

Krzysztof Bieliński CSsR*

Accademia Alfonsiana, Roma

<https://orcid.org/0000-0001-6052-4242>

L'ETICA POLITICA NELLA COMUNITÀ CRISTIANA: DAGLI INSEGNAMENTI DI GESÙ ALLE SFIDE CONTEMPORANEE

Abstract

Questo studio esplora i fondamenti neotestamentari dell'etica politica cristiana e la loro rilevanza per la morale politica contemporanea. L'analisi si articola in tre nuclei tematici principali. Innanzitutto, viene esaminata la posizione politica di Gesù nel contesto storico del primo secolo, con particolare attenzione alle sue tre visioni del potere e all'insegnamento sulla relazione tra autorità divina e potere politico, come illustrato nel celebre episodio del tributo a Cesare. In secondo luogo, l'indagine si concentra sull'*ethos* politico delle prime comunità cristiane, privilegiando il Vangelo di Luca quale fonte primaria per comprendere la loro prassi sociale. Questo approccio evidenzia come tali comunità svilupparono un modello alternativo rispetto al sistema del patronato imperante, fondato sull'accoglienza degli emarginati, sul rifiuto del prestigio sociale e sulla critica alle strutture di potere che minavano la dignità umana. Il Vangelo di Luca risulta particolarmente significativo poiché presenta Gesù come un agente di cambiamento sociale che si preoccupa delle persone emarginate e critica le ingiustizie delle autorità, inserendosi in un contesto di oppressione romana. Infine, lo studio stabilisce un collegamento tra queste radici neotestamentarie e i principi fonda-

* Krzysztof Bieliński CSsR – redemptorysta. W latach 1994–2001 odbył studia bibliologiczne (kierunek: Nowy Testament) na Uniwersytecie Ludwika Maksymiliana w Monachium, gdzie uzyskał doktorat. Pełnił posługę w Polskiej Misji Katolickiej w tym mieście. Był wykładowcą oraz prefektem w WSD Redemptorystów w Tuchowie. W latach 2007–2012 rektor Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu. Obecnie jest wykładowcą na Papieskiej Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie. Zajmuje się nauczaniem etycznym w pismach Nowego Testamentu. Prowadzi wykłady w Akademii Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu i w Instytucie Teologicznym Księży Misjonarzy w Krakowie.

mentali della morale politica contemporanea, sottolineando la necessità di desacralizzare il potere, mantenere l'autonomia della coscienza individuale nel discernimento tra servizio alla comunità e idolatria dello stato, e concepire la politica come un servizio di carità e solidarietà. L'articolo si conclude sottolineando che l'etica politica cristiana, fondata sulla dignità della persona e rivolta al bene comune, rappresenta una risorsa fondamentale per promuovere una politica genuinamente al servizio dell'umanità.

Parole chiave: *Etica politica cristiana; Regno di Dio; Rapporto tra Chiesa e Stato; Bene comune; Inclusione sociale delle persone emarginate*

POLITICAL ETHICS IN THE CHRISTIAN COMMUNITY: FROM THE TEACHINGS OF JESUS TO CONTEMPORARY CHALLENGES

Abstract

This study explores the New Testament foundations of Christian political ethics and their relevance to contemporary political morality. The analysis is divided into three main thematic areas. First, it examines Jesus' political position in the historical context of the first century, with particular attention to his three views of power and his teaching on the relationship between divine authority and political power, as illustrated in the famous episode of the tribute to Caesar. Second, the investigation focuses on the political ethos of the early Christian communities, privileging the Gospel of Luke as the primary source for understanding their social practice. This approach highlights how these communities developed an alternative model to the prevailing system of patronage, based on welcoming the marginalized, rejecting social prestige, and criticizing power structures that undermined human dignity. The Gospel of Luke is particularly significant because it presents Jesus as an agent of social change who cares for marginalized people and criticizes the injustices of the authorities, setting him in the context of Roman oppression. Finally, the study establishes a link between these New Testament roots and the fundamental principles of contemporary political morality, emphasizing the need to desacralize power, maintain the autonomy of individual conscience in discerning between service to the community and idolatry of the state, and to perceive politics as a service of charity and solidarity. The article concludes by emphasizing that Christian political ethics, founded on the dignity of the person and directed toward the common good, represent a fundamental resource for promoting politics that genuinely serves humanity.

Keywords: *Christian political ethics; Kingdom of God; Relationship between Church and State; Common good; Social inclusion of marginalized people*

ETYKA POLITYCZNA WE WSPÓLNOCIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ: OD NAUCZANIA JEZUSA DO WYZWAŃ WSPÓŁCZESNOŚCI

Streszczenie

W artykule przedstawiono nowotestamentalne fundamenty chrześcijańskiej etyki politycznej oraz jej znaczenie dla współczesnego chrześcijańskiego etosu politycznego. Pierwsza część analizy dedykowana została tzw. „pozycji politycznej Jezusa” w kontekście historyczno-społecznym I wieku, z uwzględnieniem trzech typów władzy oraz nauczania Chrystusa na temat relacji między władzą boską a polityczną. Następnie skupiono się na etosie politycznym pierwszych wspólnot chrześcijańskich, przyjmując Ewangelię Łukasza jako kluczowe źródło informacji na ten temat. Pismo to ukazuje Jezusa jako agenta zmiany społecznej, który troszczy się o osoby marginalizowane i krytykuje niesprawiedliwości władzy w kontekście rzymskiej opresji. Ewangelista Łukasz opisuje, jak młody Kościół kształtał alternatywne relacje do władzy politycznej, odrzucając dominujący system patronatu, w którym elity chroniły słabszych w zamian za lojalność i wsparcie. Taki układ prowadził do nierówności społecznych i uzależnienia, co Kościół starał się zmienić, promując równość i sprawiedliwość. Etos tych wspólnot opierał się na przyjmowaniu wykluczonych, negowaniu prestiżu społecznego i krytyce struktur władzy naruszających godność osoby. Trzeci punkt artykułu koncentruje się na wspólnym dobru jako etycznym fundamencie i celu władzy politycznej. Podkreśla znaczenie tego celu w kształtowaniu polityki oraz w działaniach państwa, wskazując, że władza powinna dążyć do zapewnienia warunków sprzyjających integralnemu rozwojowi jednostek i wspólnot. W zróżnicowanym i zsekularyzowanym społeczeństwie zasady doktryny społecznej Kościoła mogą inspirować działania polityków, aby skutecznie odpowiadać na potrzeby współczesnych obywateli. Podkreślają one godność osoby jako fundament porządku politycznego, rolę społeczeństwa w integralnym rozwoju jednostki oraz dobro wspólne jako cel władzy. Akcentują także autonomię Kościoła oraz znaczenie etyki władzy, obejmując odpowiedzialność i aktywne uczestnictwo obywateli.

Słowa kluczowe: chrześcijańska etyka polityczna; Królestwo Boże; relacja Kościoła z państwem; dobro wspólne; integracja marginalizowanych

~ * ~

Nell'articolo, intendiamo esplorare l'etica politica all'interno della comunità cristiana, analizzando gli insegnamenti di Gesù e le sfide attuali, ponendo particolare attenzione al messaggio del Vangelo di Luca riguardo alla questione del potere e dello Stato¹. Iniziamo analizzando “la posizione politica di Gesù”, presen-

¹ Con il termine “Stato” ci riferiamo all’apice dell’organizzazione politica, intesa come una forma di ordinamento stabile di un popolo, composto da cittadini che risiedono su un territorio sotto una suprema autorità che esercita il monopolio della forza legittima, diffe-

tando il contesto politico della sua attività e le tre visioni sul potere del suo tempo. Approfondiremo l'insegnamento di Gesù riguardo alla coesistenza tra potere politico e autorità divina, evidenziando la questione del tributo a Cesare e l'importanza della libertà dei credenti di fronte all'autorità politica. Successivamente, ci concentreremo sull'*ethos* delle prime comunità cristiane nei loro rapporti con lo Stato, la politica e la società. Metteremo in luce l'accoglienza degli emarginati, il distacco dal prestigio sociale e la critica all'ordine politico fondato sull'etica del patronato. Infine, affronteremo i principi della morale politica contemporanea, discutendo della dignità della persona come base dell'ordine politico, del ruolo della comunità per una vita umana piena, del bene comune come obiettivo del potere politico, dell'autonomia della Chiesa e dell'importanza dell'etica dell'autorità politica, che include responsabilità e partecipazione.

In questo contesto, è importante notare che nel Nuovo Testamento si trovano riferimenti esplicativi al rapporto tra fede cristiana e vita politica, affrontando così la questione dell'etica politica nella Chiesa primitiva. Tuttavia, per comprendere appieno questi riferimenti, è opportuno fare tre osservazioni generali che ne inquadranno e delimitano il significato: (1) non sono sistematici, il che implica che non coprono tutti gli aspetti della realtà politica, ma si concentrano su elementi specifici legati alla visione cristiana; (2) non sono astratti o generalizzati, poiché si riferiscono a situazioni concrete dell'impero romano, in particolare alla loro incidenza sulla vita giudaica e sulle comunità cristiane emergenti; (3) non sono teoretici, in quanto non persegono obiettivi principalmente dottrinali, ma presentano un carattere pratico orientato alla configurazione del comportamento. Questi rilievi ci consentiranno di chiarire e contestualizzare il messaggio lucano riguardante l'*ethos* politico cristiano, evidenziando i principi morali, i valori e le convinzioni espressi da Gesù, i quali dovrebbero guidare il comportamento e le scelte dei discepoli in relazione al potere e allo Stato².

1. Gesù e la politica: insegnamenti e atteggiamenti di un riformatore

Per presentare l'insegnamento e l'atteggiamento di Cristo sul potere delle autorità e delle istituzioni politiche – che possiamo definire come *la posizione politica di Gesù* – è fondamentale collocarlo nel contesto storico del suo tempo, analizzando brevemente gli eventi principali, i protagonisti e le strutture politiche. In seguito, ci focalizzeremo sulla prospettiva personale di Gesù e sui suoi insegnamenti riguardo alla politica.

renziandolo così dalla “comunità politica”. G. Piana, *Stato*, in: *Lexicon. Dizionario teologico encyclopedico*, edd. L. Pacomio, V. Mancuso, Casale Monferrato 1993, 1007-1008, qui 1007.

² M. Vidal, *Manuale di etica teologica*, t. III, *Moralè sociale*, Assisi 1997, 607.

1.1. Il contesto politico dell'attività di Gesù: tre visioni sul potere³

Quando Gesù proclamò il suo Vangelo in Palestina, l'Impero romano era in auge da poco più di cinquant'anni. La sua predicazione poteva essere facilmente interpretata come un atto di ribellione, poiché annunciava l'arrivo e la presenza del Regno di Dio tra gli uomini. Per secoli si è dibattuto su cosa egli intendesse esattamente con questa espressione, e possiamo comprenderlo meglio se consideriamo il contesto storico e sociale, ossia l'ambiente palestinese del primo secolo.

