

IL PRIMATO DEL FUTURO NEL MONDO CONTEMPORANEO

*Non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram
inquirimus.*

(Hebr. 13, 14)

SOMMARIO: 1. Premessa. - 2. La concezione greca dell'eterno ritorno. - 3. La novità ebraica: Dio come Trascendenza. - 4. Dio come creatore. - 5. La priorità di Dio. - 6. Il peccato. - 7. La storia dell'umanità. - 8. Il mondo moderno e la laicizzazione dell'escatologia. - 9. Il mito del Regno. - 10. Il progresso. - 11. La « repubblica morale ». - 12. Mondanizzazione del Sacro. - 13. Perfettismo. - 14. Il primato del « futuro » nella visione tecnocratico-borghese. - 15. *L'esprit polytechnique*. - 16. Pianificazione e assicurazione. - 17. Il primato del « futuro » nella visione marxista. - 18. Il « non-ancora » secondo E. Bloch. - 19. Il principio-Speranza. - 20. Il primato del « futuro » nell'evoluzionismo « cattolico ». - 21. Il Cristo « evolutore ». - 22. Homo progressivus. - 23. Due falsi monetari. - 24. Futuro e avvenire. - 25. L'uomo come ente ek-statico. - 26. Fede e speranza. - 27. Futuro e attesa. - 28. Il futuro della speranza. - 29. Scelte provvisorie e scelta definitiva.

1 - Esiste veramente un primato del futuro nel mondo contemporaneo? La necessaria criticità vuole che la tesi enunciata nel titolo venga prima posta in dubbio e solo dopo dimostrata valida — se sarà possibile. Cercheremo di rispondere alla domanda analizzando gli apporti delle civiltà, che costituiscono la base della nostra visione del mondo: in primo luogo la visione greca della vita; in secondo luogo la novità sconvolgente della rivelazione ebraico-cristiana. Poiché soprattutto di questi due mondi siamo figli.

2 - Secondo la visione greca, un primato del futuro non è neppure pensabile. In qualche modo si può anche affermare che per il greco non esiste neppure un futuro. La concezione più tipica della antropologia greca è quella dell'eterno ritorno dell'identico: tutto è, tutto finisce, tutto ritorna eternamente. Tutti gli eventi si ripetono ciclicamente, di modo che dopo un certo periodo di tempo, dopo diecimila o più anni, di nuovo tutto si ripropone esattamente come prima, ma non mai in maniera definitiva, ma in maniera provvisoria, per essere poi nuovamente riproposto in un'altra provvisorietà. L'eterno ritorno dell'identico è l'eternità del provvisorio⁽¹⁾. Lo aveva capito assai bene uno scrittore cristiano, Origene, il quale, combattendo contro l'ultimo difensore della visione greca della vita, Celso, avversario dei cristiani, gli aveva messo in bocca questa frase: « in un'altra Atene un altro Socrate nascerà e sposerà un'altra Santippe e sarà accusato da un altro Anito e da un altro Meleto »⁽²⁾. Tutto si ripropone esattamente: in una visione del genere ben scarso è il posto per la persona, per la sua libertà, la sua storia, la sua salvezza. La persona risulta vincolata in un cerchio greve e naturalistico, dal quale non può sortire: tutto, del resto, per i greci, fa parte del cosmo naturale, anche gli dèi. Parlare di trascendenza nel senso pieno del termine, non appare possibile: tutto è nel cosmo e il tempo non è né riscattabile, né redimibile. Nel pensiero greco non può esistere un primato del futuro, perché lo svolgimento del tempo non avviene su di una linea retta, ma su di un cerchio. Così non può esistere una salvezza della persona: salvarsi significa immettersi in una dimensione totalmente nuova e futura, non solo — come per i greci — riuscire a sottrarsi alla tem-

(1) Rinviamo alle seguenti opere « classiche »: R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nella antichità classica*, Firenze 1958; M. Pohlenz, *L'uomo greco*, Firenze 1962; B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963; M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968.

(2) *Contra Celsum*, IV, 68. Per il rifiuto cristiano dell'eterno ritorno, rinviamo alle pagine di S. Agostino, *De Civitate Dei*, I. XII, c. 17.

poralità e al divenire. La scarsa considerazione degli eventi compiuti dalla persona nel tempo è chiara nella mancanza di un vero e proprio genere letterario autobiografico presso gli antichi. Per avere l'autobiografia bisognerà attendere la scoperta del significato salvifico della storia e del primato del futuro: Agostino⁽³⁾.

