

Speranze e disincantamento della cultura contemporanea

1. La posizione teologica del problema

«Come mai alcuni chiedono un prolungamento del tempo, dal momento che il regno di Dio, per il cui avvento preghiamo, tende alla consumazione del tempo? Desideriamo di regnare al più presto e di non servire più a lungo. Ma anche se non fosse stato prescritto nella preghiera di chiedere l'avvento del regno, pronunceremmo spontaneamente quelle parole per affrettarci all'abbraccio della nostra speranza. Le anime dei martiri sotto l'altare gridano al Signore quasi disonorandolo¹: Fino a quando, o Signore, non vendicherai il nostro sangue sugli abitanti della terra? La loro vendetta infatti è regolata a partire dalla fine del mondo.»²

Questo testo di Tertulliano mette a nudo le aporie del nostro argomento, ma serve anche ad introdurlo andando al centro dei problemi. Per Tertulliano la speranza è solo quella della venuta del regno, inteso oltre tutto in senso apocalittico, come vendetta di Dio sugli ingiusti e premio per i giusti. Noi, e lo notava circa 20 anni fa J. B. Metz, siamo diventati radicalmente incapaci di avere una tale speranza, di attendere cioè la «fine» del tempo.

¹ «Invidia» è tradotto così da A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954, p. 471: «semblant lui faire honte».

² «Quomodo quidam protractum quendam saeculo postulant, cum regnum Dei, quod ut adueniat oramus, ad consummationem saeculi tendat? Optamus maturius regnare et non ditutius seruire. Etiam si praefinitum in oratione non esset de postulando regni aduentu, ultro eam uocem protulissetus festinantes ad spei nostrae complexum. Clamant ad Dominum inuidia animae martyrum sub altari: Quoniam usque non ulcisceris, Domine, sanguinem nostrum de incolis terrae? Nam utilique ultio illorum a saeculi fine dirigitur.»: TERTULLIANUS, *De oratione*, V, 2-3 (ed. G. F. Diercks, CC sl I, Tournhout 1954, p. 260).

Quando quindi parliamo delle speranze presenti nella nostra cultura contemporanea, di cosa parliamo? Diamo a questo termine un significato cristiano? E' ovvio che, anche se non riusciamo a fare nostra la interpretazione apocalittica di Tertulliano, in ogni caso la speranza cristiana può essere riferita solo all'avvento del regno di Dio. La nostra cultura desidera qualcosa che assomigli a questo? Prima di rispondere, dobbiamo avere il coraggio già subito di dire che delle altre speranze a noi qui non interessa e non perché non siano importanti, ma perché in quanto cristiani non abbiamo nessuna competenza per parlarne. Sperare di andare ad abitare su un altro pianeta, è certamente degno di considerazione, ma non so cosa possiamo dire a tal proposito, a meno che non vogliamo affrontare problemi irrisolvibili teologicamente come quelli della eventuale presenza di uomini su altri pianeti. Sperare invece che i perseguitati per la giustizia la ottengano o che la fame scompaia dal mondo è certamente connesso alla predicazione cristiana del regno di Dio. Ora è ovvio che noi qui possiamo parlare della speranza umana solo nel contesto della speranza cristiana.

Ma abbiamo il diritto di farlo? E' difficile infatti affermare che la cultura del nostro tempo sia ancora cristiana. Sia che si accetti la tesi della secolarizzazione, sia che si preferisca piuttosto parlare del carattere post-cristiano della cultura contemporanea, una cosa mi sembra ovvia: il cristianesimo è uno degli elementi soltanto che costituiscono la cultura occidentale, ma non ne è la forza dominante. Il semplice fatto che i cristiani del nostro tempo parlino della necessità di una nuova evangelizzazione o della necessità di ricreare una cultura cristiana sta lì a dimostrarlo. Come parlare allora teologicamente, e non già filosoficamente o sociologicamente, della speranza cristiana di un soggetto non cristiano? Per poterlo fare, in ogni caso una cosa è assolutamente necessaria: che esista una qualche connessione tra la storia condotta dagli uomini e l'avvento del regno di Dio. Sta qui uno dei compiti della mia riflessione.

Ma ritorniamo intanto al problema sopra accennato con la citazione del testo di Tertulliano: come deve essere intesa la speranza cristiana? Tertulliano sembra collegare all'avvento del regno di Dio la «interruzione» del tempo. E certamente la speranza che muove il pensiero apocalittico è che Dio ponga fine a questo mondo, per istaurare la condizione in cui i giusti saranno glorificati. Ma l'attesa apocalittica della fine sembra cozzare contro la nostra diffusissima concezione di una storia in continua evoluzione e progresso. Contro questa pervasività della cultura dell'evoluzione, nella teologia contemporanea, da qualche parte si suggerisce quindi che la categoria più adeguata per descrivere la concezione cristiana

del tempo sia proprio quella di «interruzione» (Unterbrechung: J. B. Metz ³). Impressiona in ogni caso che Tertulliano scelga la categoria della «fine» e quindi della interruzione del tempo umano per un motivo preciso: la solidarietà con i vinti. Non si può ridurre questa sua visione al sogno montanista della fine imminente. Faremmo torto ai martiri e sarebbe un disonore per Dio, per usare i termini stessi di Tertulliano, se il loro sangue fosse stato versato invano. La memoria della sofferenza richiede la fine apocalittica e non tollera che la comprensione della storia umana si dissolva in una evoluzione lineare, che è tale solo per i vincitori, per coloro che traggono vantaggio dalla storia, ma non per i vinti, per coloro che sono stati cancellati dalla storia. E' questo un motivo caro a Metz, il quale proprio per questo nesso, ribadisce al fondo la stessa concezione cara a Tertulliano, anche se non sembra aver presente il testo del catechista africano.

J. Moltmann al contrario trova che la «interruzione» da sola non esprime tutta la pregnanza dell'avvento del regno, giacché essa pone fine al tempo senza cambiarlo. Ora, nella predicazione di Gesù, è l'invito alla conversione e al cambiamento che accompagna l'annuncio dell'avvento del regno, per cui è la categoria del «nuovo» a esprimere meglio la speranza escatologica. ⁴

I termini di questa discussione vengono qui evocati, non per dirimere il dibattito, quanto perché essi ci permettono di cercare in varie direzioni i segni della speranza cristiana. In altri termini, possiamo a buon diritto dire che nella tradizione cristiana la speranza può essere anche il desiderio della fine della storia, oltre che quello del suo rinnovamento. Tertulliano e Origene, l'apocalisse e l'apocatastasi, sono cioè due modi convergenti, balbettanti ambedue, ma forse necessari entrambi, per formulare la speranza cristiana. Inconsapevolmente forse gli organizzatori di questo convegno, affidandomi il compito di parlare di «speranza» assieme al motivo del «disincantamento», hanno percepito questa dialettica. Da questo punto di vista potremmo ravvisare anche nelle teorie catastrofali della storia segni della speranza cristiana? ⁵

Ma, in questo modo, il problema della speranza risulta connesso al problema dei soggetti umani i quali sperano cose contraddittorie, secondo la condizione nella quale si trovano. Questo vale

³ J. B. METZ, *Hoffnung als Naherwartung oder der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik*, in *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, pp. 149-158.

