ARNOLD ANGENENDT

«LASCIATE CHE CRESCANO INSIEME…»

La tolleranza nella storia del cristianesimo

gdt
458

QUERINIANA

1.2. *Lo scopo della ricerca*

Qui di seguito sarà presentata una carrellata di autori che concorrono a determinare la discussione attuale sul fenomeno dell'esplosione dell'ira divina e di come proteggersi da essa.

Le prime indicazioni fondamentali sono offerte dallo scritto per l'abilitazione in esegesi e dogmatica di Ralf Miggelbrink *Der Zorn Gottes* [*L'ira di Dio*], che fornisce un'ampia documentazione. Da questo scritto prendo solo una citazione che conferma l'interpretazione qui sostenuta:

> Così l'azione punitiva di Dio si oppone all'agire adirato a causa della sua intenzione salvifica: è proprio attraverso le punizioni che Dio protegge i peccatori, offrendo loro l'occasione di migliorarsi prima che arrivi il "giorno dell'ira"[29].

[27] Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., 350 [trad. it. cit., 2, 264].

[28] *Ibid.*, 317 [trad. it. cit., 2, 213].

[29] R. Miggelbrink, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg i. Br. - Basel - Wien 2000, 593.

L'esperto di diritto pubblico Josef Isensee presenta un'argomentazione di tipo squisitamente giuridico. Per lui, non si può sostenere «l'intenzione di proteggere Dio da un'offesa», in quanto «Dio non è soggetto di diritti fondamentali e il suo onore non è un bene legalmente protetto»[30]. Inoltre «i sentimenti religiosi non possono essere affatto l'oggetto di un obbligo di salvaguardia statale»[31]. E soprattutto, la religione non è «sotto la protezione dello Stato»[32]. Davanti alle diverse convinzioni di fede, nella nostra società vale infatti il principio che «nessuno ha il diritto di venire risparmiato dall'annuncio di un'altra fede»[33]; paradossalmente allora «l'offesa a Dio trova un luogo giuridico fondamentale nella libertà religiosa»[34]. Rimane soltanto che i seguaci della religione che si ritiene offesa non dovrebbero avere paura «di vivere da noi, come l'hanno invece i cristiani nell'attuale Turchia»[35].

Peculiare appare il contributo fornito da Jean-Pierre Wils. Ogni offesa a Dio, anche se intanto si è ridotta da tempo a un semplice relitto, mostra «che il carattere di Dio è aperto non solo alle fiammate d'amore, ma anche a un'ira smisurata e a un radicale desiderio di vendetta»[36]. Occorre fare un'osservazione fondamentale: quanto più l'immagine di Dio appare antropomorfa, tanto meno è possibile negare la suscettibilità di Dio all'offesa e con essa il suo desiderio di ritorsione[37]. E questa vendetta per ritorsione, che per lo più è una struttu-

[30] J. Isensee, *Blasphemie und säkularer Staat*, in T. Laubach (ed.), *Kann man Gott beleidigen?*, cit., 193-216, qui 196.
[31] *Ibid.*, 198.
[32] *Ibid.*, 199.
[33] *Ibid.*, 200.
[34] *Ibid.*, 205.
[35] *Ibid.*, 209.
[36] J.-P. Wils, *Gotteslästerung*, Frankfurt a. M. - Leipzig 2007, 15.
[37] *Ibid.*, 27.

ra monoteistica, diventa il tema costante di Wils. Le chiese cristiane hanno sempre avuto una cultura monocentrica, che insieme alla loro struttura gerarchica si basava sull'onore, e che per questo richiedeva anche una subordinazione, la quale non lasciava alcuno spazio al pensiero autonomo[38]. Per tale onore tuttavia vale il principio: «Chi ha perso l'onore può essere colpito», specialmente se è un disonore davanti a Dio, in modo che la perdita di onore davanti a lui diviene una questione di vita e – spesso – di morte[39]. Qui domina una natura divina accecata dall'ira, la cui volontà di ritorsione, come è evidente dalla Bibbia e dal Corano, non dovrebbe in ogni caso essere sottovalutata[40]; anzi, «nel modo più radicale nel cristianesimo l'ortodossia diventa di gran lunga un potenziale di errore, dalla firma pericolosissima»[41]. Solo l'epoca dell'Illuminismo avrebbe rimosso «questo profilo metafisico»[42].