Durante la crescita di Gesù in Galilea, la Palestina non era governata da un re in senso tradizionale. A est, nel territorio della Giordania e nelle aree circolari, si trovava il regno di Areta IV, un sovrano che si era autopropagato re nel 9 a.C. e che fu successivamente riconosciuto, sebbene con alcune resistenze, dall'imperatore romano Augusto. A nord, in Commagene, nell'attuale sud-est della Turchia, la morte del sovrano Antioco IV nel 17 d.C. innescò un acceso dibattito riguardo alla forma di governo: molti auspicavano il ripristino della monarchia tradizionale, mentre altri, sostenuti dai Romani, propendevano per la trasformazione della Commagene in una provincia romana sotto il controllo imperiale. Una situazione analoga si verificò in Cappadocia, dove l'anno successivo la monarchia fu sostituita da un'amministrazione provinciale. In Armenia, al contrario, i Romani si dimostrarono disponibili a nominare un nuovo sovrano, Tigrane VI, che regnò dal 20 a.C. fino al 1 d.C.⁴.

Nella Palestina di quel periodo, la Giudea non aveva un re; era governata da un procuratore romano, mentre Erode Antipa e Filippo, figli di Erode il Grande, ricoprivano il ruolo di tetrarchi. In passato, la regione aveva conosciuto monarchi, come gli Asmonei, ma dopo la conquista di Gerusalemme nel 63 a.C., molti Giudei accolsero i governatori romani come nuovi leader. Con la trasformazione della Repubblica romana in Impero⁵, il senato ratificò il potere di Erode, il quale fu riconfermato re da Augusto. Tuttavia, gli ultimi anni del suo regno furono caratterizzati da complotti familiari e tensioni interne. Il testamento di Erode designava Antipa come suo successore, ma un decreto romano conferì ad Antipa il titolo di tetrarca, mentre Archelao fu nominato re. Dopo la morte di Erode nel 4 a.C., scoppiarono tumulti e nuovi pretendenti al trono, tra cui un fuggitivo e un galileo di nome Giuda. La successione fu quindi rinviata a Roma per la ratifica, evidenziando la complessità politica della regione in quel periodo.

³ Secondo la magistrale analisi offerta da R. M. Grant, *Cristianesimo primitivo e società* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 5), Brescia 1987, 29-36.

⁴ Ibid., 29.

⁵ È frequentemente collegata al declino della Repubblica e all'ascesa di Ottaviano Augusto. Questa transizione è solitamente datata al 27 a.C., anno in cui il senato conferì a Ottaviano il titolo di "Augusto", segnando così l'inizio dell'Impero Romano.

A Roma, l'imperatore Ottaviano Augusto e il suo *consilium* – un gruppo composto da senatori, esperti e funzionari di alto rango che offrivano consulenze su questioni politiche, amministrative e legali – incontrarono una delegazione di 50 Giudei palestinesi, sostenuti da oltre 8000 connazionali residenti nella città. Questi rappresentanti chiedevano l'«autonomia», ovvero l'abolizione della monarchia e l'unione con la provincia romana di Siria, per essere governati da funzionari romani. Augusto non accolse la loro richiesta, ma divise l'ex-regno di Erode: affiancò Archelao a governare una metà, promettendogli il titolo di re se si fosse dimostrato all'altezza, mentre l'altra metà fu assegnata a Erode Antipa e Filippo⁶. Meno di dieci anni dopo, Archelao divenne impopolare e fu richiamato a Roma, venendo esiliato in Gallia. La Giudea divenne quindi una provincia romana sotto la Siria. Un censimento romano – indetto da Publio Sulpicio Quirinio, legato di Siria, nella neo-istituita provincia romana di Giudea – finalizzato all'imposizione di un tributo scatenò una nuova rivolta guidata da Giuda il Galileo (scoppiò nell'anno 6 d.C. e durò fino al 7 d.C.), il quale sosteneva che i Giudei non dovevano pagare tributi ai Romani, poiché Dio era il loro unico signore.

Da questo contesto brevemente presentato, è evidente che al tempo di Gesù tre realtà riflettevano la complessità del panorama politico in Palestina: (1) la teocrazia dei sacerdoti, (2) la regalità della dinastia di Erode e (3) il governo romano.

La teocrazia dei sacerdoti non ammetteva altro re all'infuori di Dio. Questo significava – se accettiamo l'analisi fatta da Flavio Giuseppe in termini politici – né monarchia, né oligarchia, né democrazia, ma *teocrazia*, cioè «l'affidamento a Dio di ogni sovranità e autorità». In tale contesto religioso Dio era come «il governatore dell'universo», mentre le più importanti cariche amministrative erano affidate a tutto il corpo sacerdotale, con a capo il sommo sacerdote. In altre parole, la teocrazia indicava un governo in mano ai sacerdoti, che dirigevano la comunità seguendo le leggi religiose e influenzavano le decisioni politiche⁷.

Nel contesto dell'attività di Gesù, la regalità della famiglia di Erode incarnava una seconda concezione del potere politico, affidando le sorti dello Stato ai suoi membri. L'evangelista Marco definisce erroneamente il tetrarca Antipa «re». Successivamente, il nipote di Erode, Agrippa, divenne re della Giudea sotto Caligola, dopo aver sostenuto il giovane imperatore contro Tiberio. Agrippa sopravvisse all'assassinio di Caligola e aiutò Claudio a salire al trono, distinguendosi per la sua abilità amministrativa, così come suo figlio⁸.

La terza concezione del potere politico durante l'epoca di Gesù prevedeva la diretta gestione del governo della Giudea da parte dei Romani, i quali negavano esplicitamente l'uso del titolo di re per i loro imperatori, preferendo una forma

⁶ R. M. Grant, *Cristianesimo primitivo e società*, 30-31.

⁷ Ibid., 31.

⁸ Ibid., 31-32.

di governo repubblicano. Tuttavia, in vari testi del Nuovo Testamento, gli imperatori vengono comunque designati come re (cfr. *1Pt* 2,13-14; *1Tm* 2,2). Al tempo di Gesù, è stato osservato che la maggioranza della popolazione ebraica mostrava un certo favore nei confronti delle autorità politiche romane. Infatti, in *Lc* 23,2, i sommi sacerdoti e altri leader religiosi accusarono Gesù di ingannare la nazione, di ostacolare il pagamento del tributo a Cesare e di autodefinirsi «Cristo re». La gravità della situazione è ulteriormente accentuata in *Gv* 19,12-15, dove si afferma: «Se liberi quest'uomo, non sei amico di Cesare; chiunque si fa re va contro Cesare» (v. 12). Infine, i sommi sacerdoti espressero formalmente la loro posizione politica dichiarando: «Non abbiamo altro re all'infuori di Cesare» (v. 15).

Questo era quindi il contesto politico in cui si sviluppò il ministero di Gesù di Nazaret, durante il quale annunciò l'avvento e persino l'inizio di quello che definiva «il Regno di Dio». Tale espressione non indicava però una teocrazia sacerdotale, poiché, secondo i Vangeli, egli si trovò costantemente in conflitto con le autorità religiose giudaiche. Gesù stesso era il rappresentante dell'Altissimo nella realizzazione finale (o re-istaurazione) del Regno di Dio in questo mondo.

Grant sostiene che l'“ingresso trionfale” di Gesù a Gerusalemme, descritto nei quattro vangeli canonici, sembra mirare a suscitare una reazione politica. Inoltre, l'ingresso è seguito dalla purificazione del tempio, sottolineando le sue chiare implicazioni politiche. Questa interpretazione è supportata dalla storia recente del Tempio di Gerusalemme: Antioco IV Epifane, regnante dal 175 al 164 a.C., cercò di ellenizzare la Giudea profanando il Tempio e interrompendo i sacrifici per tre anni e mezzo. La risposta a questa oppressione fu la rivolta guidata da Giuda Maccabeo, che ripristinò la pratica religiosa e l'autonomia giudaica. Successivamente, nel 63 a.C., Pompeo Magno entrò a Gerusalemme durante la sua campagna militare, ordinando la purificazione del Tempio e rispettando le tradizioni religiose ebraiche, il che evidenziava l'importanza politica e culturale del Tempio stesso. Questi eventi storici giustificano l'interpretazione dell'attività di Gesù come un atto con significative implicazioni politiche⁹.

Giorgio Jossa ha recentemente esaminato la natura del Regno di Dio nella predicazione di Gesù, analizzando diverse interpretazioni storiche e teologiche riguardo alle sue dimensioni terrena e celeste, oltre al suo rapporto con l'Impero romano¹⁰. La maggior parte degli studiosi considera il Regno di Dio come una realtà celeste e universale, indipendente dal contesto politico dell'epoca. Autori come J. Weiss e R. Schnackenburg sostengono che la dimensione politica sia

⁹ Ibid., 34.

¹⁰ G. Jossa, *Regno di Dio e impero di Cesare nella predicazione di Gesù*, “Rivista biblica” 2022, 1-2, pp. 43-61.

estranea al messaggio di Gesù, mentre J.P. Meier afferma che il Regno di Dio è trascendente, pur riconoscendo la sua presenza attuale¹¹.

La tesi principale dell'articolo di Jossa è che la predicazione di Gesù inizialmente annunciava un regno terreno e nazionale per Israele, caratterizzato da una forte dimensione sociale e religiosa¹². Tuttavia, a seguito del rifiuto delle autorità giudaiche a Gerusalemme e della consapevolezza della sua imminente morte, Gesù riformula il suo messaggio, proclamando un regno di natura celeste e universale, preceduto da un giudizio divino¹³. Questa evoluzione evidenzia un cambiamento sostanziale nella sua missione, passando da una speranza di restaurazione terrena a una visione trascendente. Jossa critica sia l'interpretazione esclusivamente spirituale del Regno di Dio sia l'idea di Gesù come un rivoluzionario politico, proponendo invece una lettura che integri aspetti religiosi e sociali. Egli afferma che «il carattere della regalità di Gesù è pacifico, non guerriero; è celeste e universale, non terreno e nazionale»¹⁴.