⁴ J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, pp. 39-47.

⁵ Basti qui ricordare un nome come Günter Anders e la sua speranza disperata.

già su un piano molto banale. Gli azionisti di una società multinazionale non si aspettano che gli avvenimenti, le decisioni dei governi, la congiuntura economica si evolvano nel senso desiderato dagli uomini e dalle donne che stentano a condurre la loro esistenza in uno slum dell'Africa, dell'Asia o dell'America Latina o dello stesso emisfero Nord. Ma allora, è possibile parlare delle speranze degli uomini senza prender parte per alcuni contro gli altri? Per la stessa salvaguardia della natura, che sembra oggi un oggetto di speranza universale, le difficoltà riscontrate nei vari meetings mondiali (da Rio a Kyoto) non stanno a dimostrare che oggi è impossibile sperare «assieme»?

Questa difficoltà si complica quando non si parla delle speranze presenti nei soggetti e nei gruppi umani, ma nella cultura contemporanea. E' possibile parlare al singolare della cultura? Lo si può certo fare se si presuppone una concezione umanistica della cultura stessa. Ma non credo che gli organizzatori di questo colloquio abbiano inteso il termine in questo senso, anche se poi non è così facile trovare un significato che sia condiviso da tutti.

E' famoso il saggio di A. L. Kroeber — C. Kluckhohn i quali hanno passato in rassegna più di 200 differenti concetti di cultura ⁶. Tralasciando qui il significato di cultura come "formazione" (*cultura animi*) e quello di "venerazione" (*cultura Christi, christianae religionis* etc.), vengono in considerazione il significato illuministico di cultura e quello antropologico. Per il significato illuministico, era centrale l'opposizione tra natura e cultura introdotta, pare, da Pufendorf ⁷ che per primo usa cultura in senso assoluto. Quell'opposizione oggi appare pericolosa, giacché essa sembra stare all'origine della distruzione della natura operata grazie a una cultura che ha eccessivamente esaltato l'*homo faber*, il suo dominio senza freni sull'ambiente. Del resto, per tacere di Nietzsche, almeno a partire dagli anni venti del nostro secolo, la riflessione occidentale ha denunciato il rischio di una concezione della cultura troppo segnata dalla fiducia nel sapere scientifico. E' d'obbligo ricordare in tal senso come, soprattutto nell'ambito tedesco, si sia sviluppata, a partire da Heinrich Rickert, una "filosofia della cultura" che diventò la moda filosofica degli anni '20

⁶ A.L. KROEBER — C. KLUCKHOHN, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge Mass. 1952 (trad. it. Il Mulino 1972, *Cultura. Una rassegna critica dei concetti e delle definizioni*).

⁷ S. PUFENDORF, *Eris scandica*, 1686, 219 dove contrappone allo status naturalis lo status culturae. Cfr. invece per una considerazione contemporanea che sottolinea la interazione tra natura e cultura, Cl. GEERTZ, *Interpretazioni di culture*, Bologna 1987 (or. am. 1973).

del nostro secolo e che fu la reazione alla frantumazione del sapere sull'uomo provocata dai diversi approcci scientifici alla realtà.

Comunque, già nella concezione illuministico classica di cultura, si chiarirono molto bene gli elementi costitutivi della cultura: quello ergologico (giacché la cultura non è una condizione "naturale", ma implica un *ergon*, un'opera dell'uomo), quello comunitario (giacché quest'intervento umano è sempre e soltanto quello di un gruppo sociale) e quello storico, introdotto soprattutto da Johann Gottfried Herder, per cui nella cultura si deposita il dinamismo vitale, dalla sua nascita al suo sviluppo e al suo esaurirsi, di gruppi, popoli e nazioni.⁸

E' già incomprensibile questa concezione senza sottolinearne il carattere di «speranza». Infatti in essa si esprime la volontà di dare origine, proprio grazie alla cultura, al "mondo dell'uomo", contrapposto al mondo della natura. Con la nostra sensibilità attuale non facciamo fatica a scoprire come questa speranza di un «mondo dell'uomo», proprio per la sua opposizione congenita di cultura e natura, si sia dimostrata una speranza fallace, perché sta rischiando di conseguire l'effetto contrario, quello di un mondo «disumano».

La concezione antropologica della cultura offre senz'altro il vantaggio di una maggiore praticabilità, proprio perché più libera nei confronti dell'opposizione cultura-natura. L'accezione antropologica di cultura, che del resto ha molti punti di contatto con la concezione illuministica, viene infatti elaborata con metodo soprattutto empirico, a partire dalla "cultura materiale", dalle espressioni concrete in cui si esprimono gli approcci alla realtà che caratterizzano un determinato gruppo umano. Si può citare qui la definizione classica che ne diede Edward Burnett Tylor⁹, come "quel complesso insieme, quella totalità che comprende la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine, acquisita dall'uomo in quanto membro di una società". Senza entrare nel merito di tutte le correzioni che sono state proposte a questa concezione,¹⁰ è ad essa che qui ci riferiremo, in senso lato. Ma prima ancora di affrontare l'argomento delle speranze che sono presenti nella cultura contemporanea, occorre precisarne alcuni elementi di dialettica interna.

Una delle novità della nuova situazione culturale non è data tanto dal fatto che una cultura stia soppiantando la precedente, ma

⁸ Cfr. W. PERPEET, *Kultur, Kulturphilosophie*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4, 1309 — 1324.

⁹ *Primitive Culture*, London 1871.

