

DON GIUSEPPE DOSSETTI

**PER LA VITA DELLA CITTA'**

Relazione al Congresso Eucaristico diocesano - Bologna 1 ottobre 1987  
(in: G. Dossetti, La parola e il silenzio, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 133-188)

# PARTE PRIMA

## LA CITTA'

### I

#### *1. Nell'Antico Testamento: terminologia.*

Nell'Antico Testamento ebraico il termine fondamentale che dice città è 'ir e i suoi derivati: propriamente esso indica un insediamento umano chiuso: più spesso «con alte mura, porte e sbarre» (Dt 3, 5) ma talvolta con difese più rudimentali, contro le belve ed i nemici.

Nella Bibbia greca 'ir è reso con **πῶλις**. Si potrebbe pensare che l'attrazione di questo vocabolo implicante un preciso ordinamento socio-politico, possa portare una valenza in qualche modo politica, tanto più che il greco ha un'altra parola (**κῆστυς**) per indicare il complesso edilizio, l'abitato costruito di case, mura e strade. Ma in realtà questo non si dà nemmeno nei libri propri della Bibbia greca, come la Sapienza, l'Ecclesiastico, i Maccabei.

Nell'Antico Testamento tanto 'ir quanto **πῶλις** sono ugualmente depoliticizzati. Anche quando la città diventò anche per i figli di Israele il centro economico, culturale e culturale, non acquistò mai il senso politico che aveva nel mondo ellenico o presso gli stessi Filistei (presso questi il senso di città-stato, di principato).

La città si differenzia rispetto agli insediamenti rurali solo per la sua maggiore possibilità di difesa e quindi si capisce come nel grande discorso deuteronomico di benedizione o di maledizione per l'Israele che osserva o non osserva l'alleanza con Dio, si profetizzi all'Israele infedele che il nemico «ti assedierà in tutte le tue città, finché in tutto il tuo paese cadano le mura alte e forti, nelle quali avrai riposto la fiducia» (Dt 28, 52).

Per questo pericolo di un'autocompiacenza e di un senso di sicurezza e di fiducia che non è in Dio solo, la religione di Israele sentì sempre una certa diffidenza, profonda e tutta spirituale, verso la struttura umana della città e verso la civiltà urbana.

#### *2. Nella protostoria biblica: diffidenze verso la città.*

Sin dalla protostoria biblica, c'è più che un'insinuazione sfavorevole.

Al capitolo 4 della Genesi è detto che Caino dopo il fratricidio «si allontanò dal Signore, e abitò nel paese di Nod ad oriente di Eden ... poi divenne costruttore di una città» (vv. 16-17).

Già Procopio di Gaza, Agostino e Beda rilevavano l'intenzione negativa del testo sacro. E Ruperio di Deutz andava ancora più avanti notando «come l'omicidio sia la prima causa della costruzione della città sulla terra».

Non diversamente molti degli esegeti moderni, estendendo il loro rilievo anche ai versetti 19-23 dello stesso capitolo, secondo i quali dal cainita Lamech - super violento e primo poligamo - discendono Jubal, padre di tutti i suonatori di cetra e di flauto, e Tubalkain, il fabbro, padre di quanti lavorano il rame e il ferro.

Norbert Lohfink (con riferimento anche alle note tesi sulla violenza dell'antropologo René Girard) ha ribadito che la Genesi «mostra come la città, e così pure la musica e le altre forme di cultura suppongono l'uccisione».

Nella protostoria biblica c'è ancora l'episodio di Babele, in cui la costruzione di una città è associata alla torre della sfida: «Venite costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo» (Gen 11, 4).

Anche se si vuole ammettere che secondo l'Antico Testamento la costruzione di una città può non essere di per sé peccaminosa, resta che nell'episodio della torre si vede certo il segno dell'auto-sufficienza dell'uomo sociale e della sua inclinazione all'arroganza. Come avverte la catena di Ishodad di Merv (che ci dà l'eco del cristianesimo più orientale, quello nestoriano): gli uomini cercarono di costruire la torre «per far scendere Dio dal suo rango ... e, se Egli avesse di nuovo provocato il diluvio, salire a combattere contro di Lui». E molti secoli dopo Ishodad, Calvino insiste ancora su questa punta negativa: «questa moltitudine di genti ... dopo essersi estraniata dal puro servizio di Dio e dalla santa comunità dei credenti, si congiunge e si unisce insieme per fare guerra a Dio».

E un esegeta contemporaneo, lo Zimmerli, commenta: «Non vogliono più collocarsi nella misura limitata di una vita passeggera, ma varcare questa misura posta da Dio e - anche soltanto con il loro nome - vivere nello smisurato: ... essere come Dio».

E lo stesso Zimmerli fa notare che gli uomini di Babele non erano spinti a una volontà associativa universale da un genuino amore della pace e dell'essere insieme «ma dalla volontà di orgogliosa affermazione e di sentirsi potenti di fronte a Dio».

Diciamo subito - anticipando - che questa lucida diagnosi consente di discernere anche oggi, a millenni di distanza, quanto vi può essere di alterato - di non sano - nelle megalopoli contemporanee e in certe aspirazioni acritiche a una *respublica universalis* che quasi automaticamente garantisca la pace su tutta la terra.

Ma è ora che entriamo più nel vivo dell'insegnamento biblico nelle varie fasi della socialità di Israele.

### *3. Nella prima fase della storia di Israele anteriormente alla monarchia: non uno stato, ma una società a segmenti sotto la guida della Parola di Dio.*

Nella prima fase sino al 1.010 avanti Cristo, la coscienza di Israele è fondamentalmente quella che si esprimerà nelle parole dell'Esodo (19, 4-5) da parte di Dio: «Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatto venire fino a me. Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra!»: un popolo scelto fra tutti - non per i suoi meriti, non per la sua grandezza e neppure per le sue qualità geniali, ma unicamente per l'elezione divina - tenuto insieme dal dono divino della Torah, sua luce e sua guida. Il popolo di Dio o anche la famiglia di Signore. Una società pastorale e contadina, egualitaria e acefala, fondata sul vincolo di famiglia o famiglie, le 12 tribù: che è stata per molto tempo accostata all'anfizionia ellenica, ma che ora viene di preferenza paragonata alle società a segmenti, come certe società africane. Guidata da capi carismatici suscitati da Dio: tale fu il fondatore, il legislatore e la guida, Mosè; tale fu il conquistatore della terra, Giosuè a cui Mosè impose le mani; tali furono i giudici, anche capi militari non di tutte le tribù, ma di alcune fra di esse. Sempre in modo discontinuo, in relazione soprattutto a necessità di emergenza e di difesa, secondo quanto è scritto nel libro dei Giudici (2, 18-19): «Quando il Signore suscitava loro dei giudici, il Signore era con il giudice e li liberava dalla mano dei loro nemici durante tutta la vita del giudice; perché il Signore si lasciava commuovere dai loro gemiti sotto il giogo dei

loro oppressori. Ma quando il giudice moriva, tornavano a corrompersi più dei loro padri, seguendo altri dèi per servirli e prostrarsi davanti a loro».