Nell'azione e nella predicazione di Gesù si osserva quindi un'evoluzione del concetto di Regno di Dio, che non deve essere interpretato come un movimento politico volto a liberare Israele dal dominio romano, né come un semplice insegnamento morale per un futuro lontano. Gesù si presenta come un profeta che, in continuità con la tradizione profetico-apocalittica, annuncia un messaggio di liberazione religiosa e sociale rivolto in particolare ai poveri. Il Regno di Dio, così come rivelato da Gesù in Galilea, è concepito come un regno terreno e nazionale per Israele, caratterizzato da pace, giustizia e guarigione. Sebbene ci siano elementi che alludono a un regno futuro, la realizzazione definitiva di questo regno spetta a Dio e non a Gesù, il quale sottolinea che il potere di concedere tale regno non è suo: «Ma a chi sta a destra e a sinistra di me non spetta a me concederlo; è per coloro per i quali è stato preparato» (*Mc 10,40*)¹⁵.

1.2. La posizione personale e l'insegnamento di Gesù in rapporto alla politica

Per valutare la “posizione politica” di Gesù, bisogna esaminare il contesto storico dell'epoca in cui visse. Abbiamo evidenziato sopra che la nazione giudaica pur avendo perso la sua indipendenza, continuava a possedere una certa autonomia nell'ambito del quadro dello stato romano. L'ideale teocratico, secondo il quale la comunità religiosa coincideva con la comunità politica, era ben presente all'interno di questa società: se da una parte per i farisei era un tema centrale

¹¹ Ibid., 44.

¹² Ibid., 51.

¹³ Ibid., 57.

¹⁴ Ibid., 60-61.

¹⁵ Ibid., 57.

per la loro opera, per il movimento degli zeloti¹⁶ invece era oggetto e motivo fondante della loro azione sovversiva. Allo stesso tempo c'erano i sadducei che si sottomettevano al dominio romano.

In relazione all'atteggiamento di Gesù nei confronti della politica, è fondamentale sottolineare come Egli superi sia l'impostazione teocratica, che confonde l'ideale religioso con quello politico, sia quella collaborazionista, che si oppone all'indifferenza religiosa dei sadducei. La sua posizione riguardo agli occupanti romani, ovvero il modo in cui Gesù si relaziona e risponde alla loro presenza e al loro dominio, emerge attraverso diversi passaggi: (1) le sue parole contro la violenza (Mt 5,39ss); (2) l'inclusione di un pubblico tra i Dodici (Mc 2,15; Mt 9,10); (3) l'atteggiamento nei confronti del centurione di Cafarnao (Lc 7,1-10)¹⁷. Questi versetti evangelici hanno portato alcuni esegeti a confrontare l'atteggiamento politico di Gesù con quello degli zeloti.

Gesù parla dei potenti di questo mondo. Menziona il loro lusso (cf. Lc 7,25), i loro banchetti (cf. Mt 22,1-13) e la loro giustizia (cf. Mt 18,23-35). Parla anche delle loro guerre (cf. Lc 14,31-32). Sebbene denunci il potere oppressivo dei governanti, afferma: «Sapete che quelli che hanno la pretesa di governare i popoli li opprimono e i loro grandi li trattano in *maniera dispotica*» (Mc 10,42). Critica anche la loro volontà di farsi chiamare «benefattori» (cf. Lc 22,25). Tuttavia, non contesta mai direttamente il potere dell'imperatore romano Augusto, né quello di Erode Antipa, tetrarca della Galilea e Perea, noto per la sua amministrazione oppressiva e per le sue relazioni con i Romani. È importante comprendere che queste sue parole non esprimono un giudizio fondamentale sulle istituzioni politiche temporali, ma un giudizio basato sull'esperienza, con l'intento di suggerire un nuovo comportamento¹⁸ e un insegnamento completamente diverso in una società caratterizzata da una certa forma di teocrazia¹⁹. A questo punto meritano particolare attenzione due episodi: quello del tributo a Cesare (Lc 20,20-26) e il processo di Gesù davanti a Pilato (Lc 23,1-5.18-25).

¹⁶ Il movimento religioso degli zeloti, derivante dal termine greco *zelos* che significa zelo, era un gruppo estremista antiromano caratterizzato da un nazionalismo militante e fanatico. Fondato da Giuda il Galileo nel 6 d.C., il movimento sosteneva che solo JHWH dovesse essere re in Israele e rifiutava il pagamento del tributo a Cesare, considerato un atto di idolatria. Gli zeloti prepararono una guerra santa e contribuirono all'insurrezione del 66 d.C., che portò alla repressione romana e alla caduta di Gerusalemme nel 70 d.C. All'interno di questo movimento, era presente la frazione dei *sicari*, che persegua un programma politico più radicale. C. Focant, *Zeloti*, in: *Dizionario Encyclopédico della Bibbia*, edd. P. M. Bogaert, M. Delcor, Roma 1995, 1376-1377.

¹⁷ M. Vidal, *Manuale di etica teologica*, t. III, 610.

¹⁸ Ibid., 612.

¹⁹ P. Deberge, *Inchiesta sul potere. Approccio biblico e teologico*, Milano 2000, 39.

a) Coesistenza tra potere politico e autorità divina: la questione del tributo a Cesare (Lc 20,20-26)

Si misero a spiarlo e mandarono informatori, che si fingessero persone giuste, per coglierlo in fallo nel parlare e poi consegnarlo all'autorità e al potere del governatore. Costoro lo interrogarono: «Maestro, sappiamo che parli e insegni con rettitudine e non guardi in faccia a nessuno, ma insegni qual è la via di Dio secondo verità. È lecito, o no, che noi paghiamo la tassa a Cesare?». Rendendosi conto della loro malizia, disse: «Mostratemi un denaro: di chi porta l'immagine e l'iscrizione?». Risposero: «Di Cesare». Ed egli disse: «Rendete dunque quello che è di Cesare a Cesare e quello che è di Dio a Dio». Così non riuscirono a coglierlo in fallo nelle sue parole di fronte al popolo e, meravigliati della sua risposta, tacquero.

La questione del tributo a Cesare, di carattere etico-religioso, costituisce uno dei rari episodi in cui Gesù si esprime direttamente su un problema politico. Questa tassa, imposta dai Romani, era vista come un simbolo del dominio romano e del potere imperiale, ed era rifiutata sia dagli zeloti che dai farisei, sebbene per motivazioni distinte²⁰. Questo episodio riguardante la tassa imperiale è narrato dai tre sinottici (*Mc 12,13-17; Mt 22,15-22; Lc 20,20-26*) all'inizio delle controversie che Gesù affrontò a Gerusalemme; per comprenderne meglio il significato, è utile considerare il contesto storico dell'epoca, in particolare l'atteggiamento di Giuda il Galileo, il quale si era ribellato al censimento di Quirino e aveva condannato il pagamento del tributo a Cesare, ritenendolo contrario all'autorità esclusiva di Dio su Israele²¹. Con la sua risposta: «Rendete dunque quello che è di Cesare a Cesare e quello che è di Dio a Dio» (v. 25), Gesù riesce a evitare il dilemma in cui i suoi avversari volevano intrappolarlo. Se avesse ordinato di non pagare il tributo, lo avrebbero denunciato ai Romani come ribelle all'autorità dell'impero. Al contrario, se avesse esortato a pagarla, lo avrebbero presentato al popolo come un traditore

²⁰ Nei racconti sinottici dell'investigazione su Gesù emergono due gruppi principali. I farisei, presenti solo in Matteo, si oppongono alle innovazioni ellenistiche e mantengono un rigoroso integralismo nella legge. Gli erodiani, menzionati in Marco, sono funzionari di Erode Antipa e sostengono la dominazione romana. La versione di Luca si distingue per l'anonimato degli interlocutori. I farisei denunciano il comportamento di Gesù come contrario all'ortodossia ebraica, mentre gli erodiani cercano elementi nelle sue parole che possano sembrare critici verso il dominio romano, giustificando così una denuncia per ostilità e potenziale incitamento alla rivolta. G. Dalla Torre, *Dio e Cesare paradigmi cristiani nella modernità*, Roma 2008, 25.

²¹ Giuda il Galileo istigò una rivolta durante il censimento di Quirinio, volto a determinare il tributo da versare a Roma. La sua argomentazione si basava su uno zelo per Dio, sostenendo che pagare un tributo a una potenza straniera negasse la regalità divina. Fu ucciso nel 6 o 7 d.C. durante i disordini legati al censimento, ma alcuni dei suoi seguaci rimasero fedeli e divennero conosciuti come zeloti. Nel 47 d.C., due suoi figli furono crocifissi da Tiberio Alessandro. *Giuda*, in: *Dizionario Biblico storico, critico*, edd. L. Monloubou, F.M. Du Butt, Roma 1987, 468; P. Haudebert, *Giuda*, in: *Dizionario Encicopedico della Bibbia*, edd. P. M. Bogaert, M. Delcor, E. Jacob, Roma 1995, 649-651, qui 650.

di Israele e del suo Dio. Gesù afferma che il sovrano non è al posto di Dio e riconosce una certa sovranità a quest'ultimo; di conseguenza, suggerisce che non c'è una contrapposizione di principio tra il potere politico e l'autorità divina, e che esiste una possibilità pratica di coesistenza tra l'impero e la comunità giudaica²². Gesù, quindi, non ha rifiutato di prendere una "decisione politica"; egli stabilisce chiaramente che il tributo deve essere pagato. Tuttavia, aggiunge una seconda affermazione, sottolineando l'importanza di restituire a Dio ciò che gli spetta.

M. Vidal interpreta il rapporto tra le due parti dell'insegnamento di Gesù nel seguente modo: (1) Gesù non contrappone Dio a Cesare; piuttosto, riconosce i diritti e la legittimità del dominio dell'imperatore, richiedendo l'ubbidienza dei sudditi. I due regni sono realtà distinte e separate. (2) Lo stato ha una sua legittimità, con leggi e strutture orientate al bene comune. (3) Sebbene il dovere verso Dio sia prioritario, Gesù stabilisce limiti al potere statale, affermando che nessun sovrano può violare l'onore di Dio o contraddirne i suoi comandamenti. (4) Infine, Gesù riconosce l'importanza e la funzione dello stato nella società, senza negarne l'esistenza o considerarlo inferiore²³.

Gesù «riconduceva il fatto politico a ciò che esso è: un'attività umana che non consente di attribuire un culto divino a coloro che lo detengono»²⁴. A questo punto, potrebbe sembrare incoerente anticipare il tema del prossimo punto dell'analisi, che riguarda l'*ethos* delle prime comunità cristiane nei rapporti con lo stato e la politica. Tuttavia, è utile citare l'osservazione di Enrico Dal Covolo nell'articolo intitolato «Sì, ma... Gesù, cristianesimo primitivo e istituzioni politiche». L'autore scrive: «In base all'insegnamento del Maestro, l'assenso della prima comunità cristiana all'impero di Roma si configura in un "sì, ma", dove il "sì" si riferisce al riconoscimento di un'autorità provvidenziale, che "viene da Dio" (*Rm 13,1-7*), mentre il "ma" esprime l'obiezione di coscienza del cristiano quando lo Stato si arroga competenze che non gli spettano, rischiando di autodivinizzarsi»²⁵. Ci troviamo quindi di fronte al principio di relativizzazione del potere temporale. È fondamentale, a questo punto, richiamare la conclusione di G. Della Torre, che osserva: «La distinzione tra Cesare e Dio enuncia un principio che non solo stravolge gli assetti del mondo antico, ma introduce nella storia umana dinamiche

²² P. Deberge, *Inchiesta sul potere*, 38-39.

