato, fissando i principi dei mutui rapporti tra questo e la Chiesa.**

Amo talmente Agostino che fatico a procedere per semplificazioni, riducendo la grandezza del suo pensiero a punti, ma – qui come prima – è pur sempre una formula che permette di essere sintetici.

#### 1. *Origine e compiti dello Stato.*

L'uomo è animale sociale. Ma in questa sua socialità è fin da principio insita una ragione di lotta: sociale per natura, egli infatti diventa antisociale per corruzione, e così l'io va contro la natura e contro gli uomini come in una guerra. Agostino però legge ogni contrasto come indirizzato al ripristino di quello stato di equità e di armonia che è la pace: tant'è che persino la guerra ha la pace come suo fine. «Genus humanum naturaliter bonum pacis appetit, quia in hac vita mortali nihil potest esse iucundius et utilius» [«Il genere umano naturalmente cerca il bene della pace, poiché niente vi può essere di più utile e giocondo»]. Non ci può essere pace senza giustizia, né viceversa. Ed è solo la giustizia che legittima lo Stato. «Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et ipsa latrocinia quid sunt, nisi parva regna?» [«Togliete la giustizia e cosa sono i regni, se non grandi brigantaggi? E anche le bande dei briganti cosa sono, se non piccoli regni?»] (IV, 4). È una condanna perentoria dello Stato, che tuttavia può perdere il suo carattere di «latrocinium» là dove, fondandosi sulla giustizia, garantisca quella pur relativa pace che limita i «flagitia et facinora» [«i flagelli e le scelleratezze»] dello stato di natura. In vista di questo fine Agostino asserisce che gli Stati sono voluti dalla Provvidenza – «prorsum divina Providentia regna constituentur humana» (V, 1; XV, 4; XVIII, 1) –, sostenendo che il cristiano nelle cose terrene deve obbedire all'autorità e può parlare anche della grandezza di Roma. Anche nella Città terrena va dunque cercata la pace, pur sapendo che la pace vera appartiene solo alla Città di Dio.

#### 2. *La Chiesa celeste.*

Essa si trova solo nel cielo e si basa sulla contemplazione di Dio, in una società cioè che ha in Lui il proprio centro (ciò che è impossibile su questa terra). La descrizione della vita beata nel cielo, quando tutte le virtù si saranno fatte amore, è reperibile nella bellissima Lettera 155. È chiaro comunque che mai sulla terra si potrà realizzare la Città celeste: deve dunque cadere ogni ipotesi che la terra possa essere o diventare Città di Dio.

#### 3. *La Chiesa terrena.*

È un insieme di buoni e di cattivi mescolati tra loro, con questi ultimi che vanno sopportati per amore di unità poiché la separazione potrà avvenire solo nel giorno del giudizio (XVIII, 49). «In caritate stat Ecclesia... per remissionem peccatorum stat Ecclesia quae est in terris» [«Nell'amore sta la Chiesa... per la remissione dei peccati c'è la Chiesa terrena»]. La Chiesa terrena – o empirica – diviene l'espressione terrestre di quella celeste. Viene così introdotto il concetto di Chiesa invisibile, quella vera, presente in occulto nella Chiesa visibile.

#### 4. *Stato e Chiesa.*

È possibile un'alleanza tra loro, nonostante siano in antitesi, attraverso il bisogno di pace. Anche ciò che è terreno rientra nei piani di Dio. Ma appena stabilito l'accordo, Agostino già sembra romperlo. La dottrina della virtù sembra infatti riportare sullo Stato quella condanna che pareva essere stata

superata. A Pelagio, che aveva dimostrato come molti pagani fossero stati virtuosi, Agostino risponde inflessibilmente affermando che non vi può essere virtù senza la fede in Cristo. Questa dottrina si fonda sul concetto di peccato originale, che informa di sé potentemente tutto il pensiero agostiniano: è il peccato trasmesso da Adamo alla massa dissoluta. Da questa massa di persone destinate alla perdizione la Grazia riscatta un «*curtus numerus electorum*» [«un esiguo numero di eletti»], mentre il resto è destinato alla dannazione e non può quindi possedere virtù alcuna: «*Tota infidelium vita peccatorum est*» [«Tutta la vita di chi non crede altro non è che peccato»]. Senza la fede le virtù naturali sono colpe: peccati sovrapposti ad altri peccati, esse non sono in realtà che «*splendida vitia*». E pertanto lo Stato – che in via primaria è società dei profani reprobis, il «*romanum regnum diaboli*» [«il regno romano del diavolo»], finché è indipendente – può divenire legittimo solo se dipende dalla Chiesa. Agostino formula così la teoria della superiorità della Chiesa sullo Stato.