Il potere è legittimato da un intervento divino caso per caso, con un senso preciso di salvezza da un oppressore straniero e di richiamo alla fedeltà dell'alleanza, ancorché vi potesse essere di quando in quando qualche tendenza a prospettare la necessità di un ordine interno diverso e quindi qualche desiderio di una monarchia.

*4. Nella seconda fase: la monarchia. Vita brevissima della monarchia unitaria. I due regni. Significato delle loro vicende tragiche e della loro fine: lettera di Geremia agli esiliati in Babilonia.*

La seconda fase è quella della monarchia, nella quale si vuole vedere - ma non propriamente nemmeno in questa - la comparsa di uno stato in Israele.

In realtà la monarchia unitaria ebbe vita brevissima: Saul, Davide, Salomone: poi in Giuda poco più di quattro secoli, nel nord meno di tre: sui tredici della storia dell'Israele biblico. Il vero è che essa non è originaria e costitutiva dello spirito e del culto di Israele e che la monarchia fu sentita alle origini e poi sempre, almeno in prevalenza, in antitesi con lo jahvismo puro.

Gli anziani di Israele dissero a Samuele: «Tu ormai sei vecchio e i tuoi figli non ricalcano le tue orme. Stabilisci dunque per noi un re che ci governi, *come avviene per tutti i popoli*». E il Signore rispose a Samuele: «Ascolta la voce del popolo per quanto ti ha detto, perché costoro non hanno rigettato te, ma hanno rigettato me, perché io non regni sopra di essi... Ascolta pure la loro richiesta, però annunzia chiaramente le pretese del re che regnerà su di loro» (1 Sam 8, 5.7.9).

Sarà allora la centralizzazione del potere, la costituzione di una gerarchia stabile di ministri e funzionari, e perciò la fine delle eguaglianze di tutti i membri della comunità, la sottoposizione di uomini e di donne alle *corvées* regie, la requisizione delle terre più feconde, l'esazione delle decime di ogni frutto, ecc. (cfr. 1 Sam 8, 11-19).

Il popolo insistette nella sua domanda, e anche se il Signore assecondò la sua richiesta - designando Saul e poi, dopo la rimozione di questo, benedicendo Davide e promettendogli una discendenza che non sarebbe mai venuta meno, e benedicendo Salomone concedendogli la sapienza e lo splendore del regno e l'inabitazione nel tempio che egli costruì - tuttavia le riserve furono mantenute (cfr. 1 Sam 8, 19-22). Fu profetizzato a Davide che «la spada non si allontanerà mai dalla tua casa» (2 Sam 12, 10) e fu profetizzata a Salomone la secessione delle dieci tribù del nord, di fatto avvenuta subito dopo la sua morte (1 Re 11, 11).

La monarchia, o meglio le due monarchie, ebbero sempre una vita tumultuosa, piena di sconfitte e di umiliazioni all'esterno e all'interno, di congiure, di intrighi, di assassinî fino alla loro caduta, quasi ad evidenziare quello che vi è di malato nell'uomo e quel che vi è di oscuro e di sinistro nella società, persino quando è la società di un popolo eletto da Dio.

E' - come è stato detto di recente - *il commiato dello stato*. Geremia, dopo aver vissuto tutta la tragedia nella propria persona, dopo aver profetizzato tutto e, in nome del Signore, scongiurato re, grandi sacerdoti e popolo ad arrendersi a Nabucodonosor - esponendosi lui alla morte come traditore e collaborazionista dei Caldei - scrive o fa scrivere la lettera ai deportati in Babilonia che contiene tutta la sua dottrina della provvidenzialità della sconfitta e dell'esilio: «Costruite case e abitatele, piantate orti e mangiatene i frutti; prendete moglie e mettete al mondo figli e figlie; scegliete mogli per i figli e maritate le figlie; costoro abbiano figlie e figli. Moltiplicatevi lì e non diminuite. Cercate il benessere del paese in cui vi ho fatto deportare. Pregate il Signore per esso, perché dal suo benessere dipende il vostro benessere .... Fra settanta anni vi visiterò e realizzerò per voi la buona

promessa di ricondurvi in questo luogo. Io infatti conosco i progetti che ho fatto a vostro riguardo, progetti di pace e non di sventura, per concedervi un futuro pieno di speranza» (Ger 29, 5-7.10-11).

Ma sarà ugualmente il commiato definitivo dalla indipendenza e dallo stato.

La stessa promessa fatta a Davide, cioè «la ricostruzione della capanna di Davide caduta» (secondo le parole del profeta Amos, 9, 11), perde contatto col mondo empirico, si proietta in un futuro messianico e farà un posto sempre più grande all'attesa del regno di Dio, intanto in qualche modo sperimentato nell'unica professione di fede e nel culto (si vedano soprattutto i salmi della regalità di Signore: 47, 93, 96, 97.99).

##### *5. Nella terza fase: l'Israele biblico dopo l'esilio: non più stato indipendente, ma comunità di fede fra i grandi imperi, fino alla catastrofe romana.*

La terza fase della storia dell'Israele biblico, il periodo post-esilico: attraversa varie forme e si configura secondo vari impulsi, in rapporto ai grandi imperi mondani, che lo dominano o lo minacciano, ma sempre più prendendo coscienza che il regno di Dio non si incarna mai in uno stato.

I grandi imperi (persiano, ellenistico, seleucida, romano) sono stati visti da Israele - nonostante tutto, anche nelle loro iniziative più oppressive - come strumento di Dio, del suo disegno purificatore (Isaia), oppure come suoi servi (Geremia, Deutero-Isaia) alla fine pura negatività e forza demoniaca (Nahum, Aggeo, Zaccaria, Daniele).

Quindi l'atteggiamento concreto di Israele può avere oscillato tra il porsi come un subsistema sacrale rispetto a un sistema statale tollerante; o come società alternativa aperta a una certa collaborazione di fatto sul piano empirico, ma saldissima nella sua fede; oppure ancora - con i Maccabei - come un gruppo religioso che tenta la resistenza armata, ma quasi subito inquinata da uno stile di onori mondani e da compromessi diplomatici che non eviteranno ulteriori degenerazioni e che porteranno inevitabilmente alla catastrofe definitiva per l'intervento romano.

##### *6. Breve conclusione.*

Comunque:

- mai più l'Israele biblico si realizzerà in uno stato;

- e d'altra parte esso non solo non cesserà mai di sentirsi chiamato ad un rapporto singolare con Dio, ma avrà anche la coscienza indefettibile di essere chiamato appunto come comunità di liberi ed eguali, la santa assemblea riunita e guidata dalla Torah di Dio. Da questa assemblea - già secondo l'anticipazione di Sofonia (3, 11-13) - saranno soppressi «tutti i superbi millantatori» e rimarrà «un popolo umile e povero che confiderà nel nome del Signore, il resto di Israele»;

- e infine questo «resto», fedele all'attesa e all'invocazione del regno, proprio perché si pone alla giunzione estrema della storia con Dio, sostiene tutta la storia umana (e le impedisce di perdersi), anzi reggerà il mondo, sino a che avvenga un nuovo e definitivo intervento di Dio, il Quale, in quanto appunto creatore universale, allora non salverà solo Israele, ma tutti i popoli della terra. (Ger 10, 7.10 ss.; Sal 22, 29; Zac 14, 9.10; Mal 1, 14).