Altri lavori vogliono mostrare se è vero, e in che modo, che il cristianesimo abbia contribuito alla dignità umana e alla libertà. Va citata qui Tine Stein, con il suo libro *Himmlische Quellen und irdisches Recht* [*Fonti celesti e diritto terreno*]. Secondo l'autrice

> in effetti, la raffigurazione della dignità umana come qualcosa di inviolabile e indisponibile deriva essenzialmente da una posizione metafisico-religiosa e si colloca pertanto nella cerchia culturale occidentale della tradizione del pensiero ebraico e cristiano[43].

[38] *Ibid.*, 57.
[39] *Ibid.*, 67.
[40] *Ibid.*, 79.
[41] *Ibid.*
[42] *Ibid.*, 54.
[43] T. Stein, *Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Frankfurt a. M. 2007, 15.

Il concetto di dignità umana si giustifica «con la concezione radicale del mondo come risultato di una creazione divina [dell'essere umano] e con l'idea della somiglianza a Dio»[44].

Il fatto però che queste fonti celesti comprendano anche aspetti dell'ira divina, compare solo per inciso, ad esempio quando Mosè ha dovuto mitigare l'ira di Dio[45].

Di una «scoperta della libertà nel primo cristianesimo» parla Alfons Fürst, il quale ne indica anche il testimone principale, ossia Origene: con la sua riflessione sulla libertà, questo teologo della chiesa antica († 254 ca.) ha «posto il fondamento dell'autonomia e della dignità umane»[46]. Anche i concetti moderni di libertà e dignità umana, secondo l'autore, sarebbero da ricondurre a questo concetto di libertà, che si riflette ancora oggi nelle convinzioni laiche: «Tutti gli esseri umani sono nati liberi e con uguali diritti, la dignità umana è inviolabile»[47]. Tale pretesa sarebbe derivata da elementi filosofici e biblici, specialmente dalla «facoltà dell'autonomia (*Selbsttätigkeit*)»[48], con cui la libertà sarebbe stata elevata al rango di articolo di fede[49]. La libertà allora costituirebbe il principio interiore per il quale «l'essere umano può assumersi la responsabilità di tutto ciò che fa e non fa»[50]. Tale principio si sarebbe poi laicizzato e avrebbe «fatto ingresso

[44] *Ibid.*, 19.
[45] *Ibid.*, 89.
[46] A. Fürst, *Die Entdeckung der Freiheit im frühen Christentum*, in R. Feldmeier – M. Winet (edd.), *Gottesgedanken. Erkenntnis, Eschatologie und Ethik in Religionen der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Tübingen 2016, 151-160, qui 154.
[47] *Ibid.*, 152.
[48] *Ibid.*
[49] *Ibid.*, 153.
[50] *Ibid.*, 155.

nelle convinzioni di fondo delle moderne democrazie e delle costituzioni dei diversi Stati»[51].

Un sostegno parziale del contributo biblico alla dignità umana moderna viene fornito da Ulrich Volp. Osservando le radici storiche della dignità umana, l'autore sottolinea tre punti: in primo luogo sarebbe evidente «che la questione della "dignità umana" non è un'invenzione dell'Illuminismo o dell'epoca moderna»; in secondo luogo però ci si dovrebbe opporre pure a una visione riduzionista della «immagine cristiana dell'umano», «la quale accusa ingiustamente "il" cristianesimo di avere, per così dire, saputo sempre che cosa sia la dignità dell'uomo e in che modo andrebbe protetta»; in terzo luogo, «le fonti antiche [avrebbero dimostrato] in maniera del tutto attuale anche la "estraneità" del mondo della patristica e delle sue visioni antropologiche»[52].

Lo studioso di etica di Tubinga, Otfried Höffe, è piuttosto a favore di un'origine molteplice, formulata basandosi su tre «luoghi guida dell'Europa», ossia Atene, Roma e Gerusalemme, dei quali si è fatta notare da molto tempo l'importanza[53] e i cui effetti innegabili secondo l'autore sarebbero ancora presenti sui cristiani come sui non cristiani: Atene rappresenta «una scienza autonoma e l'autogoverno dei cittadini, Roma una repubblica e la corresponsabilità dei giuristi di professione, e infine Gerusalemme l'alto valore di ogni singolo essere umano»[54]. Nel caso di Gerusalemme va tuttavia aggiunta la preoccupazione sociale, per cui si deve

[51] *Ibid.*, 152.

[52] U. Volp, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, Leiden - Boston 2006, 364-365.