¹⁰ Per uno sguardo generale cfr. E. LEACH, *Cultura/culture*, in *Enciclopedia Einaudi* 4, 238-270.

dal fatto che noi oggi ci troviamo di fronte ad un policentrismo culturale. E questo nel momento stesso in cui il sistema dell'informazione e delle comunicazioni ha creato quello che viene chiamato un villaggio globale, reso sempre più omogeneo non solo dalla natura e dai contenuti dei *media*, ma dalla globalizzazione dell'economia. Esiste infatti un contrasto, che forse è solo apparente giacché potrebbe essere causato proprio dalle contraddizioni interne del preteso universalismo della comunicazione mediatica, tra l'omogeneizzazione crescente da una parte (oggi si preferisce parlare di «globalizzazione») ed una complessificazione e differenziazione altrettanto crescente dall'altra. E' vero infatti che stiamo camminando verso una omogeneizzazione crescente del medium della comunicazione planetaria, sempre più strutturato secondo i canoni del linguaggio informatico e reso sempre più vincente dalla interconnessione planetaria dei processi economici. Ma è altrettanto vero che, nonostante alcune previsioni catastrofiche, questa omogeneizzazione non sembra portare ad un annullamento dei diversi mondi vitali, della loro autonomia e plausibilità. Questo avviene perché il medium della comunicazione planetaria non è il sostituto della ragione "moderna". La ragione "moderna", figlia ribelle della natura razionale scolastica, possedeva infatti la pretesa di generare, per così dire dal di dentro, in una sorta di partenogenesi, i canoni che reggevano la convivenza comune. Il suo motto era appunto quello formulato da Kant: "servirsi della propria ragione senza la guida di un altro". Il villaggio globale delle società contemporanee invece è policentrico, non conosce "una" autonomia culturale, ma si costruisce come spazio in cui è possibile lo svolgimento di diversi giochi, di diverse "autonomie". La conseguenza più rilevante mi sembra essere quella di una nuova configurazione storica del problema etico. E' chiaro infatti che, nel momento stesso in cui viene messa in discussione l'universalità di un'unica ragione fondatrice dei diversi linguaggi, per ciò stesso l'istanza di un'etica comune viene ad essere radicalmente indebolita. E' inevitabile, in questa crisi dell'unica ragione, la distinzione di mondi diversi, dove ogni volta agiscono paradigmi diversi e quindi, inevitabilmente, etiche diverse. L'unico esito possibile sembra essere quello di un'etica dell'intesa (Habermas) che viene a sostituire l'etica dell'influenza e del dominio.¹¹ Tuttavia, con lo spostamento dell'asse etico dalla coscienza

¹¹ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986 (trad. sulla III ed. ted. del 1984).

alla comunicazione, dall'immediatezza soggettiva della percezione dei valori alla comune verifica dei presupposti ancorati ai differenti mondi vitali, l'etica dell'intesa non viene a costituire tanto un'etica comune, quanto il campo di gioco di etiche diverse.

Policentrismo etico-culturale e omogeneità della comunicazione vivono tuttavia all'interno di una condizione strutturale, tipica dell'epoca contemporanea, contrassegnata dalle condizioni materiali che sono proprie in primo luogo dell'Occidente e da qui espongono la propria egemonia su tutto il pianeta. Esiste il rischio di ignorare questo aspetto, soprattutto da parte dei teologi e dei filosofi. Come afferma un critico forse troppo spietato, riferendosi ad Heidegger di *Sein und Zeit*, non è credibile un'analisi della condizione umana in cui sono totalmente assenti l'economia e il sesso. Analogamente possiamo dire che un'analisi del disincanto e delle speranze della nostra cultura risulterebbe poco credibile se ignorasse le condizioni materiali della nostra cultura.

Di questa/e cultura/e siamo invitati a cogliere disincantamento e speranze, nel presupposto che ci sia un nesso tra questo disincantamento e queste speranze da una parte con l'avvento del regno predicato da Gesù di Nazaret dall'altra parte. Ma il nostro discorso, come abbiamo detto, è teologico. In ogni caso io non sono un sociologo o un filosofo, ma un semplice teologo. Ora il teologo non ha parole proprie. Per parlare di disincantamento e di speranze della cultura egli deve affidarsi alle parole dei sociologi, dei filosofi e di ogni altro interprete (ivi compreso l'artista) dei fenomeni culturali. Del resto in questo egli non fa che imitare la povertà del suo Dio quale si è espressa nella rivelazione biblica. Dio infatti, come dicevano i medievali, non ha parole proprie, ma assume quelle degli uomini dando ad esse il suo senso. Proprio per questo è così facile equivocare le sue parole. Tanto meno può avere parole proprie il teologo cristiano, ma deve assumere le parole comuni del linguaggio umano per farne tramite del senso trasmesso nella tradizione del vangelo cristiano.

Da questa lunga premessa, mi sembra che risulti quasi obbligato il percorso della nostra riflessione. Occorre cioè che venga chiarito, se esiste, il disincantamento della/e nostra/e cultura/e, altresì quale sia la speranza che la percorre. E tutto questo non ci può ovviamente interessare ad livello di superficie, ma al livello della struttura profonda della cultura stessa. E occorre chiarire ancora il presupposto che solo legittima il discorso del teologo e cioè il nesso tra questo disincantamento e speranza da una parte e l'avvento del regno predicato da Gesù dall'altra. E tutto questo ancora sotto il segno (dal punto di vista del teologo) della povertà o

precarietà concettuale o, se si vuole, di quel «prammatismo intellettuale» a cui accennava il Padre M.-D. Chenu nel suo libretto dedicato alla teologia che veniva praticata a Le Saulchoir. E vale soprattutto un'avvertenza: quando il teologo assume analisi storiche, sociologiche, filosofiche, le assume in primo luogo non come «vere» per se stesse, ma come testimonianza in cui si traduce la coscienza che gli uomini hanno della propria storia.

2. Il disincantamento

Scegliendo questo termine ci si colloca nel divenire stesso della cultura occidentale, si opera quindi una scelta di campo. Le sue origini sono antiche nelle lingue romaniche. Già nel secolo XIII emerge il francese *désenchanter* nel senso di «liberare da un incanto». ¹² Sembra invece che nella lingua tedesca l'equivalente *entzaubern* (*Entzauberung*) sorga nel secolo XVIII nella lingua poetica. ¹³ Ma è nel nostro secolo, soprattutto ad opera di Weber, che il termine assume ad una importanza centrale per comprendere l'evolversi della società e della cultura occidentale. Mentre prima, a detta di Weber, valeva come pienamente legittima una giustificazione delle strutture e dell'agire sociale che ricorreva alla concezione magica del mondo, per cui in esso agivano forze occulte e divine, oggi invece la cultura occidentale esige una legittimazione «razionale». Questa esigenza non implica che magia e irrazionalità scompaiano, ma solo che esse siano prive ormai di quella validità universale che prima le distingueva e che quindi continuino a vivere solo in ambiti sociali con una loro struttura determinata (ad esempio nelle comunità religiose o simili). La «razionalità» che si contrappone alla magia va intesa in senso soprattutto metodologico. Mentre un agire «magico» è per Weber quello che cerca di evitare gli svantaggi causati dal dominio delle potenze occulte, «razionale» è quell'agire che si propone di raggiungere determinati scopi con i mezzi adeguati e controllabili dall'uomo stesso. ¹⁴

¹² *Grande dizionario della lingua italiana*, vol IV, Torino 1966, p. 687.