##### *7. In particolare della città di Gerusalemme e del suo significato.*

E' su questo sfondo che, in modo ad esso del tutto coerente, si colloca Gerusalemme, il suo mistero e il suo dramma.

Città cananea (dei Gebusei) conquistata tardivamente, solo da Davide (2 Sam 5, 6 ss.). Davide stesso vi trasportò l'arca e vi fissò il santuario. Salomone vi costruì il tempio e «la gloria del Signore riempiva il tempio» (1 Re 8, 10), sì che da quel momento il tempio di Gerusalemme diviene dimora di Dio (Sal 78, 68; 132, 13-18).

Ma immediatamente dopo la città eletta fu segno di contraddizione: con lo scisma di Geroboamo, i santuari del nord rivaleggiano con il Tempio e, proprio a motivo del Tempio, la secessione divenne definitiva. Dopo la caduta di Samaria, (nonostante il tentativo del pio re Ezechia e la liberazione miracolosa dall'assedio di Sennacherib e la riforma di Giosia, Gerusalemme sarà sempre una città infedele, malgrado i molti richiami dei profeti. Come dice il secondo libro delle Cronache, per il fatto che il re Sedecia «non si umiliò davanti al profeta Geremia che gli parlava a nome del Signore ... anzi, tutti i capi di Giuda, i sacerdoti e il popolo moltiplicarono le loro infedeltà» (2 Cr 36, 12.14), il giudizio di Dio si compie con la distruzione ad opera di Nabucodonosor: «e la gloria del Signore uscì dalla soglia del tempio» (Ez 10, 18). E da allora quello che verrà detto ad onore di Gerusalemme nei profeti e nei salmi, non avrà più senso alcuno nell'ambito politico, varrà ancora (per non molto tempo) nell'ambito religioso - con la solenne liturgia e la gioia del pellegrinaggio -: ma con la profanazione da parte di Antioco, anticipo di quella di Pompeo e poi della distruzione da parte di Tito, non potrà più essere inteso che in senso escatologico: non più di una città della terra appartenente a questo eone, ma di una città che è tenuta in serbo da Dio nel cielo, che sarà cioè rivelata da Dio e discenderà tutta pronta nell'eone futuro.

## II

NELL'EVANGELO E NEL NUOVO TESTAMENTO UNA CONFERMA DEL DATO VETEROTESTAMENTARIO:  
ANCOR PIÙ DENSA DI SIGNIFICATO PRECISO.

L'Evangelo e tutto il Nuovo Testamento conferma tutta la visione dell'Antico, affinandola sempre più ed aumentandone la densità, inquadrandola in un quadro globale storico e metastorico ancora più definito.

Si possono stabilire i seguenti punti.

1. *«Gesù a Pilato: Tu non avresti nessun potere su di me se non ti fosse dato dall'alto»: nulla sfugge alla signoria divina, ma ciò non vuol dire che ogni potere politico sia approvato e legittimato da Dio.*

Il dominio di Dio è totale su tutta la terra e sul cosmo, e in particolare su tutta la storia umana, compresi i suoi momenti più oscuri e più negativi.

Tanto che l'evento più importante e decisivo di essa, cioè la condanna e la morte del suo Cristo, avviene solo per volontà di Dio. Lo dice Gesù a Pilato: «Tu non avresti nessun potere su di me, se non ti fosse stato dato dall'alto» (Gv 19, 11): col che si viene ulteriormente a specificare che se ogni potere e i suoi stessi abusi estremi non sfuggono alla signoria divina, questo non vuol dire che tutto sia approvato e legittimato da Dio. Anzi è detto per una sorta di *eminentia negationis*.

2. *Gesù è il re dei giudei: ma re messianico, non politico.*

Gesù è il re dei Giudei: come lo qualificano i Magi ancora neonato (Mt 2, 2), lo acclamano le folle di Gerusalemme (il re di Sion: Mt 21, 5), come lo afferma Lui stesso (Gv 18, 37), come lo sentenzia il procuratore romano (Gv 19, 14-15 e 19 e paralleli).

Ma re messianico, non politico: le due realtà sono fra loro contrastanti (Gv 18, 36). E come una volta era fuggito dalla folla che lo voleva suo re e liberatore, così alla fine dichiara ancora a Pilato perentoriamente che «il suo regno non è di questo mondo» (Gv 18, 36). E poco dopo dice al ladrone pentito che il giorno stesso lo accoglierà nel suo regno identificato come il Paradiso (Lc 23, 43).

*3. Tutti gli atti della vita di Cristo sono dominati dalla volontà del Padre: in particolare specificata dalla Scrittura.*

Tutti gli atti della vita (e della morte) di Cristo sono dominati - nel contenuto, nelle modalità, nel tempo (l'ora di Gesù) - dalla volontà del Padre: «mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera» (Gv 4, 34). Questa volontà è particolarmente specificata attraverso la Parola di Dio, la Scrittura: come Gesù sin dal principio ricorda al demonio (Mt 4, 4) e come alla fine ricorda a Pietro, che vorrebbe intervenire con la spada per impedire la cattura (Mt 26, 52-54) e lo ridice a chi lo cattura (Mt 26, 55-56).

*4. La sua morte (e la sua risurrezione) è il supremo adempimento di tutta la Scrittura. L'escaton è già iniziato.*

La sua morte (e la sua risurrezione) è il supremo adempimento di tutte le Scritture (Lc 24, 4: cfr. anche Gv 13, 18; 17, 12; 19, 24.28.36.37).

Perciò la sua morte compie, termina, inverte tutta la vecchia economia: per questo tutti e tre i sinottici sottolineano che, alla sua morte, il velo del tempio si scinde da cima a fondo, prodromo significativo della distruzione del tempio (Lc 21, 6), della città (Lc 21, 20-24) e della fine del mondo e del suo ritorno glorioso (Lc 21, 25-28; Mt 24, 27-30).

L'*eschaton* è già iniziato, «tutto è compiuto» (Gv 19, 30), e non c'è che da attendere «la venuta del Signore e la nostra riunione con lui» (2 Ts 2, 1).