²³ M. Vidal, *Manuale di etica teologica*, t. III, 613.

²⁴ P. Deberge, *Inchiesta sul potere*, 39. È fondamentale sottolineare che i cristiani e il cristianesimo, nell'Impero romano, si trovarono ad affrontare un grave confronto con il culto dell'imperatore, la sua autodivinizzazione e la pretesa di sacralizzare lo stato. Questi aspetti furono alla base delle persecuzioni e dei martiri cristiani. Per ulteriori approfondimenti su questo tema, si rimanda a H. Rahner, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*. Documenti della chiesa dei primi otto secoli con introduzione e commento, Milano 1970, 14-16.

²⁵ E. Dal Covolo, *Sì, ma... Gesù, cristianesimo primitivo e istituzioni politiche*, "La Rivista del clero italiano" 1993, 7-8, 535-543, qui 536.

nuove e insuperabili. Con l'ammonimento a distinguere Cesare e Dio, irrompe nella storia un elemento che scardina l'antica unità tra politica e religione, tra Stato e Chiesa, tra foro civile e foro della coscienza. Così come la religione non deve politicizzarsi, la politica non deve confessionalizzarsi. La distinzione tra ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio, ovvero tra Stato e Chiesa, rappresenta una struttura fondamentale del cristianesimo»²⁶.

b) L'Autorità politica e la libertà dei credenti (*Gv 18,1-19,16* e *Lc 13,31-32*)

L'analisi dell'atteggiamento di Gesù nei confronti del potere politico richiede di prendere in considerazione anche due testi evangelici complementari di particolare importanza. Da un lato, troviamo la risposta di Gesù a Pilato, il rappresentante dell'imperatore romano, in cui afferma: «Tu non avresti alcun potere su di me, se ciò non ti fosse stato dato dall'alto» (*Gv 19,11*). Dall'altro lato, vi è l'atteggiamento di Gesù nei confronti di Erode, una figura politica che fungeva da intermediario tra il potere romano e la popolazione ebraica, come riportato in *Lc 13,31-32*.

Il racconto giovanneo del processo di Gesù davanti a Pilato (*Gv 18,1-19,16*) non è solo un resoconto storico, ma un momento cruciale nella vicenda di Gesù che mette in evidenza il contrasto tra il potere umano e la volontà divina. Non intende attribuire a Dio l'autorità statale; piuttosto, mostra come gli eventi legati alla morte di Gesù si inseriscano nel contesto della storia della salvezza. Egli obbedisce perché riconosce in questi eventi la volontà di Dio. L'ultimo colloquio tra Gesù e Pilato contiene un'affermazione fondamentale riguardo al rapporto tra le due sovranità: quella di Cesare e quella di Cristo, che rappresenta una regalità superiore. Gesù afferma: «Tu non avresti alcun potere su di me, se ciò non ti fosse stato dato dall'alto» (*Gv 19,11*). Questa dichiarazione rivela il pensiero di Gesù riguardo al disegno provvidenziale di Dio che governa la storia della salvezza, la quale si compie attraverso l'opera redentrice di Cristo. Come afferma De La Potterie: «non propone qui nessuna teoria sull'origine del potere politico, il quale, come ogni potere umano, proviene da Dio. Interpretare la sua risposta in questo modo sarebbe completamente estraneo alla prospettiva del testo. Giovanni considera qui il caso concreto in cui si trova Gesù: Pilato, procuratore romano della Giudea, deve giudicarlo ed è responsabile dell'esecuzione della pena, che è la crocifissione. Questa procedura, che non dipende da lui, rientra nel disegno di Dio»²⁷.

Il Vangelo di Luca 13,31-32 mette in evidenza il suo distacco dalle dinamiche di potere dell'epoca. In questo contesto, Luca è l'unico evangelista a menzionare la presenza di Gesù davanti a Erode, il re tetrarca, nel processo che lo vede coinvolto. È importante sottolineare che non si tratta di un confronto tra Pilato ed

²⁶ G. Dalla Torre, *Dio e Cesare*, 34-35.

²⁷ I. De La Potterie, *La passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, Cinisello Balsamo 1991, 93.

Erode; piuttosto, questi due rappresentanti del potere, si interrogano e valutano le affermazioni e le azioni di Gesù. Questo interrogatorio da parte delle autorità politiche serve a sottolineare la sua innocenza, in quanto entrambe le figure riconoscono che non vi sono motivi validi per condannarlo. La narrazione di Luca riflette una prospettiva storica ben precisa, rivolta ai cristiani della seconda generazione, che si trovavano a vivere in un contesto culturale e sociale lontano dal giudaismo ufficiale.

Le autorità romane, nel riconoscere l'innocenza di Gesù, suggeriscono che le sue azioni non erano legate a movimenti politici violenti, come quelli degli zeloti, i quali lottavano per l'indipendenza dalla dominazione romana. Questa distinzione è cruciale, poiché implica che il messaggio di Gesù e il cristianesimo nascente non rappresentavano una minaccia per i valori romani, per l'ordine pubblico o per la stabilità sociale. Al contrario, i cristiani potevano essere visti come una comunità pacifica, in cerca di una relazione con Dio che trascendeva le questioni politiche terrene²⁸.

In particolare, Pilato afferma per tre volte: «Non trovo in quest'uomo alcun motivo di condanna» (*Lc 23,4. 14. 22*). Questo aspetto rivela un disegno ben preciso di Luca. Nel suo Vangelo, così come negli Atti degli Apostoli, l'evangelista si impegna a dimostrare ai suoi lettori greco-romani, e persino all'autorità romana, che non hanno nulla da temere dal cristianesimo. Gesù, scagionato dall'autorità romana da ogni possibile accusa contro l'impero, si presenta come il garante dell'innocenza politica di coloro che si riconoscono in lui. Questa costruzione apologetica, già presente nel Vangelo di Marco (*Mc 15,2-15*) e ampliata nel Vangelo di Matteo con due aggiunte (*Mt 27,19. 24-25*), raggiunge il suo culmine nella narrazione lucana, dove Pilato delega ai Giudei il compito di condurre Gesù al Calvario e di crocifiggerlo (*Lc 23,2-7.13-25*)²⁹.

Dopo questa breve esposizione, è fondamentale sintetizzare la posizione di Gesù e, di conseguenza, la concezione cristiana riguardo alla relazione con lo Stato (l'Impero romano). Nel pensiero di Cristo, lo Stato emerge chiaramente come una realtà presente nell'ambito dell'esistenza quotidiana degli esseri umani. Tuttavia, non deve essere considerato un'entità assoluta. Il discepolo di Gesù è quindi invitato a riconoscere la legittimità delle istituzioni politiche, fornendo loro ciò di cui necessitano per il loro funzionamento, in quanto parte integrante della condizione attuale. Il cristiano, però, è chiamato a relativizzare queste istituzioni in virtù dell'assoluta sovranità di Dio. È compito di chi segue Cristo opporsi allo Stato quando questo pretende e richiede ciò che appartiene esclusivamente a Dio. Gesù concorda con gli zeloti nel riconoscere che il Regno di Dio è prioritario, ma si discosta da loro nel rifiutare l'esistenza dello Stato come istituzione profana

²⁸ G. Dalla Torre, *Dio e Cesare*, 27-28.

²⁹ P. Deberge, *Inchiesta sul potere*, 40.

(e necessaria nella situazione attuale). Al contrario, Cristo riconosce l'importanza e la legittimità dell'autorità romana e si distanzia nettamente da qualsiasi proclama di una guerra santa volta a instaurare un regno teocratico. Infatti, se gli zeloti realizzassero il loro ideale, creerebbero uno Stato totalitario potenzialmente ancor più pericoloso³⁰.

Da quanto esposto, si può concludere che Gesù non offre insegnamenti esplicativi su questioni controverse, come la legittimità della guerra o del servizio militare. I riferimenti testuali presenti nel Nuovo Testamento non risolvono tali problematiche. È compito della comunità cristiana applicare l'insegnamento etico di Gesù alle circostanze e alle situazioni concrete. Questo è ciò che, in alcuni casi, ha fatto la comunità lucana, come sarà illustrato di seguito.

2. L'*ethos* delle prime comunità cristiane nei rapporti con Stato, politica e società

Dopo aver esaminato il contesto politico dell'attività di Gesù e il suo atteggiamento verso il potere politico, si analizza ora la posizione della comunità lucana, rappresentativa dei cristiani del I secolo, nei confronti dell'Impero romano. L'analisi si concentra sull'insegnamento di Luca riguardo al comportamento dei primi cristiani di fronte alle problematiche e alla situazione politica del loro tempo, esaminando in particolare tre passaggi: (1) *Lc 9,46-48*, che illustra un approccio innovativo verso gli emarginati della società; (2) *Lc 20,45-47*, che esorta al rifiuto dei valori sottesi, in particolare la ricerca di prestigio sociale; (3) *Lc 22,24-47*, che offre una critica dell'ordine sociale romano.

2.1. L'accoglienza e l'inclusione degli emarginati nella società: *Lc 9,46-48*

Nacque poi una discussione tra loro, chi di loro fosse più grande. Allora Gesù, conoscendo il pensiero del loro cuore, prese un bambino, se lo mise vicino e disse loro: «Chi accoglierà questo bambino nel mio nome, accoglie me; e chi accoglie me, accoglie colui che mi ha mandato. Chi infatti è il più piccolo fra tutti voi, questi è grande».

Prima di addentrarci nell'analisi della questione della preminenza fra i discepoli, e quindi all'interno della comunità cristiana, è importante notare che questa riflessione invita i cristiani a esaminare non solo i valori ma anche le dinamiche relazionali al loro interno. Inoltre, essa promuove una visione di *leadership* fondata sul servizio e sulla solidarietà reciproca. È fondamentale sottolineare che tutto il capitolo 9 del Vangelo di Luca oscilla tra questioni di cristologia ed ecclesiologia,

³⁰ M. Vidal, *Manuale di etica teologica*, t. III, 614.

affrontando in questo modo il tema del ministero nella comunità cristiana³¹. Dal punto di vista del genere letterario, si può definire questo testo come un *dialogismos*, ovvero un *dibattito* o una *discussione*.