**Due le possibili forme di governo: una nell'indipendenza dello Stato, l'altra nella sua subordinazione: «*Coelesti civitatis significandae sua praesentia servientem*» [«una presenza che rende quale simbolo della Città celeste»] (XV, 2).**

Delle due forme solo la seconda è legittima. Tanto più lo Stato diviene legittimo quanto più si va incorporando nella Chiesa. I legislatori, non solo quelli cristiani, è la Chiesa che devono servire: ne discende la giustificazione di misure anche coercitive contro idolatri, eretici e scismatici. La Città terrena non ha quindi possibilità di sperimentare il clima celeste poiché è fondata sulle passioni, anzi – per meglio dire – sulla loro guerra.

In termini pratici, il pensiero di Agostino ha portato all'interno della dottrina del diritto e dello Stato alcune idee importanti, che così provo a riassumere:

1. i limiti dell'azione dello Stato, una potestà circoscritta in quanto esteriore;
2. la resistenza nei suoi confronti; anche se in maniera non esplicita, Agostino anticipa la concezione moderna del diritto secondo la quale il cittadino, in quanto individuo dotato di una sua eticità, può opporsi allo Stato;
3. il concetto della storia come sviluppo del contrasto tra due città, e della vita come tensione tra due opposti termini ideali, due spiriti antitetici dalla lotta tra i quali nasce la storia.

#### COMUNISMO CRISTIANO.

Abbiamo ripercorso, sia pure rapidissimamente, la contrapposizione tra il pensiero di Paolo e quello di Giovanni, fino alla soluzione di Agostino. Ma dobbiamo ora abbandonare questo filone, che ha in sé già una prospettiva e una conclusione, per accennare almeno ad altre concezioni cristiane in tema di diritto e di governo della città, concezioni che si pongono prima della scolastica e che dunque comprendono la patristica con tutta la sua ricchezza.

Uno dei temi che maggiormente mi affascina è certo quello del "comunismo cristiano". Con questa definizione intendo un movimento caratteristico della patristica orientale del IV e V secolo che portò alla lotta contro il lusso delle classi più elevate e arrivò persino a negare il diritto di proprietà e a una critica alla funzione del capitale. Per chiunque si sia infiammato per il pensiero di Karl Marx ciò risulterà di estremo interesse.

Le origini di questo movimento si rifanno agli Atti degli Apostoli (2, 44-45; 4, 32 e 34-35), passi dai quali si desume che tra i membri delle prime comunità cristiane esisteva una proprietà comune. Uno spirito fraterno che faceva dire a Tertulliano: «Tra di noi tutto è comune, tranne le donne...». Lo Pseudo Clemente (*Lettera IV*, rif. da Graziano, can. 2, quaest. 1) dice: «L'uso di tutte le cose che sono in questo mondo doveva esser comune, ma per l'iniquità l'uno disse esser sua questa cosa, l'altro quell'altra». Gregorio di Nissa afferma: «Tutti vengono da Dio, tutti dalla medesima origine, e tutti, in ogni tempo, sono un unico essere per quella Potenza suprema che non conosce molteplicità». Ambrogio afferma che Dio, secondo il Genesi, ha fatto nascere in origine i frutti della terra «affinché ciascuno goda del nutrimento comune». La natura – aggiunge – «ha messo tutto in

comune per l'uso di tutti, e ha creato il diritto comune», mentre l'usurpazione ha prodotto il diritto privato.

**Ma nessuno è più esplicito di Giovanni Crisostomo: «Si cancellino quelle frigide parole "mio" e "tuo", e non vi saranno più inimicizie. Non si contendano le piazze per i passeggi, per le terre, poiché sono possesso comune. Ebbene, sia comune ogni cosa e non si contenderà più».**

Il povero ottiene così una specie di ipoteca sui beni del ricco.

Occorre però dire che l'ideale propugnato dai padri della Chiesa è quello di un libero e ristretto collettivismo di tipo monastico. E anche quando si estende fino a una dimensione più ampia e magari obbligatoria e generale, il riferimento è sempre per un comunismo di tipo ascetico.

Il comunismo dei carpocraziani e dei nicolaiti si ispira invece non tanto al Vangelo ma alla *Repubblica* di Platone. In un frammento di un'opera *Sulla giustizia* di Epifanio, figlio di Carpocrate, morto a diciassette anni, si trova l'espressione divenuta in seguito così nota che «la proprietà è un furto».

### COSTANTINO E IL RAPPORTO TRA STATO E CHIESA

È necessario infine ricordare che il problema del rapporto tra Stato e Chiesa ha vissuto una pagina decisiva dopo l'Editto di Milano di Costantino (313), con il quale si concedeva piena e assoluta libertà di culto ai cristiani così come ai seguaci di altre religioni. Costantino stesso ben presto si fece cristiano, appoggiò la sua nuova religione e si atteggiò a protettore della Chiesa.

A datare da questa esperienza, i rapporti tra Stato e Chiesa sono stati concepiti in due diverse maniere: il cesaro-papismo, cioè la subordinazione della Chiesa allo Stato, oppure l'indipendenza della Chiesa dallo Stato. Non sembra esagerato dire che questa diatriba, sia pure con toni e modi diversi, continua ancora.