*5. Il nuovo popolo di Dio, la Chiesa: vive «straniera» fra le genti: ma non può ripiegarsi su se stessa, bensì fino alla fine del mondo «abbonderà nell'opera del Signore» (1 Co 15, 58).*

Alla vecchia economia (che non ha però perduto del tutto i suoi valori) se ne sostituisce una nuova, e alla vecchia comunità dell'Israele secondo la carne si sostituisce la nuova comunità di chi crede e segue e confessa Gesù come il Cristo morto e risorto (Rm 10, 9-13): il nuovo popolo di Dio, costituito sia dal «resto di Israele» che dai convocati dalle genti, e che Gesù stesso chiama «la mia chiesa» (Mt 16, 18) e alla quale dice: «Non temere, piccolo gregge, perché al Padre vostro è piaciuto di darvi il suo regno» (Lc 12, 32).

Comunità, quindi, che non è ancora il regno svelato, ma è solo il regno «*praesens in mysterio*» (*Lumen Gentium*, n. 3): comunità destinata a vivere nelle nazioni non come a casa (ο,κὸς) propria, ma come *πῆροικος*, cioè accanto a loro, ossia come straniera (1 Pt 2, 11; cfr. Ef 2, 19). Tanto che S. Paolo raccomanderà ai cristiani di Corinto di non servirsi delle istituzioni sociali dei pagani, di non ricorrere nemmeno ai loro tribunali per avere giustizia (cfr. 1 Co 6, 1-8): perché appunto i cristiani stranieri al mondo «giudicheranno il mondo» (1 Co 6, 2). E perciò si chiede: perché piuttosto non scegliersi degli arbitri fra i fratelli (cfr. 1 Co 6, 4-5) o, ancor meglio, perché non subire ingiustizia piuttosto che adire i tribunali pagani? (cfr. 1 Co 6, 7.6) C'è, in questo insegnamento di Paolo, non la proposta di un foro privilegiato, ma se mai di una libera istituzione alternativa: il che se ha potuto scandalizzare tanti legisti dello stato moderno, non dovrebbe poi più tanto stupire oggi di fronte allo stato contemporaneo in crisi, quando sono non pochi - fra «quelli che possono», per esempio le

grandi multinazionali - che non si assoggettano alla giurisdizione ordinaria e che ricorrono ad arbitri precostituiti, di loro scelta.

Ma allora la comunità del nuovo popolo di Dio si ripiegherà su se stessa, chiusa in un ghetto, insensibile a qualunque interesse e a qualunque dialogo e scambio vitale con le nazioni e i sistemi sociali della terra? Assolutamente no! Essa sino alla fine dei tempi, con instancabile perseveranza e con inesausta fatica, deve «abbondare nell'opera del Signore» (S. Paolo stesso lo dice nella medesima lettera ai Corinti: 15, 58), cioè annunziare il Vangelo come ha comandato Gesù: «predicando a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati» (Lc 24, 27).

Proprio perché la Chiesa non sostituisce il regno, essa deve credere in esso: credere al potere universale ed eterno del Risorto, *parlando e facendo: parlando* la Parola di Dio e *facendo* i fatti miracolosi del regno, nella potenza del Nome del Signore (Mc 16, 15 e 17-18; Atti 4, 7-10).

Questa è l'unica potestà (*exousía*) che Gesù si arroga (Mt 28, 18) come è l'unica potestà che egli esplicitamente e in recto comunica ai suoi apostoli e ai suoi discepoli per tutto il mondo (Mc 15, 18).

#### 6. *Le potestà della terra. Il significato sottile di «Rendete a Cesare quel che è di Cesare....»*

Le altre potestà sono potestà della *terra* (meglio *sulla terra*: Eb 11, 13): cioè di questo secolo, di questo eone. Ad esse il discepolo è tenuto a *sottomettersi* e a rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto (il tributo, il timore, il rispetto: Rom 13, 1-7; cfr. Tito 3, 1; 1 Pt 2, 13-15). Ma *sottomettersi* non vuole dire necessariamente sempre obbedire. Vale la replica data sin dall'inizio da Pietro e Giovanni al sinedrio: «Se sia giusto innanzi a Dio obbedire a voi più che a Lui, giudicatelo voi stessi» (At 4, 19).

E a proposito dell'argomento del tributo va ancora detto che il famoso «rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio» non è poi proprio così sicuro che voglia fondare la distinzione delle *due sfere* e delle relative potestà (quella politica e quella religiosa), come hanno interpretato molti teologi e sociologi cristiani. Oggi, in base ad un'esegesi più fondata su una conoscenza dell'ambiente ebraico contemporaneo e delle fonti rabbiniche, si può dire che è molto più probabile che Gesù abbia avuto un'intenzione più sottile: la moneta del tributo appartiene a Cesare perché ha di Cesare l'*immagine* (come immagine di uomo proibita dalla Legge) e perché ha l'*iscrizione* (che allude al *numen* imperiale) e quindi è marcata da segni idolatrici e non può essere legittimamente posseduta, ma va *resa* a Cesare.

#### 7. *La presentazione apocalittica dell'impero romano (e di ogni potenza imperiale).*

Coerentemente è nella linea di tutto il Nuovo Testamento la presentazione apocalittica dell'impero romano come potenza diabolica, simboleggiata dalla *bestia* cui «fu dato di fare guerra ai santi e di vincerli e le fu dato il potere (*exousía*) su ogni tribù e popolo e lingua e nazione» (Ap 13, 7) E di qui la rappresentazione di Roma stessa - e analogamente di ogni metropoli imperiale - come Babilonia, la prostituta, la grande città «ebbra del sangue dei santi e del sangue dei martiri di Gesù» (Ap 17, 6 e 18, 2).

Appunto da Babilonia - cioè da Roma - Pietro scrive la sua prima lettera agli «eletti stranieri della diaspora» delle Chiese asiatiche, consapevole che pur in mezzo alla città blasfema e persecutrice, la fraternità che si riunisce intorno a lui e a Marco costituisce una comunità «coeletta» (1 Pt 5, 13).



Tra la comunità eletta e le potenze mondane non vi può non essere un conflitto alla fine irriducibile. Gesù stesso ha più volte profetizzato che i suoi saranno fatti oggetto, per il suo nome, dell'odio del mondo e persino di persecuzione fino alla morte da parte dei sinedri e delle autorità di tutte le genti: e che tuttavia non devono preoccuparsi di altra difesa perché «è lo Spirito del Padre vostro che parla in voi» (Mt 10, 17-20 e 24, 9; Mc 13, 9; Lc 21, 12; Gv 15, 18-21 e 16, 1-3).

#### 8. Gerusalemme nel Nuovo Testamento. La Gerusalemme superna, la sola libera che è nostra madre.

E Gerusalemme? Gerusalemme sarà ancora nel Nuovo Testamento la «città santa» (Mt 4, 5 e 27, 53; Ap 11, 2) e la «città diletta», per un ricordo e per un omaggio alla tradizione giudaica (At 3, 1). Gesù stesso, del resto, l'ha amata, si commuove per lei, perché tante volte ha voluto radunarne i figli come la chiocchia i suoi piccoli (Mt 23, 37). A Gerusalemme, fuori dalla porta, egli rende il suo ultimo respiro terrestre (Lc 13, 33; Gv 19, 30, Eb 13, 12). Di più Gerusalemme è la città nella quale gli apostoli debbono restare per ricevere il promesso dal Padre (Lc 24, 49), lo Spirito Santo e in cui nasce la Chiesa (At 2, 1-11); la città nella quale l'intera cristianità paolina riconosce il suo centro e in cui risiedono, per un certo tempo ancora, le colonne della Chiesa, con le quali ci si deve confrontare (At 9, 26-28; 15, 2-29; Gal 1, 18 e 2, 6-9).