Come osserva F. Bovon, i *dialogismoi* presenti nel Vangelo di Luca si focalizzano prevalentemente su situazioni che coinvolgono individui colpevoli³². Luca attribuisce generalmente una connotazione negativa a questo termine e sposta l'attenzione «dalla bocca ai cuori». Questo spostamento suggerisce che ciò che conta realmente sono le intenzioni e le motivazioni interiori delle persone, evidenziando come i pensieri e i sentimenti profondi possano influenzare le loro azioni e parole.

La discussione tra i discepoli si concentra su «chi di loro fosse più grande» (v. 46). Questa espressione evidenzia la loro preoccupazione per la propria importanza e il prestigio all'interno della comunità. In sostanza, sono ansiosi di comprendere chi sarà visto come il più influente tra di loro. Gesù interviene e risponde con un gesto simbolico: pone accanto a sé un bambino, occupando così un posto d'onore. Con questo atto, offre un insegnamento, espresso attraverso un doppio *logion*, che rappresenta anche la soluzione alla loro disputa (v. 47). Collocando il bambino al suo fianco, Gesù stabilisce un'identificazione con lui. Chi accoglie il bambino accoglie Gesù stesso (v. 48b) e, attraverso di lui, Dio (v. 48c), poiché Gesù funge da rappresentante di Dio. Accogliere un bambino «nel nome di Gesù» può avere diversi significati: può significare «perché Gesù lo ha comandato», «perché il bambino appartiene a Gesù» oppure «perché agisci in base alla tua comprensione del messaggio di Gesù». In sostanza, si tratta di chiarire la motivazione di quest'azione attraverso il riferimento a Gesù³³. Michael Wolter mette in evidenza che il bambino serve a illustrare in modo esagerato l'importanza di agire «nel nome di Gesù». Infatti, anche chi accoglie qualcosa di apparentemente piccolo e insignificante come un bambino – purché lo faccia in riferimento a Gesù – accetta Dio stesso³⁴. Ciò che emerge riguardo al nuovo comportamento dei cristiani verso gli emarginati della società, alla luce della discussione tra i discepoli sulla preminenza, risulta attraverso il gesto simbolico di Gesù, è stato ben riassunto da Malte Cramer: «la comprensione di Luca della *sequela* si basa principalmente sull'inversione di rapporti. Gesù capovolge tutte le idee di grandezza, onore, potere e merito dei giovani. Poiché i bambini in particolare si trovavano in fondo alla gerarchia sociale, sia fisicamente che economicamente, legalmente, religiosamente e politicamente, Gesù si identifica

³¹ F. Bovon, *Vangelo di Luca*, I, *Introduzione. Commento a 1,1-9,50*, Brescia 2005, 605.

³² F. Bovon, *Lukas in neuer Sicht. Gesammelte Aufsätze* (Biblisch Theologische Studien 8), Neukirchen-Vluyn 1985, 89.

³³ M. Wolter, *Das Lukasevangelium*, Tübingen 2008, 362.

³⁴ Ibid., 362 (trad. pro.).

con il bambino e dice ai suoi discepoli che la grandezza nel Regno di Dio avrà lo stesso aspetto: Il più piccolo è il più grande»³⁵.

Giustamente Joel B. Green ha mostrato che la peculiarità del messaggio di Luca di questa scena si può comprendere considerando *lo status* dei bambini nell'antichità romana. Loro erano considerati di scarso valore come esseri umani. Questo spiega anche l'uso comune dell'abbandono di bambini e la pratica dell'infanticidio con cui nell'antichità si poteva controllare la dimensione della famiglia. Quindi i bambini erano emblema delle persone di infima condizione, valore, dignità. L'esortazione fatta da Gesù ad accogliere i bambini richiama la necessità del rispetto dovuto agli ospiti d'onore. In effetti la «strategia dell'esempio bambino» serve a dare un nuovo orientamento alla visione cristiana dei meccanismi con cui funziona il mondo, ad estendere il servizio proprio al gruppo ignorato dalla società³⁶.

Nelle strutture patriarcali delle società antiche, le gerarchie si basavano sullo status sociale, sulla reputazione, sul sesso, sulla distinzione tra liberi e schiavi e sull'età. In questo sistema di gradazioni, molti bambini occupavano i ranghi inferiori, essendo assegnati ai compiti meno prestigiosi all'interno della struttura sociale, come servire le persone di alto rango nella propria famiglia o accogliere gli ospiti a tavola (cfr. *Lc* 22,26s; in *Mc* 9,35s il bambino è presentato come esempio di servo), simile a uno schiavo (*Gal* 4,1). All'interno di un antico *oikos*, i bambini occupavano una posizione di subordinazione rispetto al *pater familias*, al quale dovevano obbedire e servire (cfr. *Gal* 4,1; *Fil* 2,22). In questo contesto, i maschi beneficiavano di una situazione privilegiata rispetto alle femmine, con il primogenito che deteneva un ulteriore vantaggio rispetto ai suoi fratelli. Pertanto, i bambini erano percepiti come gli «ultimi anelli della catena» di una rete di subordinazione e dipendenza che caratterizzava le relazioni familiari e sociali, riflettendo le dinamiche di potere e status che regolavano la vita all'interno della famiglia e nella società più ampia³⁷. Luca esorta i membri della comunità a riconoscere e valorizzare il ruolo dei più vulnerabili, il che comporta una ristrutturazione delle dinamiche di potere e status al suo interno, sottolineando l'importanza dell'inclusione e dell'accoglienza: «Egli quindi sottolinea non la grandezza che sta nel servire o nell'accogliere i piccoli, ma la grandezza dei piccoli e quindi l'importanza di accoglierli. [...] Il bambino dunque non è visto tanto come un modello da imitare né presentato come un semplice esempio, ma come un caso concreto di accoglienza; il modello è Gesù che lo pone nella sua vicinanza»³⁸.

³⁵ M. Cramer, „Lasst die Kinder zu mir kommen!” (*Mk* 10,14). *Kinder und Nachfolge Jesu in den synoptischen Evangelien*, „Berliner Theologische Zeitschrift“ 2023, 40, pp. 37-57, qui 54 (trad. pro.).

³⁶ J. B. Green, *La teologia del Vangelo di Luca*, Brescia 2001, 138.

³⁷ B. Eltrop, *Kinder im Neuen Testament: eine sozialgeschichtliche Nachfrage*, „Jahrbuch für biblische Theologie“ 2002, 17, pp. 83-96, qui 88-89.

³⁸ G. Rosse, *Il Vangelo di Luca commento esegetico e teologico*, Roma 1992, 355.

Nell'intento di Luca, la prima sentenza (v. 48) racchiude una duplice verità: da un lato, la vera dignità del bambino deriva dal fatto che Cristo – e quindi Dio – si sono identificati con lui; dall'altro, viene offerta una ricompensa a chi accoglie il bambino, poiché avrà la possibilità di stare nella vicinanza di Dio. È probabile che Luca vedesse in «questi bambini» i poveri della comunità, e si impegni a trasmettere ai suoi lettori l'importanza del rispetto nei loro confronti. In questi versetti, l'evangelista manifesta una preoccupazione pastorale che attraversa tutta la sua opera: la disuguaglianza tra i fratelli³⁹.

Nell'insegnamento ricordato qui da Luca non si tratta semplicemente di capovolgimento del comportamento vigente nella società della ricerca del primo posto, ma di una solidarietà con gli emarginati della società (che si trovano in basso), ancora di più, di porsi al livello degli emarginati a motivo di Gesù che per primo ha preso il posto di servo.

Cramer ha esaminato il ruolo dei bambini nella sequela di Gesù nei Vangeli sinottici, concentrandosi su due passaggi del Vangelo di Luca (*Lc* 9,46-48; *Lc* 18,15-17), che pongono una maggiore enfasi sui bambini rispetto agli altri Vangeli. La sua analisi rivela che i Vangeli sinottici offrono un quadro coerente in cui i bambini sono considerati una componente significativa della comunità dei seguaci di Gesù. Sebbene spesso vengano percepiti come figure marginali, Gesù li riconosce come elementi centrali nella sequela. Infatti, Gesù colloca i bambini al centro della sua comunità di discepoli (*Mc* 9,36 parr.), definendoli «modelli di discepolato» e considerando il Regno di Dio dalla loro prospettiva, poiché sono i primi destinatari del suo messaggio (*Mc* 10,14s. parr.). I discepoli devono riconoscere in loro il significato dell'accettazione fiduciosa del Vangelo e del Regno di Dio (*Mc* 9,37 parr.), rendendo la prospettiva e la condizione dei bambini principi guida per seguire Gesù (*Mc* 9,35 parr.)⁴⁰. Cramer conclude che, sebbene i bambini nei Vangeli sinottici non agiscano autonomamente – venendo portati o chiamati da Gesù e non compiendo azioni attive – sono comunque riconosciuti come soggetti preziosi di discepolato grazie alle parole e alle azioni di Gesù. In questo modo, Gesù conferisce loro un mandato, rafforzando la loro missione sociale e il loro potenziale di azione all'interno della comunità cristiana⁴¹. In sintesi, il testo analizzato sottolinea questioni etiche fondamentali, evidenziando l'importanza di accogliere i vulnerabili, identificarsi con gli emarginati e ristrutturare le gerarchie sociali. Questi aspetti sono essenziali per promuovere una maggiore inclusione e giustizia all'interno della comunità.

³⁹ Ibid., 355-356.

⁴⁰ M. Cramer, „Lasst die Kinder zu mir kommen!” (*Mk* 10,14), 56.

⁴¹ Ibid., 57.

2.2. Il distacco dal prestigio sociale: *Lc 20,45-47*

Mentre tutto il popolo ascoltava, disse ai suoi discepoli: «Guardatevi dagli scribi, che vogliono passeggiare in lunghe vesti e si compiacciono di essere salutati nelle piazze, di avere i primi seggi nelle sinagoghe e i primi posti nei banchetti; divorano le case delle vedove e pregano a lungo per farsi vedere. Essi riceveranno una condanna più severa».

Ci troviamo di fronte a un *discorso parenetico lucano*⁴² che si affianca a una forte polemica antifarisaica, riflettendo un contrasto etico tra la giovane comunità cristiana e l'élite religiosa del giudaismo. Gesù critica gli scribi, che nel racconto appaiono con simboli di prestigio (cf. *Lc 11,43; 14,7-11*), per il loro comportamento sociale, caratterizzato dall'ostentazione e dallo sfruttamento dei poveri, e per l'ipocrisia religiosa. Il Gesù di Luca condanna quindi tre atteggiamenti di questi leader: «l'orgoglio, manifestato attraverso l'arroganza e un comportamento superbo; la cupidigia, che si traduce nello sfruttamento dei deboli, che invece dovrebbero essere protetti; e l'ipocrisia, che utilizza la religione per sedurre o impressionare»⁴³. L'insegnamento si trasforma in un avvertimento per i discepoli, assumendo la forma di una *parenesi*: un comportamento negativo esemplificato deve fungere da monito⁴⁴.