¹³ *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 2, Darmstadt 1972, coll. 564-565.

¹⁴ Cf. soprattutto l'opera principale di M. Weber, *Wissenschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1922; ma è molto importante, per comprendere le conseguenze di questa concezione sul piano etico e del ruolo degli «intellettuali», la lettura delle sue due famose conferenze tenute a München nel 1918: *Wissenschaft als Beruf* e *Politik als Beruf*.

Il disincantamento weberiano è una testimonianza di un nuovo stadio della cultura occidentale. L'uomo avverte non solo di essere, ma di *dover essere* solo nel mondo, senza potersi rifare ad altro che a se stesso. C'era, in questa concezione, ancora l'ottimismo della razionalità ottocentesca. Ma c'era anche la caduta delle illusioni, la consapevolezza di una «responsabilità» nuova, che non poteva legittimarsi rincorrendo sogni o speranze non legittimate, e nemmeno «intenzioni» buone, ma assumendosi tutte le conseguenze delle proprie azioni e delle proprie scelte razionali. Parlare di «speranze» che abbiano un qualche nesso con l'avvento del Regno, in questo contesto è quindi del tutto improprio. La speranza è sostituita dal calcolo e dalla previsione degli effetti delle nostre azioni.

Esistono tuttavia altri modi di interpretare il «disincantamento» della cultura occidentale. Rosenzweig ad esempio,¹⁵ nota sottilmente che l'«incantamento» non è il dato primitivo, ma è stato introdotto solo dalla fede nella creazione. «L'immagine stessa del mondo dell'antichità non era stata affatto magica, ma pienamente comprensibile a partir da se stessa; infatti in quel mondo e in esso soltanto si era a casa propria e lo si sentiva perciò accogliente, come una patria. Ma dopo essere entrati nel mondo della creazione, questa stessa immagine del vecchio mondo, prima facilmente accogliente, questo *kosmos* platonico-aristotelico, divenne improvvisamente un mondo inospitale e inquietante. A uomini che non vi abitavano più il *kosmos* plastico apparve ormai come un mondo di portenti, un mondo incantato ... In questo mondo incantato, e soltanto a questo punto (non in precedenza, quando ancora esso era ancora *kosmos* comprensibile da se stesso), la magia è divenuta effettivo incantamento. Per l'antichità magia e astrologia erano arti, ed arti così poco inusitate, quanto lo sono per il mondo attuale le arti della tecnica ... Solo il concetto del mondo come creatura ha sospinto quelle arti nella scialba luce del peccato. Perché in realtà la provvidenza di Dio non tollerava interventi che operassero in forza di magia né una ricerca intellettuale che si valesse di mezzi artificiosi.»

La fede nella creazione respinse quindi nel campo dell'illecito quello che prima era un'arte per intervenire nel mondo amico e una fonte di conoscenza legittima del cosmo. Ma in questa forma «illegale» l'incantamento sopravvisse, fino a quanto la nuova scienza del mondo, a partire dal diciassettesimo secolo, incominciò a prendere le distanze dell'immagine del mondo propria dell'anti-

¹⁵ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Haag 1976⁴, p. 246s.

chità. Allora soltanto «il mondo incantato scomparve progressivamente dal campo visivo». Tuttavia la scienza moderna non diede consistenza al mondo, giacché sostanza e causalità divennero categorie ausiliarie a quella di correlazione. L'esserci del mondo quindi è totalmente disincantato, ma al tempo stesso esso si dissolve nella pura rappresentazione. La scienza quindi non redime il mondo, che attende ancora di raggiungere la sua consistenza. Il disincantamento esprime quindi un vuoto, un'assenza di consistenza delle cose che restano in attesa della loro redenzione.

Qui il disincantamento «razionale» (nel senso di una concezione scientifico empirica del mondo) contiene dentro di sé la percezione di un'assenza che esso non riesce a colmare e che deve av-venire a partire da altrove.

Ma è possibile ancora un av-venire? Quando Rosenzweig scriveva la sua *Stella della redenzione*, Hiroshima era solo una sconosciuta località del Giappone e non la rivelazione del senso di una nuova era, in cui l'uomo ha prodotto le idee e gli strumenti che contengono dentro di sé la «possibilità» della distruzione totale del mondo umano, la sua riduzione a pura materia. E, come Rosenzweig, tutta una corrente del pensiero giudaico, da Ernst Bloch a Walter Benjamin e a Gershom Scholem tentò di elaborare, in opposizione allo storicismo positivisticò, una concezione messianica della storia che, senza negare la razionalità costitutiva della coscienza moderna, la relativizzava tuttavia come polo dialettico di un'attesa che non nasceva da essa.¹⁶ Ma già gli esiti di questa tendenza in autori come Jacob Taubes (*Abendländische Eschatologie*, 1947) e soprattutto in Karl Löwith (*Welgeschichte und Heilsgeschelen*, 1952) mostrano la sua difficoltà. In Löwith addirittura ciò che sembra prevalere è la riscoperta della "natura", che "era prima" degli uomini, che esiste fuori di essi e continuerà ad esserci dopo di essi, con la conseguente collocazione della storia umana con la sua indomita volontà di potenza tra le condizioni marginali della natura della terra e del cosmo.»¹⁷

Per comprendere le aporie profonde della nostra condizione, dopo Auschwitz e Hiroshima, mi sembra necessario introdurre un altro tipo di analisi, anche se in essa non appare la categoria del disincantamento. Mi riferisco qui all'opera di Günther Anders che impiega, in versione totalmente secolarizzata, i concetti della «fine

¹⁶ Cf. La presentazione sintetica del pensiero messianico della prima metà del nostro secolo in Moltmann, cit. pp. 40-60.