Ma è anche la città i cui capi hanno tante volte insidiato, respinto, odiato Gesù, il cui popolo ha gridato l'osanna ma anche il «*crucifige*» (Mt 15, 1-2; 23, 2ss. e 26, 3-5; 27, 22-25).

La città che secondo l'Apocalisse «si chiama in senso pneumatico Sodoma ed Egitto, dove anche il loro Signore fu crocifisso» (Ap 11, 8).

Perciò della Gerusalemme storica, della Gerusalemme *d'ora* si dice che: «essa è schiava insieme ai suoi figli» (Gal 4, 25).

La distruzione ad opera dei Romani realizza il giudizio di Dio su di lei», e incominciano i «tempi dei pagani» che la calpestano (Lc 21, 24).

Quindi non resta ormai che la «Gerusalemme superna, la sola libera, che è nostra madre» (Gal 4, 26).

#### 9. Il regno di Dio viene dall'alto: non si prepara o si affretta per sinergia umana. La rottura escatologica del cosmo e della storia. - La nuova Gerusalemme dall'alto.

Per il regno di Dio e per la città di Dio, va ancora fatta una precisazione a scanso di equivoci.

Il regno di Dio è *regno dei cieli*: e quindi viene dall'alto, per volontà ed opera di Dio. Non si realizza e neppure si prepara o *si affretta* per sinergia umana. E' un fatto assolutamente sovranaturale e miracoloso. Non è *un bene comune*, architettonicamente sommo, che si possa gradualmente predisporre per forze creaturali.

Il regno giunge a noi, senza di noi. Il pensare che noi possiamo attirarlo e appropriarlo è «stoltezza umana, presunzione farisaica, zelotismo raffinato».

All'uomo compete solo la fedeltà alla Parola, l'annuncio di essa, la pazienza longanime che non spegne lo Spirito credendo di accelerarne le operazioni, la ferma fede che il grano del regno «cresce da solo» (ϕυτομῆθ) (Mc 4, 26-29).

Anche perché il regno verrà, per un decreto del Padre, in un momento imprevedibile «che il Padre ha riservato alla sua potestà» (At 1, 6-7).

E allora sarà non il coronamento della storia, ma la *rottura* della storia, semplicemente il suo troncamento, *in ictu oculi* (1 Co 15, 52).

E analogamente sarà una rottura del cosmo, che si realizzerà con ben precisi avvenimenti: cioè da una parte il conflitto escatologico nel quale «Cristo avrà ridotto al nulla ogni principato, ogni potestà e potenza (...) e ultimo nemico la morte» (1 Co 15, 24 e 26); e d'altra parte l'«andarsene», la scomparsa del «primo cielo e della prima terra», cioè di tutta questa creazione, sostituita da una nuova creazione (Ap 21, 1).

Certo la realizzazione del regno di Dio appartiene al futuro, ma condiziona il presente dell'uomo (non viceversa). Se questi accoglie con fede - e quindi con umiltà e obbedienza - l'invito alla conversione, si pone già nell'orbita del regno, che giunge anche senza la cooperazione umana.

Perciò il regno appartiene primariamente ed elettivamente non ai sapienti, ai potenti, ai nobili (1 Co 1, 26-29), ma ai poveri (Mt 5, 3 e Lc 6, 20), a coloro che soffrono persecuzione per causa della giustizia (Mt 5, 10), ai minimi e ai fanciulli (Mt 19, 14) e a quelli che con decisione implacabile verso di sé si rendono tali, vendendo «tutto quello che possiedono» - cioè ogni ricchezza, ogni gloria vana, e anche e soprattutto se stessi (Lc 9, 23) *per la gioia* di avere trovato il tesoro nascosto e la perla preziosa (Mt 13, 44-46).

Analogamente la nuova Gerusalemme è, per definizione, di *lassù*, dall'alto (Gal 4, 26): non ha nulla a che vedere con una città terrena sia pure mondata da ogni contraddizione, razionalizzata ed evoluta al massimo. Essa scenderà da Dio solo, tutta già pronta, *tutta data* come una fidanzata adorna per il suo sposo, anzi come la sposa dell'Agnello (Ap 21, 2 e 9).

Tutto il suo splendore, tutta la sua luce, non è luce di sole né di luna, non è creata, ma pura luce dell'Agnello, tutta la sua gloria è pura gloria di Dio: in una parola non è per nulla *ascesa*, ma è pura *discesa* (Ap 21, 10.23): seconda e definitiva *kat'ebasij* di Dio nel mondo, per trasportare il mondo redento nella sua *dòxa*, nella sua gloria. Perciò la sua cittadinanza appartiene «solo a quelli che sono scritti nel libro della vita dell'Agnello», «i segnati col nome della città del mio Dio» (Ap 21, 27; cfr. Ap 3, 12).

Ma allora in che senso è detta ancora una città? Nel senso che della città avrà tutto il significato possibile per *eminenza positiva*: cioè *lo stare insieme*: il convivio soave ed eterno, la beatitudine ineffabile che risulta dall'essere compenetrati con Dio, con il mondo angelico e con i fratelli di tutti i tempi, tutti suoi figli: Dio-con-loro (Ap 21, 3 e cfr. Sal 132, 1).

#### 10. Ricapitolazione del dato rivelato.

Volendo, dunque, riassumere si può dire che in tutto l'arco della dottrina e dell'esperienza biblica, dai primordi di Israele a tutto il Nuovo Testamento, si sono fatti sempre più chiari e più fermi alcuni principi:

1) Il popolo di Dio, la comunità - umile e mite - dei credenti nel Dio unico e in Gesù crocifisso e risorto, non si identifica e non si identificherà mai con nessuna forma della socialità umana: vivrà in essa, ma nel migliore dei casi, essenzialmente come un *parep...dhmoj*, uno che vive da straniero presso un altro popolo.

2) Le forme sociali che si sono susseguite o che si susseguiranno nella storia possono rappresentare una necessità per i soggetti sociali e persino uno strumento della volontà di Dio nel suo disegno complessivo sull'uomo e sulla comunità dei credenti, ma nessun loro modello ideale può dirsi positivamente approvato da Dio e dalla sua rivelazione.