Luca riesce a conseguire i due obiettivi che si prefigge. Il primo è quello di denunciare il comportamento di chi ricerca in modo spasmodico una gratificazione nella società, esortando i discepoli a orientarsi verso valori diversi (cf. *Lc 9,46-48*). In secondo luogo, ciò gli consente di stabilire un netto contrasto tra i «ricchi oppressori» (rappresentati dagli scribi che si appropriano delle case delle vedove) e i «poveri giusti» (come la vedova che offre in elemosina i suoi beni di sussistenza). Questi episodi polemici forniscono informazioni piuttosto dettagliate sulle controversie esistenti nel giudaismo del I secolo e sull'emergente autoaffermazione del cristianesimo in quel contesto.

Le vedove, menzionate nel verso 47, simboleggiano in Luca le persone particolarmente vulnerabili e bisognose di protezione in una società patriarcale, dove sono frequentemente esposte alla povertà (cf. *Lc 2,37; 4,25-27; 7,12; At 6,1; 9,39* e, in particolare, nell'episodio dell'offerta della vedova in *Lc 21,1-4*). La comunità cristiana è chiamata a rifiutare i valori dominanti e a seguire un percorso diverso: la via del Signore, che implica non cercare onore e prestigio sociale, ma piuttosto onorare i poveri, gli esclusi e gli emarginati della società⁴⁵.

⁴² L'uso e la scelta del verbo *guardatevi* Luca sostituisce il greco *blepete* della versione di Marco con *prosechēte apò*) apprezzato dalla parenesi cristiana, ci indicano fin dall'inizio che stiamo affrontando un insegnamento di natura etica. F. Bovon, *Vangelo di Luca*, III, 140.

⁴³ Ibid., 147.

⁴⁴ G. Rosse, *Il Vangelo di Luca*, 785.

⁴⁵ J. B. Green, *La teologia del Vangelo di Luca*, 139.

2.3. Critica all'ordine politico romano basato sull'etica del patronato:

Lc 22,24-30

E nacque tra loro anche una discussione: chi di loro fosse da considerare più grande. Egli disse: «I re delle nazioni le governano, e coloro che hanno potere su di esse sono chiamati benefattori. Voi però non fate così; ma chi tra voi è più grande diventi come il più giovane, e chi governa come colui che serve. Infatti chi è più grande, chi sta a tavola o chi serve? Non è forse colui che sta a tavola? Eppure io sto in mezzo a voi come colui che serve. Voi siete quelli che avete perseverato con me nelle mie prove e io preparo per voi un regno, come il Padre mio l'ha preparato per me, perché mangiate e beviate alla mia mensa nel mio regno. E siederete in trono a giudicare le dodici tribù d'Israele».

È importante sottolineare che tutti e tre i Vangeli sinottici riportano le parole di Gesù riguardo alla critica al potere delle autorità politiche del tempo: *Mc 10,41-45; Mt 20,24-28; e Lc 22,25-27*. Il testo di Luca, che rappresenta una rielaborazione di *Mc 10,42-45*, merita particolare attenzione poiché si distacca in modo significativo dalle altre tradizioni e deve essere considerato come un'attualizzazione di un insegnamento costante sulla «vera grandezza». Innanzitutto, Luca colloca questo brano in un contesto diverso, specificamente all'interno della cena pasquale. Inoltre, elimina la questione del «più grande» sollevata da Giacomo e Giovanni (cf. *Mc 10,35 ss.*) o dalla loro madre (cf. *Mt 20,20-21*). È importante notare che l'evangelista, già in 9,46, aveva affermato: «Nacque poi una discussione tra loro, chi di loro fosse più grande». Ora, nel contesto della cena pasquale, ritorna sull'argomento con la frase: «E nacque tra loro anche una discussione: chi di loro fosse da considerare più grande» (*Lc 22,24*). Si è osservato che in *Lc 9,46* si parla di un *dialogismos* (discussione), mentre qui, all'interno dell'ultima cena, si fa riferimento a un livello di *filoneikia*, che indica un «desiderio di prevalere e vincere», una «rivalità», piuttosto che una semplice «discussione»⁴⁶.

La prima parte del detto di Gesù in questa parenesi di Luca⁴⁷ si concentra su un'esperienza del mondo politico. Le parole attribuite a Gesù nel Vangelo di Luca presentano un accento più ellenistico rispetto a quelle di *Mc 10,42* e *Mt 20,25*. Infatti, Luca, al posto della parola «capi», utilizza il termine «re», scrivendo: «I re delle nazioni le governano» (v. 25). A differenza di *Mc* e *Mt*, non impiega il composto greco *kata-kyrieuo* (che implica *esercitare il potere contro qualcuno per il proprio tornaconto*), il quale suggerisce un comportamento ostile nei confronti

⁴⁶ “The is a general consensus in scholarship that Luke 22,14-38 is to be classified as a testamentary discourse” P. K. Nelsen, *The unitary character of Luke 22.24-30*, “New Testament Studies” 1994, 40, pp. 609-619, qui 614. Per quanto concerne la struttura del testo, esso utilizza la figura retorica del chiasmo (*Ibid.*, 617).

⁴⁷ *Lc 22,24-27 e At 20,17-35* sono gli unici testi di carattere parenetico nel Vangelo di Luca che trattano della questione dell'ufficio all'interno delle comunità cristiane. F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, Göttingen 1983, 213.

dei subalterni⁴⁸. Luca, invece, usa il verbo semplice *kyrieuo*, che esprime l'atto di governare e dominare, ma senza implicare un abuso o un eccesso di potere.

Proseguendo nel testo, mentre Mc e Mt parlano dei «grandi», Luca specifica «coloro che hanno potere [sulle nazioni]»⁴⁹, affermando che «sono chiamati benefattori». Con queste parole, il terzo evangelista fa riferimento al suo contesto politico-sociale, ai Cesari di Roma⁵⁰ e al loro titolo di «benefattori» (*euergetes*), oltre a richiamare l'istituzione vigente dell'Impero romano basata sul rapporto patrono-cliente. Il titolo di «benefattore» ha, ai tempi di Luca, una valenza politico-religiosa, poiché gli imperatori erano considerati divinità salvatrici e benefattrici dell'umanità, garantendo la *pax romana* e, di conseguenza, le condizioni necessarie per ogni forma di civiltà⁵¹. «I benefattori e mecenati dell'antichità erano spesso costretti a ricoprire questo ruolo a causa della pressione esercitata dal sistema sociale dell'epoca. Traevano vantaggio da questa posizione, guadagnando clienti e alimentando la loro fama. Inoltre, riguardo al potere, re e autorità possono certamente regnare o dominare [...] in ogni caso non possono scendere al punto di sacrificarsi, né amare fino a servire, rinunciando alla loro autorità»⁵².

I valori e i comportamenti a cui Gesù fa riferimento nel Vangelo di Luca sono in netto contrasto con l'esistenza dell'Impero romano dell'epoca e ne mettono in discussione le fondamenta. La critica di Luca si concentra in particolare sull'ordine politico basato sull'etica del patronato. Non è necessario approfondire ulteriormente la questione⁵³, ma è importante notare che, dopo la vittoria finale di Ottaviano nella guerra civile (27 a.C.), Roma non fu unificata solo sotto un imperatore, ma anche attraverso un sistema politico che si fondava sull'etica del patronato. Ottaviano, in qualità di «principes» e «pater patriae» del popolo romano, si attribuì il ruolo di «patrono» e «benefattore». I servi e i clienti si trovavano in una condizione di debito verso i loro padroni e spesso avevano a loro volta

⁴⁸ R. Petraglio, *Obiezione di coscienza. Il Nuovo Testamento provoca i cristiani*, Bologna 1984, 60.

⁴⁹ Nel testo è presente il verbo greco *exousiazzo*, derivato dal sostantivo *exousia*, che significa “potere” o “autorità”. Questa parola era centrale nel racconto lucano delle tentazioni. In genere, *exousia* designa la “possibilità di agire” che, all'interno della struttura giuridica dello Stato, deriva dal re, dall'autorità e dalle leggi. Essa si manifesta attraverso concetti come potestà, diritto, permesso e libertà, conferiti ai magistrati. Luca utilizza frequentemente *exousia* per riferirsi a questo significato politico del potere. W. Foerster, *Ἐξουσία*, in: *GLNT*, III, 630-665, qui 632.

⁵⁰ R. Petraglio, *Obiezione di coscienza*, 62.

⁵¹ G. Bertram, *euergeteo*, in: *GLNT*, III, 882-886, qui 882.

⁵² F. Bovon, *Vangelo di Luca*, III, Commento a 19,28-24,53, Brescia 2013, 269.

⁵³ Più ampiamente, riguardo alle istituzioni antiche del patronato e dell'euergetismo in C. M. Hays, *Luke's Welt Ethic. A Study in Their Coherence and Characte*, (WUNT 2. Reihe 275), Tübingen 2010, 54-63; anche J. Marshall, *Jesus, Patrons, and Benefactors. Roman Palestine and the Gospel of Luke*, Tübingen 2009.

i propri clienti, dando vita a una rete di obblighi sovrapposti che si estendeva su tutto l'Impero⁵⁴.

L'annuncio di Gesù in Luca: «I re delle nazioni le governano, e coloro che hanno potere su di esse sono chiamati benefattori. Voi però non fate così» sfida direttamente l'ordine politico romano. È fondamentale, come sottolinea Joel B. Green, mettere in evidenza un ulteriore aspetto. L'autore nota il carattere controculturale della comunità cristiana e dell'etica che promuove, come un allontanamento radicale dall'etica romana: «Nel mettere in discussione l'ordine sociale romano, legato all'etica del patronato, Gesù contestava anche le divinità che legittimavano quel sistema, sostituendole con il Dio di Abramo, Signore d'Israele, Jahvè»⁵⁵. Pertanto, la critica di Gesù agli scribi e ai farisei – che, in effetti, condividevano comportamenti simili nel cercare onore e nel desiderio di essere riconosciuti come benefattori dai romani in *Lc 22, 24-30* – offre una rilettura lucana della questione.