¹⁷ Ivi, p. 62.

del tempo» e del «tempo della fine», come categorie interpretative adeguate per comprendere il divenire della cultura occidentale e, grazie al suo predominio planetario, della cultura tutta del nostro tempo.¹⁸

Anders distingue tre grossi momenti nella evoluzione dell'Occidente, che egli chiama le tre grandi rivoluzioni industriali. La prima è contrassegnata dalla produzione di macchine mediante macchine; la seconda dalla produzione dei bisogni; la terza dalla produzione della distruzione.

Nella prima fase la produzione di macchine mediante macchine si manifesta come un processo sempre più complesso, nel senso che le macchine hanno sempre più bisogno di macchine, giacché ogni macchina ha bisogno di altre macchine per la sua manutenzione. La legione delle macchine esistenti tende a formare un'unica grande macchina che costituisce il «totalitarismo del mondo delle cose». La macchina come mezzo di produzione tende alla produzione di un altro mezzo di produzione, cioè di una macchina, fin quando non si arriva al prodotto finale che è un mezzo di consumo. Ma il prodotto finale tende a sua volta a diventare mezzo di produzione.

Infatti esso dovrebbe corrispondere ad un bisogno. Giacché tuttavia la produzione di prodotti non è dettata dai bisogni spontanei (come la fame), il prodotto esige che si creino dei nuovi bisogni di cui avvertire la necessità. E' questa la seconda rivoluzione industriale: la produzione dei bisogni. Ciò avviene per mezzo di un'industria particolare, la pubblicità che deve «rendere uguale la fame delle merci di essere consumate e la nostra fame di merci».

Laddove Anders coglie con lucidità questo processo che, in questi termini, è abbastanza noto, è nella sua analisi della «metafisica» del processo, quella che coglie cioè l'essenza dell'esistenza tecnica. La tecnica di produzione rivela infatti una esigenza congenita, quella di realizzare tutto il realizzabile: «il possibile è quasi sempre accettato come *obbligatorio*, ciò che si può fare come ciò che si deve fare.»¹⁹ Questa legge porta ad un paradosso, e cioè che per soddisfare il bisogno della tecnica di fare tutto ciò che si può fare, di realizzare tutto il realizzabile, si sono prodotte armi

¹⁸ Cf. soprattutto *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino 1992 (or. ted. *Die Antiquiertheit des Menschen. II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München 1980).

¹⁹ Cit. p. 11 (sottolineature mie).

che rendono ripetutamente possibile la fine dell'umanità: una condizione, dunque, di cui non solo non c'è alcun bisogno, ma neppure può essercene alcuno, anzi, che esclude ogni sopravvivenza dell'industria e non solo di quella».

Si entra così, per la ineluttabilità «metafisica» della essenza dell'esistenza tecnica, nella terza rivoluzione industriale, quella atomica, che è anche quella finale. Quel particolare mezzo di produzione che è la bomba atomica, ci ha messo in condizione di poter produrre la nostra distruzione. E siccome fa parte della essenza della nostra esistenza tecnica che ciò che sappiamo produrre non possiamo non produrlo, che non possiamo non usare ciò che abbiamo prodotto, noi viviamo da circa mezzo secolo in un'era nella quale gestiamo la produzione della nostra stessa distruzione. «La nostra era è e rimane, che finisca o che continui, l'ultima, perché il pericolo che abbiamo provocato con il nostro prodotto «spettacolare», e che adesso è diventato il segno di Caino definitivo della nostra esistenza, non potrà più finire, tranne che con la fine stessa.»

All'interno di questa stessa rivoluzione si colloca il passaggio dall'*homo faber* all'*homo creator* e, paradossalmente, all'*homo materia*. Proprio nei laboratori atomici l'uomo ha trovato le premesse di produrre qualcosa non esistente in natura, come il plutonio e non già una semplice variazione della natura. Ed è sempre all'interno della legge per cui tutto ciò che è possibile è al tempo stesso un compito necessario per l'uomo che l'uomo stesso viene trasformato in *materia*, in qualcosa che può dare origine ad un altro pensato dall'uomo stesso, come ad esempio avviene nella clonazione, ma ancor più radicalmente nella manipolazione genetica.

L'interpretazione catastrofale di Anders vuole essere solo il risvolto teorico di un impegno. Essa vuole «tormentare» la realtà, per farla confessare ciò che può e che di per sé «deve» accadere, per la forza stessa della essenza «metafisica» dell'esistenza tecnica. Di fronte a una tale «confessione» è possibile suscitare l'impegno per impedire la rovina, anche se Anders è convinto che la probabilità di riuscirci non sia alta. «Ma finché non ne sarà provata l'impossibilità, è moralmente impossibile rinunciare al tentativo.»²⁰

Il disincantamento qui assume le forze di un senso tragico dell'esistenza collettiva. Certo, esistono analisi ben differenti della condizione storica. E anche per la «filosofia della tecnica» avremmo potuto cercare altre analisi, non solo presso altri critici come

²⁰ Cit. p. 399.

Heidegger, ma anche interrogando l'autocoscienza stessa degli scienziati.

Se tuttavia di speranza occorre parlare, non lo possiamo fare a poco prezzo, ma al centro del disincantamento. Solo così la speranza assume la sua forma ultima che è proprio quella dello «sperare contro ogni speranza». Del resto, proprio l'apparente vittoria, senza più avversari, del modello capitalistico di sviluppo (con la sua inarrestabile produzione dei bisogni) e la riduzione della lotta alla povertà entro i confini di una solidarietà che, se dimostra di poter essere caritatevole, è incapace tuttavia di mettere in discussione i meccanismi stessi che moltiplicano la povertà, ci mostrano come la nostra cultura riesca a produrre proteste, consegnate soprattutto alle manifestazioni dell'arte e alla satira, ma resta incapace di produrre modelli alternativi.

3. Le speranze

Alla fine di *Minima Moralia*, Th. W. Adorno ha scritto una pagina molto famosa che può servire benissimo da introduzione alla nostra riflessione finale. Scrivendo dopo Auschwitz, Adorno ritiene impossibile ormai una considerazione della realtà così come la intendevano ancora i rappresentanti del pensiero giudaico messianico dopo la prima guerra mondiale (Rosenzweig e Scholem soprattutto, lo stesso Bloch), e cioè dal punto di vista della redenzione: «La conoscenza non ha nessuna luce se non quella che dalla redenzione si proietta sul mondo: tutto il resto si esaurisce nella ricostruzione e rimane un pezzo di tecnica. Occorrerebbe produrre delle prospettive nelle quali il mondo si trasferisca, si estranei, sveli le proprie crepe e i propri strappi in maniera simile a quella in cui, bisognoso e sfigurato, giacerà nella luce messianica... Ma ciò resta il totalmente impossibile, in quanto presuppone un posto di osservazione che sia sottratto al cerchio fatato dell'esistenza, si tratti pure di un angoletto. Ogni conoscenza possibile è costretta invece, per riuscire probante, non soltanto a essere estorta a ciò che è, ma proprio per questo motivo è colpita dalla stessa indigenza e dallo stesso stravolgimento a cui tenta di sottrarsi.»