3) Anzi, il peccato che è nell'uomo decaduto si ritrova anche nelle sue città e nelle forme sociali più vaste e complesse: queste ultime possono assicurare agli uomini vantaggi sensibili in varie direzioni, ma tendono a porsi come grandi concentrazioni di potere (le megalopoli, gli imperi) e divenire sempre più anonime e soprattutto a consentire uno sfrenamento più incontenibile delle peggiori passioni umane: l'ambizione prevaricatrice, l'avidità di illimitati guadagni, il lusso spettacolare, la lussuria sempre più cupida di ogni perversione, l'adulterazione industrializzata della verità, lo spargimento ingiusto di sangue, ecc. Sicché non si può parlare solo di un'ambivalenza delle forze sociali e del potere, come fanno molti sociologi contemporanei, ma il credente deve riconoscere un loro inquinamento profondo con altissimi rischi: il rischio più grave di tutti è la guerra, sempre più generalizzata e distruttiva a livello planetario.

4) Nonostante tutto la comunità dei credenti non può seguire e tanto meno predicare nessun anarchismo: deve per lo più sottomettersi alle autorità costituite e deve pagare il proprio tributo: ma deve cercare *altrove* la propria coesione, cioè non in un qualsiasi progetto sociale ad essa specifico, ma solo nella Parola di Dio accolta e predicata con energia indomita, e nell'esercizio ad ogni costo anche comunitario del culto che faccia salire a Dio e al suo Cristo il canto nuovo, la lode perfetta «di ogni tribù e lingua e popolo e nazione» (Ap 5, 9-13).

### III

OGNI ULTERIORE DETERMINAZIONE SI OPERA INTEGRANDO NEL DATO BIBLICO UN ALTRO DATO DI ALTRA FONTE. CONDIZIONI DEI TENTATIVI DI MEDIAZIONE.

Questo è tutto. Ma è essenziale e soprattutto *liberante* (per il credente e per il non credente), universalmente attuale e valido in ogni tempo e luogo della terra.

Si può andare più avanti? Si può determinare di più? Si possono dare, dai credenti, contributi individuali o di gruppo - più positivi alla sanazione delle forme sociali che si susseguono nella storia?

Lo si è tentato molte volte nella storia del cristianesimo. E per far questo si è fatto appello ad un pensiero *d'altra fonte*, che si è cercato di integrare nel puro dato biblico.

Operazione per sé non illegittima, ma che non sembra mai pienamente riuscita e che in ogni caso, a mio avviso, richiederebbe sempre precise condizioni, e cioè:

- che si sappia con estrema lucidità che cosa è propriamente il dato cristiano in sé, e che non lo si estenda con inclusioni più o meno consapevoli;

- che altrettanto si sappia e si abbia sempre coscienza del limite e del grado di opinabilità che può esserci nelle altre fonti che si utilizzano e, quindi, nel progetto che ne risulta;

- che la mediazione venga fatta con vero rigore dottrinale e assieme con estremo rigore morale, il quale a sua volta non può non essere proporzionale al grado di *disinteresse*: personale, di gruppo e persino di *istituzione*, cioè di grande purezza nella difesa degli stessi interessi delle istituzioni della comunità credente, in quanto tali;

- e infine che il tentativo sia ispirato, nel caso concreto, da un'intuizione profonda dell'attualità storica: intuizione che non è stata sempre la dote più propria dei cristiani che vogliono operare nella storia, così che spesso o sono vittime di anacronismi (nel culto delle memorie, nella enfaticizzazione della tradizione e nemmeno sempre di quella più autentica, e perciò di nostalgie devianti) oppure, alcuni almeno, indulgono ad anticipazioni laceranti (che non mantengono nessun rapporto col presente, di cui vorrebbero essere la negazione totale).

### *1. I tentativi passati: in particolare del pensiero medievale.*

In realtà non mi pare che queste condizioni si siano verificate nei tentativi passati.

Non nel primo tentativo - ancora anteriore a Costantino - da un lato col lealismo verso l'Impero che integrava nel dato biblico l'ordine giuridico-politico di Roma, e dall'altro con il rifiuto fino al martirio di assoggettarsi all'idolatria imperiale pretesa dallo stato pagano.

Non nel secondo tentativo avvenuto quando il cristianesimo diventava religione di stato.

E nemmeno nel tentativo, il più classico di tutti, e che ha avuto credito per maggior tempo: cioè il tentativo di una dottrina e di una forma di socialità che integrasse nel cristianesimo la concezione ellenica della πόλις (la città), come è espressa nel celebre discorso di Pericle per le onoranze funebri ai caduti della guerra del Peloponneso (Tucidide 2, 35-46) oppure in Platone e soprattutto nell'*Etica* e nella *Politica* di Aristotele. La visione ottimistica della socialità naturale dell'uomo, che è nelle opere dello Stagirita, diventa quasi ancora più ottimistica in san Tommaso, tanto che egli non solo attinge infinite volte al ζῷον πολιτικόν di Aristotele, ma si spinge a dire: «Est enim naturale homini ut sit animal mansuetum, secundum communem naturam speciei, in quantum est animal sociale».

Quella visione ottimista non corrisponde, in fondo, agli elementi ultimi del dato rivelato e neppure a quanto le moderne dottrine sociologiche hanno acquisito sugli autoinganni della coscienza della socialità umana.

Né meglio riuscito può dirsi il tentativo neoscolastico della seconda metà dell'ottocento: esso, sempre secondo la tradizione ellenica da Platone in poi, pone come fine alla socialità umana il bene comune inteso nel suo apice come garanzia e sviluppo della vita virtuosa dei cittadini. Per la neoscolastica spetta sempre alla Chiesa una funzione di suprema interprete e custode della moralità anche naturale: ma essa si sgancia dal legittimismo e ammette che nel giudizio su un regime politico non vale tanto il titolo storico, quanto la capacità di assicurare il bene comune.

### *2. I tentativi della neoscolastica.*

Ma anche così aperto al nuovo assetto politico successivo alla rivoluzione liberale, il tentativo della neoscolastica non ebbe nessuna realizzabilità pratica (perché sottovalutò il grado già troppo avanzato di secolarizzazione): esso poté soltanto facilitare, nell'immediato primo dopoguerra, l'incontro - equivoco - con i nazionalismi autoritari.

### *3. I passaggi dell'ultimo pensiero cattolico.*

E' soltanto assai dopo - con i lenti passaggi del pensiero cattolico nella seconda parte del pontificato di Pio XII, nella *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, nel Concilio, e nell'*Octogesima adveniens* di Paolo VI - che sembra intravedersi una possibilità diversa, anche se non ancora chiara, perché non ancora liberata dal pensiero politico greco e non ancora abbastanza aderente ai dati biblici. Ma è già non poco che nell'*Octogesima adveniens* si dica:

«che la morale sociale cristiana vedrà restringersi certamente il suo campo, allorché si tratti di proporre certi modelli sociali, mentre la sua funzione di critica e di superamento diventerà più forte mostrando il carattere relativo dei comportamenti e dei valori che tale società presentava come definitivi ed inerenti alla natura stessa dell'uomo» (n. 40).

#### IV

##### IL PENSIERO LAICO: LA SOCIOLOGIA DEGLI ANNI '70 E '80. I «RESIDUI INELIMINABILI» DEL PENSIERO CRISTIANO NEL PENSIERO LAICO, SECONDO MAX WEBER.