Il verso 26 mette in evidente contrasto il comportamento etico che Gesù desidera per i discepoli con quello prevalente nel mondo, evidenziando un rovesciamento dei valori terreni. L'affermazione lucana «nel vostro caso, le cose non stanno così» (v. 26a) può essere interpretata sia come un indicativo sia come un imperativo, esortando i discepoli a non conformarsi a tali modelli. Luca sottolinea che la comunità cristiana non deve seguire i criteri della società politica e, al contempo, esorta i membri, in particolare i responsabili della Chiesa, a rimanere fedeli alla tradizione e alla cristologia del servizio. Invita, dunque, a prendere il comportamento di Cristo servitore come modello per le proprie azioni⁵⁶.

In conclusione, Luca invita i cristiani a organizzarsi secondo un modello diverso da quello, troppo umano, del potere del più forte (vv. 24-26). La sua spiegazione cristologica sottolinea un rovesciamento dei comportamenti comunemente accettati nel mondo: «il servitore a tavola è più grande di colui che vi sta seduto»⁵⁷. L'evangelista ricorda che solo un comportamento di servizio simile a quello di Gesù garantirà loro la ricompensa e l'accesso al Regno di Dio, alla sua tavola festiva e ai posti d'onore (vv. 28-30). Questo insegnamento è originale e rivoluzionario; non deve essere visto come una mera esortazione all'umiltà tra i credenti o all'interno delle autorità, ma come la proclamazione di un nuovo ordine nei rapporti e della natura stessa dell'autorità⁵⁸.

⁵⁴ J. B. Green, *La teologia del Vangelo di Luca*, 140.

⁵⁵ Ibid., 141.

⁵⁶ F. Bovon, *Vangelo di Luca*, III, 270- 271.

⁵⁷ F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, 213.

⁵⁸ G. Rosse, *Il Vangelo di Luca*, 885.

3. Il cristiano e lo Stato: principi della morale politica contemporanea

Il comportamento di Gesù e le sue indicazioni sulle autorità politiche del suo tempo, interpretati e vissuti dalle prime generazioni cristiane, come abbiamo potuto presentare nei punti precedenti di questa analisi, continuano a fornire due importanti esortazioni a ogni fedele in Cristo riguardo alla morale politica contemporanea. In primo luogo, il cristiano è chiamato a desacralizzare il potere, opponendo una ferma obiezione di coscienza alle pretese totalitarie delle istituzioni politiche. In secondo luogo, si sottolinea l'autonomia della coscienza individuale, insieme all'importanza di un attento discernimento tra ciò che rappresenta un autentico servizio alla comunità e l'obbedienza alle leggi, e ciò che, al contrario, sfocia nell'idolatria dello stato e nella capitolazione di fronte a un potere ingiusto⁵⁹.

Dopo aver esaminato il messaggio del Vangelo di Luca in merito alla morale politica e ai doveri dei cristiani nei confronti dello stato (l'Impero di Roma), intendiamo ora sintetizzare i temi principali che delineano il contenuto della morale politica dal punto di vista cristiano contemporaneo, alla luce del magistero della Chiesa. Per iniziare la nostra analisi riassuntiva, è utile ricordare che la politica, secondo la definizione cristiana, si fonda sulla concezione classica del termine ed è «un servizio, una diaconia di carità e di solidarietà a favore dei fratelli. In questo modo la politica viene sottratta alle ideologie, ai sistemi, ai gruppi per essere conservata nel suo originario significato di attività umana e umanizzata in funzione della crescita e dello sviluppo tanto dei singoli cittadini quanto di tutto il popolo e di tutti i popoli»⁶⁰.

L'insegnamento etico del cristianesimo ha il potenziale per essere un potente motore di rinnovamento per tutte le società, poiché protegge efficacemente la dignità della persona e arricchisce il tessuto sociale, promuovendo l'arte di vivere insieme. Questo aspetto è messo in evidenza al paragrafo 97 dell'enciclica *Veritatis splendor*, che esorta i fedeli a vivere la loro vocazione morale in armonia con gli insegnamenti di Cristo⁶¹. L'enciclica sottolinea esplicitamente l'importanza dell'impegno dei teologi moralisti, evidenziando che sia la Chiesa che la società contemporanea hanno bisogno del loro contributo, in quanto giocano un ruolo strategico nella cultura attuale: «senza allontanarsi dal rigore scientifico richiesto dalla loro disciplina, essi devono approfondire i temi dell'insegnamento della

⁵⁹ E. Dal Covolo, *Sì, ma... Gesù, cristianesimo primitivo e istituzioni politiche*, 541-542.

⁶⁰ G. Concetti, *Chiesa e politica. Raccolta dei documenti pontifici, pronunciamenti delle Conferenze Episcopali, interventi dei partiti politici, proposta d'analisi*, Casale Monferrato 1989, 235.

⁶¹ Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, Lettera enciclica (06.08.1993), “AAS 85” 1994, 1179-1182, n. 97.

Chiesa, valorizzare i fondamenti dei precetti morali e riaffermare il loro carattere di obbligatorietà, legandoli al fine ultimo dell'uomo [...]. Nell'esercizio di questa loro importantissima funzione i moralisti daranno «l'esempio di un assenso leale, interno ed esterno, all'insegnamento del Magistero sia nel campo del dogma che in quello della morale (cf. VS, 110)»⁶². Ora cercheremo di sintetizzare i principi e i valori fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa riguardo alla sua relazione con lo Stato. Cominciamo con la dignità della persona umana, che deve costituire il principio, il centro e il termine imprescindibile dell'ordine politico.

3.1. La dignità della persona: fondamento e guida dell'ordine politico

Nella persona umana, intesa nell'integralità dei suoi diritti e valori (la sua libertà e responsabilità) deve trovarsi la base di partenza, il punto d'incontro e il criterio deontologico sia per l'agire politico, sia per l'agire in politica. Si deve considerare il primato e la centralità della persona umana come principio per regolare il modo di gestire il potere dello stato e delle istituzioni politiche, rispetto alla loro forma organizzativa, strutture, leggi e funzionamento⁶³. È opportuno richiamare il pensiero di G. Concetti, che mette in evidenza un ulteriore aspetto della politica, sottolineando la centralità della persona umana. Egli afferma: «Rettamente intesa, la politica è una diaconia, un servizio da prestare ai cittadini affinché possano raggiungere la loro perfezione in condizioni ottimali, all'interno di un contesto di libertà e solidarietà. Non si può considerare a beneficio della persona umana, né tantomeno offrirle un effettivo servizio, quella politica che non concede spazi di libertà, che limita i diritti, che si sostituisce alle scelte dei cittadini o che le impone autoritariamente»⁶⁴.

3.2. Il ruolo della comunità politica e dello Stato per una vita umana piena

Il cristiano riconosce la necessità della comunità politica, che emerge dall'insufficienza della comunità civile, «si basa sull'incapacità dei gruppi inferiori, famiglie e gruppi sociali intermedi, di raggiungere il bene comune necessario in ordine al pieno sviluppo degli individui e dei gruppi umani»⁶⁵. La vita politica deve essere caratterizzata dal riconoscimento che gli uomini – considerati non solo come cittadini con diritti fondamentali, ma anche come esseri umani complessi – attraverso essa possano realizzare una vita pienamente umana, piuttosto che essere ridotti a «semplicemente produttori di beni economici, il cui valore

⁶² P. J. Brugues, *Introduzione*, in: *Dizionario di morale cattolica*, Studio Domenicano, Bologna 1994, 7-34, qui 18.

⁶³ G. Concetti, *Chiesa e politica*, 235.

⁶⁴ Ibid., 236.

⁶⁵ M. Vidal, *L'etica cristiana*, Roma 1992, 418.

dovrebbe dipendere unicamente dalla loro capacità di produzione»⁶⁶. Nel contesto della società politica, l'individuo si distacca dai ristretti confini della propria famiglia per inserirsi in una comunità più ampia e arricchente. Tale gruppo contribuisce a sviluppare la piena umanità dell'individuo, permettendogli di realizzare profondamente la propria esistenza. Gli obblighi e le responsabilità dell'individuo si ampliano, poiché non riguardano più solo interessi particolari, ma si orientano verso il bene comune dell'intera comunità. A questo riguardo, la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo del Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, afferma: «Gli uomini, le famiglie e i diversi gruppi che formano la comunità civile sono consapevoli di non essere in grado, da soli, di costruire una vita capace di rispondere pienamente alle esigenze della natura umana e avvertono la necessità di una comunità più ampia, nella quale tutti rechino quotidianamente il contributo delle proprie capacità, allo scopo di raggiungere sempre meglio il bene comune. Per questo essi costituiscono, secondo vari tipi istituzionali, una comunità politica»⁶⁷.

3.3. Il bene comune: fondamento etico e obiettivo del potere politico dello Stato

Accanto al primato della persona e della comunità, che rappresentano elementi fondamentali e necessari per lo sviluppo integrale dell'individuo, la dottrina cristiana definisce il concetto di bene comune come terzo principio e, anzi, obiettivo dell'attività politica. Senza il bene comune, né lo Stato né la comunità politica possono avere senso o giustificazione; al contrario, rischiano di trasformarsi in semplici strumenti di dominio di alcuni individui su altri. In questo contesto, risulta particolarmente illuminante il documento conciliare *Gaudium et spes*, n. 74, dove si afferma: «La comunità politica esiste dunque in funzione di quel bene comune, nel quale essa trova significato e piena giustificazione e che costituisce la base originaria del suo diritto all'esistenza. Il bene comune si concreta nell'insieme di quelle condizioni di vita sociale che consentono e facilitano agli esseri umani, alle famiglie e alle associazioni il conseguimento più pieno della loro perfezione»⁶⁸.

3.4. L'autonomia della Chiesa rispetto al potere politico: un principio fondamentale

Per quanto riguarda la relazione tra comunità cristiana e istituzioni della vita politica, è fondamentale sottolineare l'autonomia e l'indipendenza della Chiesa,

⁶⁶ Ibid., 419.

⁶⁷ Concilio Ecumenico Vaticano II, *Gaudium et spes* [= GS], Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (07.12.1965), in: "AAS 58" 1966, 1025-1115, n. 74.

⁶⁸ GS, n. 74.

un aspetto chiaramente enunciato nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes*. In essa si afferma che la Chiesa: «in ragione del suo ufficio e della sua competenza, in nessuna maniera si confonde con la comunità politica e non è legata ad alcun sistema politico»⁶⁹. La missione della Chiesa è l'annuncio della salvezza, mentre lo scopo della società civile è il bene comune temporale dei cittadini che la compongono. Si specifica che «competenza della Chiesa è l'ordine spirituale e pastorale, e riguarda la dottrina e i valori religiosi e umani, mentre competenza della comunità politica è tutto ciò che serve alla costruzione della società, all'organizzazione dello Stato e alla promozione del benessere dei cittadini»⁷⁰. Il magistero della Chiesa, nel medesimo documento conciliare, riafferma questo principio di indipendenza e autonomia: «La comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo»⁷¹.