Esiste un luogo in cui collocarsi per poter guardare le cose alla luce della redenzione, e quindi della speranza? Il disincantamento culturale contemporaneo non ce lo impedisce? Noi siamo costretti oggi a guardare in faccia le cose senza fughe nell'illusorio. Certo esistono oggi tante speranze e tanti segni che ci permettono di guardare con fiducia in avanti: dalla emergenza del soggetto femminile

(già Giovanni XXIII lo aveva considerato uno dei segni dei tempi) alla nuova attenzione verso il destino della natura, ad una più compiuta consapevolezza della dignità di ogni soggetto umano. Ma è altresì vero che la potenza del negativo e del nulla non vede intaccate le radici del suo successo da tutti questi segni di speranza, per quanto autentici e veri. Laddove oggi si genera l'energia che regge i processi sociali e li condiziona, spegnendone ogni velleità di liberazione, nella «essenza» stessa dell'esistenza tecnica, come direbbe Anders, là opera il Nulla. Non dobbiamo constatare con terrore attonito come solo un filo sottile, trattiene oggi i troppi detentori del potenziale atomico dal farci precipitare nell'abisso? E non dobbiamo constatare stupiti come il proprio interesse, la volontà di potenza, siano oggi, come sempre, ma oggi con molto più energia di sempre, totalmente insensibili al destino del debole?

Eppure è importante guardare al filo sottile che trattiene l'uomo dall'abisso. Perché fino a quando quel filo sottile tiene, è possibile resistere e sperare. E potrebbe anche essere che sia proprio quel filo sottile la «porta stretta» in cui il disincantamento potrebbe alimentarsi alla speranza. Quel filo infatti è la linea di demarcazione, che separa ma al tempo stesso indica il luogo dello stretto passaggio e della comunicazione tra la storia degli uomini e il regno messianico. Per illustrare questo luogo di confine e di passaggio al tempo stesso, mi servirò di una pagina di Agostino e di una pagina di Benjamin. Non sembri strano questo accoppiamento. Il teologo che si pone nelle regioni di frontiera, laddove la Parola del regno deve parlare lingue sconosciute, è costretto agli incontri audaci, quasi temerari e non solo filologicamente.

Iniziando il suo grande commento al Salmo 118 (119), Agostino prende spunto dalla parola iniziale del versetto 1 (*Beati immaculati in via*) per affermare che il tema del salmo verte sulla strada da percorrere per raggiungere la beatitudine. Quindi per illustrare l'opportunità del tema, egli sottolinea come l'aspirazione alla beatitudine sia la condizione comune a tutti gli uomini, compresi i *mali*: «Infatti l'essere beati, è un bene così grande che lo vogliono sia i buoni che i cattivi. E non fa meraviglia che i buoni sia buoni per tal motivo: Ma ciò che è strano è che anche i cattivi siano cattivi proprio per conseguire la beatitudine.» Il vescovo di Ippona, per provare questa affermazione, sviluppa quindi una breve analisi del dinamismo psicologico che porta ad alcuni peccati, come la lussuria, l'avarizia e la violenza omicida. In particolare, per quest'ultimo peccato, egli stabilisce un nesso tra violenza, volontà di potenza e beatitudine. «Chiunque desidera fare scorrere il sangue dei propri nemici, chiunque cerca di raggiungere il dominio (sugli

altri), chiunque nutre la propria crudeltà con il sangue altrui, in tutti i delitti cerca la beatitudine.»

Agostino pone cioè come condizione originaria dell'esistenza umana, indipendente dalla modalità con cui gli uomini cercano di soddisfarla, la tendenza alla beatitudine. Ma quel che più importa nella sua analisi è la interpretazione «strumentale», e in questo senso relativa, sia del bene che del male. La strada indicata dalla Parola e la strada indicata dalla volontà di potenza sono finalizzate ultimamente allo stesso scopo. La speranza che si alimenta al negativo è cioè ultimamente la stessa di quella che si alimenta al positivo. Per questo il salmo parla a tutti gli uomini. Per questo la Parola è ultimamente comunicabile a tutti, perché essa si riferisce a una speranza che è la stessa per tutti.

Ma questo vuol dire che il negativo nella storia non è pura assenza del regno, che esso è mosso dalla stessa energia «messianica».

Nel suo famoso quanto difficile da interpretare *Frammento teologico politico*²¹ Benjamin sceglie un termine analogo a quello di *Beatitudo* per indicare lo stretto dialettico passaggio tra storia e regno: *Glück*, felicità. Il *Frammento* contiene tre considerazioni fondamentali, di diversa ampiezza: la prima sulla differenza radicale tra storia e regno messianico; la seconda, che costituisce il vero cuore dello scritto, sul loro nesso; la terza sulla politica identificata al nihilismo. A noi qui interessa brevemente la prima, ma soprattutto la seconda.

La prima stabilisce la differenza tra storia (profana) e regno messianico. Benjamin con regno messianico indica quella precisa energia che percorre la storia proprio attraverso i movimenti messianici che si rifanno alla tradizione di Israele. Ora rispetto al regno la storia profana è incapace da se stessa di porre un rapporto positivo. Come preciseranno le *geschichtsphilosophische Thesen* del 1940, essa è la storia dei vincitori che accumulano macerie per costruire la propria vittoria. Solo l'energia messianica è in grado di portare effettivamente a compimento la storia, ma essa si alza dalle rovine, non dalla ricostruzione dei pezzi rimasti che ne fa il vincitore. Da questo punto di vista il sogno della «teocrazia», di un regno del solo Dio su tutti gli uomini, non ha alcun significato politico.

²¹ Usiamo qui il titolo dato da Adorno, prescindendo da tutte le questioni controverse sulla datazione e sui riferimenti storici dell'annotazione di Benjamin, che ovviamente non sono gli stessi se la si data agli 1920/21 o agli anni 1937/38: cfr. W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften* III.3, pp. 946-949. Per il testo cfr. *ivi* III.1, pp. 203-204.