Sarebbe interessante delineare per accenni lo sviluppo dei secoli e gli attuali esiti del pensiero laico, nelle sue dottrine sociali e nei suoi tentativi di costruzione politica. Per elencare solo alcuni momenti: dalle reazioni tardo-pagane al cristianesimo ai libelli dei legisti degli imperatori svevi e dei sovrani di Francia; da Erasmo a Grozio; dalle dottrine dei *politiques* provocate dalle guerre di religione alla *salus publica* di Hobbes e la sua motivazione puramente temporale e utilitarista dello stato; all'illuminismo e alla rivoluzione liberale nella sua fase *destruens* e nella sua fase *construens*, brevissima e rivelatasi tanto inadeguata da partorire già nel 1848 il *Manifesto del partito comunista*; a Kant; a Hegel e alla sua distinzione fra società e stato e questo come la più compiuta realizzazione dello spirito oggettivo, «soggetto» supremo della storia; all'hegelismo di sinistra, al marxismo e le sue varie realizzazioni (il leninismo, lo stalinismo, il maoismo, ecc.); infine le varie scuole propriamente sociologiche dai primi decenni dell'ottocento fino ad oggi (Compte, Stuart Mill, ecc. sino a Max Weber, alla scuola di Francoforte, ecc.).

La sociologia degli anni '70 e degli anni '80 sembra a me sostanzialmente influenzata soprattutto da due autori, Freud ed Husserl, che hanno entrambi portato, per vie diverse, a smitizzare molto duramente l'ottocentesco ottimismo sulla società e lo stato.

Sarebbe più interessante ancora vedere come in tutto questo sviluppo della storia del pensiero laico degli ultimi quattrocento anni, si sia tuttavia posto in evidenza l'influsso del cristianesimo, non tanto per la sua azione diretta, quanto piuttosto per i suoi «residui ineliminabili» (principio di responsabilità personale, libertà di coscienza, istanze di solidarietà, ecc.), all'interno delle stesse dottrine e della prassi moderna della società, tanto che Max Weber è arrivato a dire: «tutto ciò che noi sintetizziamo sotto il nome di 'nostra cultura', riposa in prima linea sul cristianesimo».

##### *1. Condizioni di qualunque progetto da parte di gruppi cristiani.*

Ma se questo è vero, è pur necessario soggiungere, a mio avviso, che può essere vero tanto più quanto più la comunità dei credenti, in quanto tale, si attiene - e si atterrà sempre più - al puro dato biblico, non sposandolo - o sposandolo sempre meno - a qualche cosa di origine diversa. Occorre che essa, perseguendo sempre più genuinamente il suo fine proprio con i suoi mezzi propri, lasci eventualmente a singoli cristiani o a gruppi di essi di muoversi dentro il gran mare della storia in base a un certo progetto di società. Occorre però che siano adempiute molto più di quanto non sia stato finora tre condizioni ben precise:

- che questo progetto sia non solo nominalmente, direi per una *pia fraus*, ideato e perseguito anche praticamente, in modo totalmente distinto dalla comunità di fede;

- che esso abbia una sua genialità creativa (cioè non sia solo una rimasticatura di dottrine e progetti altrove nati) e abbia una sua validità storica, risponda cioè ad un momento reale della storia, interpretato non solo con *scienza* (cioè con l'intelligenza), ma anche con *sapienza* (cioè con l'intuizione).

- e che infine esso nasca da un senso di giustizia disinteressata e soprattutto di carità genuina verso i compartecipi sociali, specialmente verso le categorie evangeliche privilegiate (i poveri, gli umili, i piccoli).

Se non fosse così, i gruppi cristiani dovrebbero piuttosto astenersi da un proprio progetto e riconoscere di non avere nessun titolo che li abiliti più di altri a costruire dottrine o a tentare di realizzare un qualunque progetto sociale.

## 2. Alcuni esiti dell'attuale pensiero sociologico.

Non sta a me giudicare quanto tutto questo sia nell'ordine della verosimiglianza e della possibilità *hic et nunc*. Certo è che il momento non è mai stato, per un lato così sfavorevole, e per un altro così insolitamente non avverso.

Mai come oggi si è portato avanti e si è diffuso il nichilismo, il pensiero negativo, la logica della disgregazione.

Le grandi ideologie hanno perduto il loro fascino, gli «dèi sono morti». E di questo non ci si può troppo semplicisticamente compiacere, come ammoniva Paolo VI: «il regresso delle ideologie può indicare anche uno slittamento più accentuato verso un nuovo positivismo e la tecnica generalizzata come forza dominante, come modo assoluto di esistere, e magari come linguaggio, senza che la questione del suo significato sia realmente posta» (*Octogesima adveniens*, n. 29).

E anche al di fuori delle ideologie, la stessa riflessione della scienza sociologica da due decenni denuncia progressivamente non solo la crisi dello stato, ma anche della società e persino si interroga sempre più su se stessa, sul proprio senso e sul proprio fondamento come scienza.

Si fanno sempre più motivate e insistenti le osservazioni sulla degenerazione del cosiddetto stato del benessere, sulla relativa prassi neocorporativa di vertice, sulla sua crisi di governabilità, sull'inacidimento del sistema sociale, sulla mancanza di flussi tra sistema sociale e mondi vitali, tra mediazione simbolico-normativa e vissuto, direttamente esperito a livello intimo, familiare, conviviale. Così si denunciano processi sempre più avanzati di reificazione e quindi di *esclusione* delle persone, che è più sottile, ma assai peggio che la loro emarginazione: e si osserva che nella società capitalista avanzata si può trovare *esclusione* anche là dove non c'è oppressione o non c'è sfruttamento. E anzi i casi si fanno sempre più frequenti e più complessi, in ragione anche del fatto che spesso nel cosiddetto progresso la soluzione di un problema opera automaticamente la generazione di un altro problema a un grado maggiore di complessità.

Di qui il nascere sempre più aggrovigliato nel sistema sociale di sub-sistemi individuali, di gruppo, di classe, contrapposti e logoranti il sistema con movimenti, più o meno vasti, di «effervescenza collettiva», spesso senza altri sbocchi che nuove e più gravi frustrazioni e quindi vere e proprie distuttività sia sul piano individuale che collettivo.

Ma altri osservatori vanno ancora più a fondo «sfrondando gli allori» della stessa *téchné* avanzata, della scienza troppo superba ed egemone su tutto, e riduttiva da un lato di una vera conoscenza umana, e dall'altra predatrice, in modo sempre più irreparabile, della *natura* (anche questa considerata in senso non solo fisico ma globale).