3.5. L'ethos dell'autorità politica: responsabilità, partecipazione e valori guida per i governanti

Il raggiungimento del bene comune richiede necessariamente l'esistenza di un'autorità che coordini e orienti gli sforzi delle diverse persone e dei vari gruppi verso tale obiettivo. Pertanto, l'autorità politica assume la funzione di unire liberamente e responsabilmente le aspirazioni individuali al bene comune⁷².

La morale cristiana ha sistematizzato i criteri e i doveri etici che devono guidare la vita dei governanti e dei sudditi in relazione al binomio autorità/ubbidienza. L'esercizio dell'autorità ottiene la sua legittimità etica solo se soddisfa determinate condizioni: (1) deve operare nei limiti dell'ordine morale e utilizzare mezzi moralmente legittimi per il conseguimento del bene comune; (2) deve perseguire il bene comune in conformità all'ordine giuridico legittimamente stabilito. A questo esercizio legittimo dell'autorità corrisponde l'esigenza morale dell'ubbidienza.

Uno dei problemi più rilevanti nell'etica politica riguarda il giudizio sui limiti del potere statale, in particolare il tema etico della resistenza e della disobbedienza nei confronti delle autorità statali. Quando l'esercizio dell'autorità manca di legittimità etica, i sudditi hanno il diritto e il dovere di resistere⁷³. La dottrina della resistenza agli abusi del potere è ben espressa dal Concilio Vaticano II: «Dove i cittadini sono oppressi da un'autorità pubblica che va al di là delle sue competenze, essi non rifiutino ciò che è oggettivamente richiesto dal bene comune; sia però lecito difendere i diritti propri e dei concittadini contro gli abusi dell'autorità,

⁶⁹ GS, n. 76.

⁷⁰ G. Concetti, *Chiesa e politica*, 237.

⁷¹ GS, n. 76.

⁷² M. Vidal, *L'etica cristiana*, 420.

⁷³ Ibid., 422.

nel rispetto dei limiti dettati dalla legge naturale e dal Vangelo»⁷⁴. Il Vaticano II ha già stabilito che le forme di governo e i sistemi che violano i diritti di libertà e commettono crimini contro la persona devono essere riprovati e contestati: «Vengono condannate tutte quelle forme di regime politico, vigenti in alcune regioni, che impediscono la libertà civile o religiosa, moltiplicano le vittime delle passioni e dei crimini politici e distorcono l'esercizio dell'autorità dal bene comune per farlo servire all'interesse di una fazione o degli stessi governanti»⁷⁵.

Tuttavia, l'autonomia e l'indipendenza non implicano una separazione totale tra le due istituzioni, in modo che Stato e Chiesa gestiscano autonomamente i propri poteri. Le persone sono soggetti sia della Chiesa che dello Stato. La loro dignità e la promozione dei loro diritti richiedono che tra Chiesa e Stato si stabilisca un regime di collaborazione a favore degli stessi soggetti. In merito a questa esigenza, il Vaticano II ha proclamato che: «tutte e due, anche se a titolo diverso, sono a servizio della vocazione personale e sociale degli stessi uomini»⁷⁶.

Concludendo queste considerazioni, è opportuno sottolineare che l'obiettivo di una autentica collaborazione tra le due istituzioni deve essere, dal punto di vista della morale cristiana, la persona umana con la sua dignità e i suoi diritti. Il dovere e il diritto alla partecipazione attiva dei cristiani nella vita sociale e politica è stato chiaramente espresso dal Vaticano II: «Tutti i cristiani devono prendere coscienza della propria speciale vocazione nella comunità politica; essi devono essere d'esempio, sviluppando in se stessi il senso della responsabilità e la dedizione al bene comune, così da mostrare con i fatti come possano armonizzarsi l'autorità e la libertà, l'iniziativa personale e la solidarietà di tutto il corpo sociale, la opportuna unità e la proficua diversità»⁷⁷. Come chiarisce M. Ormas nella sua *Introduzione alle Encicliche sociali* – testo che consiglio per ulteriori studi e approfondimenti – «evidentemente, si tratta di una partecipazione che tenga conto della società secolarizzata e plurale in cui viviamo, in cui i "principi" della dottrina sociale cristiana devono alimentare le nostre riflessioni, dettare i nostri criteri di giudizio, determinare i nostri orientamenti per l'azione»⁷⁸.

Le parole di Giovanni Paolo II, pronunciate durante il suo discorso ai partecipanti al terzo «Meeting per l'amicizia tra i popoli» a Rimini il 29 agosto 1982, possono costituire una conclusione eccellente per la nostra riflessione sull'attualità dell'insegnamento lucano dal punto di vista etico riguardo al compito dei cristiani nel contesto della vita politica: «Sì, la fede vissuta come riverbero e in continuità

⁷⁴ GS, n. 74.

⁷⁵ GS, n. 75.

⁷⁶ GS, n. 76.

⁷⁷ GS, n. 75.

⁷⁸ M. Ormas, *Umanesimo cristiano e modernità. Introduzione alle Encicliche sociali. Dalla Rerum novarum alla Caritas in veritate*, Città del Vaticano 2014, 192.

con quei primi incontri che il Vangelo documenta, la fede vissuta come certezza e domanda della presenza di Cristo dentro ogni situazione e occasione della vita, rende capaci di creare nuove forme di vita per l'uomo, rende desiderosi di comunicare e di conoscere, di incontrare e di valorizzare»⁷⁹.

References

Bibliografia

- Concilio Ecumenico Vaticano II, *Gaudium et spes* [= GS], Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (07.12.1965), "AAS 58" 1966, 1025-1115.
- Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, Lettera enciclica (06.08.1993), "AAS 85" 1994, 1179-1182.
- Giovanni Paolo II, "Cristo è la più grande 'risorsa' dell'uomo", *Discorso ai partecipanti al terzo "Meeting per l'amicizia tra i popoli"*, Rimini, 29 agosto 1982, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 1982 (luglio-dicembre), Città del Vaticano 1982, 330-336.
- Bertram G., *euergeteo*, in: *GLNT*, III, 882-886.
- Bovon F., *Lukas in neuer Sicht. Gesammelte Aufsätze* (Biblisch Theologische Studien 8), Neukirchen-Vluyn 1985, 89.
- Bovon F., *Vangelo di Luca*, I, *Introduzione. Commento a 1,1-9,50*, Brescia 2005.
- Bovon F., *Vangelo di Luca*, III, *Commento a 19,28-24,53*, Brescia 2013.
- Brugues P. J., *Introduzione*, in: *Dizionario di morale cattolica*, Studio Domenicano, Bologna 1994, 7-34.
- Cramer M., „Lasst die Kinder zu mir kommen!” (*Mk 10,14*). *Kinder und Nachfolge Jesu in den synoptischen Evangelien*, „Berliner Theologische Zeitschrift“ 2023, 40, pp. 37-57.
- Concetti G., *Chiesa e politica. Raccolta dei documenti pontifici, pronunciamenti delle Conferenze Episcopali, interventi dei partiti politici, proposta d'analisi*, Casale Monferrato 1989, 235.
- Covolo E. Dal Sì, ma... Gesù, cristianesimo primitivo e istituzioni politiche, "La Rivista del clero italiano" 1993, 7-8, 535-543.
- Dalla Torre G., *Dio e Cesare paradigmi cristiani nella modernità*, Roma 2008.
- Deberge P., *Inchiesta sul potere. Approccio biblico e teologico*, Milano 2000.
- Eltrop B., *Kinder im Neuen Testament: eine sozialgeschichtliche Nachfrage*, „Jahrbuch für biblische Theologie“ 2002, 17, pp. 83-96.
- Focant C., *Zeloti*, in: *Dizionario Encicopedico della Bibbia*, edd. P. M. Bogaert, M. Delcor, Roma 1995, 1376-1377.
- Foerster W., ἔχοντα, in: *GLNT*, III, 630-665.
- Giuda*, in: *Dizionario Biblico storico, critico*, edd. L. Monloubou, F.M. Du Butt, Roma 1987, 468.
- Grant R.M., *Cristianesimo primitivo e società* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 5), Brescia 1987.
- Green J.B., *La teologia del Vangelo di Luca*, Brescia 2001.
- Guzzetti G.B., *Chiesa e politica. Disegno storico*, Milano 1975.
- Haudebert P., *Giuda*, in: *Dizionario Encicopedico della Bibbia*, edd. P. M. Bogaert, M. Delcor, E. Jacob, Roma 1995, 649-651.

⁷⁹ Giovanni Paolo II, "Cristo è la più grande 'risorsa' dell'uomo", *Discorso ai partecipanti al terzo "Meeting per l'amicizia tra i popoli"*, Rimini, 29 agosto 1982, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 1982 (luglio-dicembre), Città del Vaticano 1982, 330-336, qui 331.

- Hays C.M., *Luke's Weltethics. A Study in Their Coherence and Characte*, (WUNT 2. Reihe 275), Tübingen 2010.
- Horn F. W., *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, Göttingen 1983.
- Jossa G., *Regno di Dio e impero di Cesare nella predicazione di Gesù*, "Rivista biblica" 2022, 1-2, pp. 43-61.
- Marshall J., *Jesus, Patrons, and Benefactors. Roman Palestine and the Gospel of Luke*, Tübingen 2009.
- Nelsen P. K., *The unitary character of Luke 22.24-30*, "New Testament Studies" 1994, 40, pp. 609-619.
- Oporto S.G., *Approcci contestuali al Vangelo di Luca*, in: *L'opera lucana: Vangelo di Luca e Atti degli Apostoli*, Seminario per studiosi di S. Scrittura [21-25 gennaio 2019], Roma 2019, 31-47.
- Ormas M., *Umanesimo cristiano e modernità. Introduzione alle Encicliche sociali. Dalla Rerum novarum alla Caritas in veritate*, Città del Vaticano 2014.
- Petraglio R., *Obiezione di coscienza. Il Nuovo Testamento provoca i cristiani*, Bologna 1984.
- Piana G., *Stato*, in: *Lexicon. Dizionario teologico encyclopedico*, edd.. L.Pacomio, V. Mancuso, Casale Monferrato 1993, 1007-1008.
- Potterie I. De La, *La passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, Cinisello Balsamo 1991.
- Rahner H., *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo. Documenti della chiesa dei primi otto secoli con introduzione e commento*, Milano 1970.
- Rosse G., *Il Vangelo di Luca commento esegetico e teologico*, Roma 1992.
- Vidal M., *Manuale di etica teologica*, t. III, *Morale sociale*, Assisi 1997.
- Vidal M., *L'etica cristiana*, Roma 1992.
- Wolter M., *Das Lukasevangelium*, Tübingen 2008.