Tuttavia nella sua seconda considerazione Benjamin cerca di stabilire un nesso dialettico tra storia (profana) e regno. E lo fa in due modi. Riconducendo anzitutto il dinamismo della realtà profana a quello della ricerca della felicità (Agostino!). Ma «disegnando al tempo stesso la storia come un campo di forze contrapposte: la tendenza alla felicità e l'energia messianica. Queste due forze si muovono in direzione contrapposta, ma il campo di forze resta pur sempre lo stesso. E come accade in un campo di forze accade che proprio la direzione opposta delle due energie serve a far sì che l'energia dell'una, proprio mentre tende ad sfuggire alla forza d'attrazione dell'altra, di fatto la acceleri. La conseguenza può sembrare in contraddizione con la precedente affermazione della differenza radicale tra storia (profana) e regno: «Anche se il profano non è una categoria del regno, è tuttavia una categoria, anzi una delle più appropriate, del suo leggerissimo avvicinarsi (*seines leisesten Nahens*).»

Il motivo di questa apparente contraddizione viene fatto risiedere da Benjamin nella natura stessa dell'aspirazione alla felicità, che muove il dinamismo ultimo della realtà profana. Infatti la felicità tende ad una fine, ad un declino (*Untergang*). Non è facile l'interpretazione di questo passo. Moltmann ad esempio lo interpreta nel senso di un «autosuperamento», *Selbstaufhebung*, in un altro ordine e quindi «redenzione». ²² Io non sono così certo. Benjamin infatti contrappone l'aspirazione alla felicità che tende al suo declino alla «intensità messianica del cuore, del singolo uomo interiore, che attraversa la sofferenza». Mi sembra in altri termini che mentre l'aspirazione alla felicità si nutre del proprio realizzarsi e tende quindi a estinguersi, l'energia messianica che è mossa dall'assenza e dalla privazione sia dotata di una capacità di resistenza che l'altra non ha. Ma ciò non toglie che questo «estinguersi» (*Vergehen — Vergängnis*) che costituisce il compimento ultimo dell'energia del profano «acceleri» proprio la potenza messianica. Esiste come una «corrispondenza» tra l'energia profana e l'energia messianica. In ultima analisi la felicità incapace di sopravvivere e l'energia della resistenza che si alza dalle rovine e dai morti accumulati lungo la storia posseggono uno stretto segreto passaggio, un sottile filo che impedisce di separare i destini e che richiama un ultimo comune sforzo per accelerare l'av-venire del regno.

Se il disincantamento è l'ultimo esito della cultura contemporanea esso potrebbe accelerare cioè l'energia del regno. Il filo

²² Cit. p. 59

sottile che trattiene l'uomo dall'abisso è proprio la lucida «confessione della realtà» (Anders). In questa considerazione due cose sono implicite: a) non è possibile a quanti sono mossi dalla speranza del regno abbandonare il disincantamento, vivere altrove, sperare per sé un destino diverso, compiere in altri termini la «fuga mundi», sottrarsi al cerchio fatato dell'esistenza comune; b) a quanti sono toccati dall'energia messianica è possibile e doveroso vivere tuttavia, entro il cerchio fatato, nell'atteggiamento della «resistenza».

La speranza non è qui qualcosa di secondario, un tentativo di «addolcire» l'esistenza, di indorare la pillola o semplicemente di cercare per sé una via d'uscita. La speranza è piuttosto il modo di vivere il disincantamento stesso. Essa è assunzione di responsabilità, essa significa sporcarsi le mani, nell'ultima convinzione che solo così, dentro il disincantamento, è possibile far penetrare il brillio della redenzione.

Ma forse per capire la natura di questa speranza è bene procedere ad un'ultima breve riflessione.

4. La resistenza che lega il disincantamento alla speranza

Se vogliamo pensare a un «resistente», almeno per un cristiano, è quasi spontaneo il ricorso a Bonhöffer. Forse nessuno come lui si è «sporcat le mani», scommettendo tutta la propria esistenza terrena in un'azione disincantata, in una congiura politica, nella piena lucidità della trascendenza del regno rispetto all'ordine storico profano. Ma non è l'esempio di Bonhöffer che io intendo qui illustrare, bensì l'uso che lui ha fatto, nelle sue lettere dal carcere di un testo di Geremia.

Si tratta del breve capitolo 45, in cui Baruch riferisce le parole che Geremia gli rivolse, quando si era lamentato perché il Signore «aggiungeva tristezza al suo dolore». Possiamo solo congetturare di che cosa si trattasse. Forse aveva sperato, unendosi al profeta Geremia, che la sua predicazione avrebbe cambiato la situazione religiosa del popolo o persino la politica nazionale e che quindi ne avrebbe potuto ricavare un vantaggio personale per lui stesso. Adesso invece (nel 605/4) doveva costatare il naufragio di tutte le sue ambizioni.²³ La risposta di Geremia appare dura: Baruch non

²³ Cf. J. BRIGHT, *Jeremiah. Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Bible), Garden City N.Y. 1965, p. 185.

deve cercare cose grandiose in un momento in cui la sventura stava per abbattersi su ogni uomo, ma riceverà il dono della vita come bottino in qualunque luogo lui si recherà. Il luogo a cui si fa riferimento in particolare è l'Egitto, il luogo cioè in cui Geremia seguirà i suoi connazionali disobbedienti alla sua parola, nella partecipazione totale al destino del popolo "senza futuro" e dove anche Baruch seguirà il suo maestro.

Il brano ha impressionato Bonhöffer se è in assoluto il brano biblico più citato nelle *Lettere dal carcere*, mentre è totalmente assente dai manoscritti *dell'Etica*. Nella lettera del 23.2.1944, ricorda al nipote di averlo già commentato negli anni di Finkenwalde, quando era direttore del seminario dei pastori della Chiesa confessante. L'interpretazione che egli ne dava non assumeva la «vita» promessa a Baruch nel senso della semplice esistenza materiale, ma la caricava di un significato quasi romantico, nel senso di «anima» che unifica i frammenti dell'esistenza, che quindi debbono restare frammenti, aperti cioè all'integrazione.²⁴ La vita promessa a Baruch, come appare da una lettera ai genitori del 5.9.1943, è una vita che trascende l'esistenza del singolo e denota piuttosto tutto il fascio di possibilità di questa esistenza nel concreto rapportarsi con gli altri. Rievocando l'esperienza di un bombardamento notturno, quando è rimasto turbato esclusivamente dal pensiero delle persone senza le quali non potrebbe vivere, afferma come «ci si accorge solo allora di come la nostra vita sia intrecciata con quella di altre persone, anzi come il suo centro stia al di fuori di noi stessi, e del fatto che noi non siamo affatto dei singoli ... La vita umana si estende molto al di là della nostra