Per cui non pochi intravedono la soluzione, o almeno un primo tentativo di passaggio obbligato, in un ritorno a sistemi di conoscenza e di linguaggio e di rapporti più elementari, più familiari, più certi (il «vernacolare» del mio vecchio amico Ivan Illic) e quindi a ridare molto spazio a forme più ridotte e pluralistiche di apparati sociali, al volontariato, al semivolontariato, all'autogestione mutualistica, all'autoterapia individuale e di gruppi, ecc. e soprattutto - aggiungo ora io - alla riscoperta della *famiglia*, al di fuori della quale o contro la quale (come si opera da molto tempo) ogni proposta ripersonalizzante, deburocratizzante, non istituzionale e capace di continuità oblativa, si manifesta, singolarmente e cumulativamente, inadeguata.

3. *Paradossale conclusione del Tao Te Ching: il Wu-wei, l'«inazione». «L'impero si conquista col Wu-wei: una certa verità nell'ammonimento?»*

Come conclusione delle conclusioni mi verrebbe da ricordare ai credenti e ai non credenti, la remota dottrina cinese preconfuciana, il taoista *Wu wei*, il *non agire* (ben altra cosa dal non intervento liberale, dall'inerzia, dall'evasione, dalla *fuga mundi*).

Il *Wu wei* - nel *Tao Tê Ching* o *Libro della Via e della Virtù*, attribuito a Lao-tzu - il non agire non è semplicemente una passività, al contrario è una condizione per ricevere il *Tê*, la forza vitale, nutrita e trasmessa dal Tao, dalla Via.

Il santo - e più precisamente il principe santo - deve coscientemente scegliere il *Wu wei* con una difficile ascesi e nella ferma convinzione che «la Via è costantemente inattiva eppure non c'è niente che non si faccia».

Perciò è detto:

«L'Impero si conquista restando costantemente nella inazione. Dal momento in cui si diventa attivi non si è in grado di conquistare l'Impero ... Se io pratico il *non-agire*, il popolo si trasforma da solo. Se io amo la quiete, il popolo si rettifica da solo. Se io mi astengo dall'attività, il popolo si arricchisce da solo. Se io sono senza desideri, il popolo tornerà da solo alla semplicità».

Per quanto paradossale o addirittura cinica possa sembrare questa dottrina, non mi sembra irrecuperabile al cristianesimo (il lattante che è portatore ideale del *Tê* è proprio irrimediabilmente estraneo al fanciullo slattato sul seno della madre del salmo 130?): ma anche quando lo fosse, per lo meno può almeno rappresentare un certo contrappeso sapienziale a un cristianesimo occidentale sedotto dall'attivismo, che si volesse lanciare alla conquista del potere (o dei vari poteri, politico, economico, dei mezzi comunicativi e della cultura) con troppa ingenuità, senza una visione approfondita dell'Evangelo stesso e per di più della complessità odierna della politica, dell'economia, della cultura: soprattutto senza conoscerne le insidie sinistre e il rischio di aumentare solo la confusione fuori e dentro la comunità dei credenti.

## INTERMEZZO.

1. *Una sociologia degli invisibili?*

*Si asserisce: «Fondamentale caratteristica della scienza moderna è la capacità di varcare i confini del visibile. Nessuno ha mai visto un fotone». Dalla sociologia umana alla sociologia angelica e alla sociologia demonica.*

Nel maggio del 1942 Guglielmo Ferrero pubblicava in America la prima edizione (in francese) del suo ultimo libro: *Potere*.

In esso, come noto, egli sviluppa la sua dottrina dei principi di legittimità: e questi principi chiama «I Geni invisibili della città». Essi si distinguono «da tutte le altre fragili convenzioni di cui è piena la vita sociale, perché sono dotati di una virtù magica... appena gli uomini si lasciano persuadere dal Maligno (cioè dallo spirito rivoluzionario) a violarli, sono presi dalla paura, la paura sacra delle regole violate».

Per quanto egli mostri di attribuire consistenza a questi «Geni invisibili», in sostanza l'autore di *Grandezza e decadenza di Roma* non è andato oltre una figura retorica che egli traeva dal mondo mitologico della Roma antica.

Non a una metafora, ma a una dottrina (sia pure esposta sotto forma di racconto) pare voglia rifarsi un articolo pubblicato lo scorso anno su una rivista culturale della sinistra, da uno dei maestri più illustri del nostro Ateneo: patologo, filosofo, sociologo, narratore Giorgio Prodi, della cui amicizia mi onoro sin dagli anni della sua prima giovinezza.

L'articolo è intitolato: *Lineamenti di una sociologia degli invisibili* (è bene dire che è stato rubricato nel sommario della rivista come «scherzo»: ma forse di uno scherzo sino in fondo non si tratta).

Muove da questa premessa: «fondamentale carattere della scienza moderna è la capacità di varcare i confini del visibile. Nessuno ha mai visto un fotone. Nessuno vedrà mai una sequenza cistronica. Tali entità sono reali, ma ricostruite da una laboriosa indaffarata connivenza tra prove sperimentali e attività ipotetiche della mente. Essi sono invisibili disvelati agli occhi dell'intelletto ... Nella sociologia ci troviamo in una situazione terribilmente arretrata. Siamo ancora timorosi nel compiere il salto verso l'invisibile, già compiuto da duemila anni nella matematica e da oltre cento anni nella fisica».

Da questo punto di partenza Prodi cerca di tracciare alcune linee primissime della sociologia degli invisibili in tre capitoli:

- Sociologia angelica.
- Sociologia degli invisibili terrestri o naturali.
- Sociologia subterrestre o demonica.

Prodi propone un allargamento della sociologia positiva, o umana, verso l'alto e verso il basso, per così dire, e sembra vedere in questo allargamento una condizione fondamentale per una rifondazione della stessa scienza sociologica e per una corretta impostazione dei suoi problemi più ardui.

Conclude per altro che i due domini estremi, in alto la società angelica e in basso la società demonica, non possono entrare in contatto diretto fra di loro (il contatto diretto sarebbe infinitamente di più che una catastrofe cosmica): ma invece i due domini estremi «si possono mescolare in un terreno neutro (la società umana) continuamente in balia della loro risacca .... Qui noi siamo nel regno di mezzo. E qui scriviamo noi la nostra sociologia, con la mente che scruta da queste spiagge ciò che su altre viene decretato».

2. *Brevi riflessioni su una simile ipotesi.*



Non ho certo la competenza per discutere questa tesi (o ipotesi) sul terreno che è propriamente il suo. Né voglio fare un tentativo di annessione di questa proposta di un sociologo laico: essa nasce in un orizzonte di pensiero che è tutt'altro da quello in cui mi sono posto sin dal principio e sarebbe inelegante appropriarsene qualche elemento, anche solo analogico.

Esso deve essere lasciato nel contesto che gli è proprio: ivi solo può essere rifiutato o preso per scherzo o seriamente discusso.

A me basta constatare che è un'ipotesi non banale e che in qualche modo esprime un'esigenza e che situa il campo della sua ricerca in una zona insolita e che, nel mio quadro mentale e nel mio linguaggio, potrebbe essere detta la zona della giunzione limite tra la città degli umani e il regno di Dio, da un lato, e le Potenze negative, dall'altro.

Non credo che convenga dire di più: tanto resta come un interludio sospeso!