[53] G.G. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*, Berlin 2011, 34 [ed. it., *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Einaudi, Torino 2006, 18].

[54] O. Höffe, *Vom Anfang des Abendlandes*, in *FAZ*, 23. Januar 2017, 13.

mitigare qualsiasi difficoltà umana[55]: «L'etica e la cura dell'altro nel cristianesimo sono parte integrante della sensibilità religiosa»[56].

Peter Sloterdijk prende di mira la passionalità di Dio, oggi spesso avvertita criticamente: attualmente questa passione viene sentita come «solamente imbarazzante», in particolare la sua sete di vendetta, il suo castigo o la sua gelosia[57].

2. La parabola gesuana del grano e della zizzania come tema conduttore

Occorre chiarire fin dall'inizio qual è lo scopo che si propone questa ricerca. Essa nasce dalle parole che invitano alla tolleranza pronunciate da Gesù nel Nuovo Testamento, il cui esempio più straordinario è dato dalla parabola del grano e della zizzania (*Mt* 13,24-30), e i cui effetti si estendono per tutta la storia del cristianesimo, fino alla Rivoluzione belga del 1831 e quella tedesca del 1848, e ultimamente ancora fino alla *Dichiarazione sulla libertà religiosa* del concilio Vaticano II[58].

[55] A. Angenendt, *Die Geburt der christlichen Karitas*, in C. Stiegemann (ed.), *Caritas. Nächstenliebe von den frühen Christen bis zur Gegenwart. Katalog zur Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn*, Petersberg 2015, 40-51.

[56] Stroumsa, *Ende des Opferkults*, cit., 45 [ed. it. cit., 26].

[57] B. Janowski, *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2013, 148; P. Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt a. M. 2006, 116 [trad. it., *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico*, Marsilio, Venezia 2019, 100].

[58] R. Schröder, *Unkraut unter dem Weizen*, in *Die Zeit*, 25. Mai 2000.

Le nuove disposizioni di Gesù dicono fondamentalmente che è Dio a punire l'empietà e non l'uomo. In tal modo viene a cadere la violenza praticata tra gli uomini contro l'empietà religiosa di cui parla Max Weber. Già Joseph Lecler († 1988) nella sua opera pionieristica *Storia della tolleranza* ha notato che «l'ordine di lasciare [crescere] la zizzania fino alla mietitura significa la proibizione di ogni misura violenta, corporale e soprattutto della pena di morte, contro i peccatori e gli eretici»[59]. Helmut Zander si limita a dire: «Il *locus classicus* di ciò è stato la parabola della zizzania tra il grano (*Mt* 13,24-30)»[60]. Secondo Rainer Forst, che ha condotto un'autorevole ricerca sul tema «Tolleranza e conflitto», questa parabola ha «un'importanza centrale per tutto il discorso europeo sulla tolleranza», perfino «in epoca moderna»[61].

Forst sottolinea quattro punti. Primo: sulla base della dottrina dei due regni, il potere temporale non ha alcuna autorità nelle questioni religiose. Secondo: nelle faccende religiose la costrizione è illegittima, in quanto porta soltanto a una fede forzata e ipocrita che non può essere gradita a Dio. Terzo: nelle questioni religiose la costrizione è inutile anche perché, siccome la fede non può essere forzata, è molto meglio che venga accettata e seguita liberamente. Quarto: è possibile una tolleranza generale, purché le religioni si limitino alle convinzioni interiori e al culto[62]. Alle persone viene imposto:

[59] J. Lecler, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, 2 Bde., Stuttgart 1965, 1, 89 [ed. it., *Storia della tolleranza nel secolo della riforma*, 2 voll., Morcelliana, Brescia 2004, 1, 45].

[60] H. Zander, *„Europäische Religionsgeschichte". Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich*, Berlin - Boston 2016, 286.

[61] R. Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2003, 58.

[62] *Ibid.*, 64.

«Lasciate che l'una e l'altra crescano insieme fino alla mietitura» (*Mt* 13,30).

Nel seguito si approfondirà in maniera sistematica in che modo dalla parabola del grano e della zizzania scaturisca la rinuncia a usare la forza tra gli uomini nelle questioni religiose. Si metteranno in evidenza alcune interpretazioni finora poco considerate e che appaiono sorprendenti. In particolare si considererà la rinuncia alle misure di violenza corporale, innanzitutto l'uccisione degli eretici, senza peraltro trascurare i danni ancora causati a quanti vengono accusati di eresia.