²⁴ «... Ma la nostra esistenza spirituale resta incompiuta. Tutto ormai dipende dal fatto se sia possibile ancora scorgere, sulla base della frammentarietà della nostra vita, in che modo era pensato e progettato il tutto, e di quale materiale sia fatto. Ci sono poi frammenti che ormai fanno parte solo della spazzatura (per i quali sarebbe troppo anche un «inferno» decoroso) e altri che restano significativi attraverso i secoli, perché il loro completamento può essere solo affare di Dio, cioè frammenti che devono essere frammenti — penso ad esempio all'*Arte della fuga*. Se la nostra vita rispecchia anche solo da lontano un frammento di questo tipo, nel quale i diversi temi che si aggiungono sempre più numerosi si armonizzano almeno per un breve istante, e nel quale il grande contrappunto viene manifestato stabilmente dall'inizio alla fine, sicché poi, dopo l'interruzione, al massimo si può intonare ancora il corale *Vor Deinem Thron tret ich hiermit* — allora non dobbiamo lamentarci neppure della nostra vita frammentaria, ma dovremo anzi esserne contenti. Non mi esce più dalla testa il capitolo 45 di Geremia. Forse ti ricordi ancora di quel sabato sera a Finkenwalde, quando l'ho commentato? Anche qui un frammento di vita — necessariamente tale — «ma la tua anima te la darò come bottino».»: *Resistenza e resa*, Cinisello Balsamo 1988, 291 s.

esistenza corporea». E a suffragare questa riflessione viene vitato non solo Ger 45, ma anche il salmo 60: «Dio, tu hai scosso la terra, e l'hai squarciata, risana le sue fratture, perché è così infranta». ²⁵ La vita è cioè risanamento e riconciliazione degli spezzoni della nostra esistenza limitata, compimento in una esistenza più globale di cui Dio stesso è l'autore. L'affermazione di Benjamin che sia solo l'energia messianica a poter portare a compimento l'esistenza profana, ritorna qui in altre categorie.

E' lo stesso significato ancora che emerge nei *Pensieri per il battesimo di Dietrich. W. R. Bethge* ²⁶. Dopo aver citato il testo di Geremia, prosegue: «Se riusciamo a trarre in salvo la nostra anima vivente dalla distruzione dei beni della vita dovremmo ritenercene soddisfatti. Se il Signore stesso distrugge la propria opera dobbiamo dolerci della distruzione delle nostre? Compito della nostra generazione non sarà ancora «cercare grandi cose», ma salvare e preservare la nostra anima dal caos e vedere in essa l'unica cosa che possiamo trarre come «bottino» dalla casa in fiamme. «Con ogni cura vigila sul cuore perché da esso sgorga la vita» (Prov 4, 23). Noi dovremo salvare, più che plasmare la nostra vita, sperare più che progettare, resistere più che avanzare.»

E infine il testo di Geremia 45 viene interpretato come riassuntivo dell'esperienza di colui che totalmente immerso nelle contraddizione di un'esperienza mondana, si abbandona a Dio. Si tratta di una lettera scritta dopo la scoperta della congiura a Hitler e quindi del fallimento dell'impresa di Bonhöffer e dei suoi compagni di lotta, con la prospettiva della condanna e della morte: «Quando si è completamente rinunciato a far qualcosa di noi stessi — un santo, un peccatore pentito o un uomo di chiesa (una cosiddetta figura sacerdotale), un giusto o un ingiusto, un malato o un sano — , e questo io chiamo essere-aldiquà, cioè vivere nella pienezza degli impegni, dei problemi, dei successi e degli insuccessi, delle esperienze, delle perplessità — allora ci si getta completamente nelle braccia di Dio, allora non si prendono più sul serio le proprie sofferenze, ma le sofferenze di Dio nel mondo, allora si veglia con Cristo nel Getsemani, e, io credo, questa è *metanoia*, e così si diventa uomini, si diventa cristiani (cf. Geremia 45)». ²⁷

La «resistenza» è l'altra faccia della speranza nel disincantamento. Il Novecento teologico è iniziato con il ripensamento dell'

²⁵ Cit. 167-168.

²⁶ Cit. 367.

²⁷ Cit. 446.

escatologia, a partire da Schweitzer e Weiß. Ma, dopo aver scoperto la centralità dell'escatologia nel messaggio cristiano, il secolo «escatologico» si chiude a mani sostanzialmente vuote. Le riflessioni di Althaus, Barth, Bultmann, Cullmann, Balthasar, Rahner, Moltmann e altri ancora, non sono riuscite a produrre una risposta effettivamente convincente sulle «realtà ultime», sull'oggetto stesso della speranza cristiana. Resta, pur prendendo atto delle intuizioni dei vari autori, la sensazione di un ultimo disagio, che manifesta l'estrema attualità delle riflessioni del Qohelet. Forse dovremmo prendere più sul serio l'affermazione paolina che la speranza verte sulle cose che non si vedono e quindi procedere metodologicamente in senso opposto alla ricerca di una «immaginazione» delle realtà ultime stesse. Laddove si esercita di più l'«immaginazione» teologica, ad esempio nelle ipotesi sulla risurrezione già nella morte, il disagio di chi vuol pensare sobriamente si acuisce, pur riconoscendo il merito e l'audacia della fantasia.

A questa incapacità teologica corrisponde culturalmente il disincantamento, l'impossibilità di ammantare ideologicamente la forma futuri. Qui la progettazione umana, che ha invece il diritto e il dovere della «fantasia creatrice», deve limitarsi alla confessione della «fine», come possibilità insita nella sua stessa essenza. In questa povertà di fantasia che contrassegna la nostra epoca, costretta a non poter immaginare una forma alternativa alle strutture della produzione, del mercato, ma anche all'«essenza» di una esistenza tecnica, l'attesa del regno può essere vissuta solo come fatica umile, come speranza resistente alle potenze della morte. La forma futuri si identifica allora con la conquista della vita, in ogni luogo, di fronte alla potenza della morte. Non è soltanto lo spazio della decisione per la libertà di Bultmann, ma assunzione di responsabilità, partecipazione umile alle contraddizioni, con la rinuncia a sogni grandiosi, per conquistare (il "bottino" di Geremia 45) la vita a sé e agli altri.

GIUSEPPE RUGGIERI