3 - L'antropologia ebraico-cristiana interviene con dei concetti totalmente nuovi e originali. Il mondo antico era rimasto estraneo all'idea di un Dio come Tutt'altro, come totalmente trascendente rispetto al mondo, come assolutamente Ignoto e Incomprensibile, nella misura in cui non sia Egli stesso a prendere l'iniziativa e a rivelarsi⁽⁴⁾. Dio è il primo, il solo Santo. Come dice Isaia: « Infatti i miei pensieri non sono i vostri e le vostre vie non sono le mie, dice il Signore. Come il cielo è alto sopra la terra, così le mie vie sorpasseranno le vostre e i miei pensieri i vostri » (55, 8-10). Il Dio di cui l'ebreo parla è un Dio di cui non si può parlare. Tra Dio e la creatura vi è una radicale eterogeneità, il fossato della trascendenza, al di là del quale, totalmente ignoto e nascosto, sta Colui che è, quel Dio del quale nessuno conosce né l'abitazione né il nome. Vedere Dio significa morire e chiedere a Dio: « Chi sei? », significa avere una risposta negativa. L'uomo sperimenta, allora, di fronte alla Potenza indicibile e pur realissima, il senso della assoluta e avvulente creatu-

(3) Per il contrasto tra la concezione ciclica del tempo nell'ellenismo e la concezione lineare nella rivelazione biblica, rinviamo alle classiche pagine di O. Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna 1965. Sottile l'osservazione di K. Loewith: « L'argomento decisivo contro la concezione classica del tempo è quindi di carattere morale: la teoria pagana è priva di speranza, perché speranza e fede sono per essenza legate al futuro e non vi può essere un vero futuro se i tempi passati e venturi sono concepiti come fasi equivalenti entro una ricorrenza ciclica senza principio né fine » (*Significato e fine della storia*, Milano 1963, p. 219).

(4) Cfr. R. Otto, *Il Sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano 1966.

ralità: « Quia semel coepi, loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis » (*Gen.* 18, 27)⁽⁵⁾.

4 - Ma questo Dio si rivela e si inserisce nella storia. Il *Deus absconditus* diviene *Deus revelatus*. La storia, allora, assume un senso e un orientamento: essa non è più determinabile attraverso la concezione ciclica dell'eterno ritorno, ma unicamente mediante la concezione rettilinea, che le attribuisce un principio e una fine. Questo principio e questa fine è Dio stesso, « Signore della storia »⁽⁶⁾. La storia, dunque, diviene il teatro della salvezza, il luogo dove avviene la teofania. A differenza di ogni altra religione, il Dio biblico non si manifesta nel tempo cosmico, ma nel tempo storico irreversibile. Naturalmente la « storicità » della teofania va intesa in senso biblico-escatologico e non in senso moderno, laicista e progressista. Nella storia avviene la teofania, ma la storia non è la teofania; la storia può essere santificata, ma di per sé non è santa; la storia può ricevere un senso, ma non ha per se stessa un senso. Tutto ciò è chiaro se si pensa che la storia ha avuto un'origine, così come il tempo. Storia e tempo non sono sempre stati e non saranno sempre: essi

⁽⁵⁾ Rinviamo al nostro volume: *Dio senza Dio. Ateismo, secolarizzazione, esperienza religiosa*, Bologna 1970.

⁽⁶⁾ Cfr. H. Butterfield, *Cristianesimo e storia*, Roma 1959, p. 170: « Una religione storica implica già, nella sua definizione, una determinata concezione di Dio, una visione dell'Universo, una dottrina della vita umana, una comprensione della storia che si svolge nel tempo. Nelle sue affermazioni fondamentali, tale Religione mette in evidenza un Dio che tende le braccia verso gli uomini brancolanti nell'angoscia e nell'orrore delle tenebre. Inoltre afferma che l'Eternità è legata al tempo e che il Regno ultraterreno, il Regno dello Spirito non ci è precluso, ma è vicinissimo a noi. Anzi è qui, perché questi due piani dell'esistenza si intersecano. La più pura tradizione cristiana ha sempre ammesso che se il Verbo si è fatto carne, la materia non può essere considerata cattiva in sé. Così se ogni attimo racchiude in sé tante ricchezze, sarà impossibile disprezzare il Tempo e pretendere che anche un solo minuto possa essere inutile. Ogni istante assume ad un'importanza grandissima. Ogni minuto secondo acquista un valore escatologico ».

hanno cominciato ad esistere con la creazione e cesseranno di esistere con la « fine dei tempi ». Parlare di autonomia della storia e del tempo non ha, nella prospettiva biblica, alcun significato positivo: tutto è autonomo, nella misura in cui nulla è autonomo; tutto segue la propria norma, nella misura in cui si inserisce nell'*ordo amoris* della teofania creativa e redentiva⁽⁷⁾.

5 - Anche il carattere storico della teofania cristiana, allora, va inteso all'interno della affermazione fondamentale della assoluta priorità di Dio. È Dio che ha l'iniziativa e suscita, come seconda, l'iniziativa dell'uomo. La storia e il tempo cominciano ad esistere quando Dio, con un atto gratuito di amore, lo decide; non già un certo momento dell'evoluzione biologica — del resto l'evoluzione, anche se potesse essere mostrata come realmente avvenuta, sarebbe sempre accaduta *entro* il disegno divino. Anche quando Jahwhé decide di scegliere Israele, ciò non avviene per i meriti di Israele, ma per la volontà di Dio: « Il Signore si è compiaciuto di voi e vi ha scelti, non perché eravate un popolo più numeroso di tutti gli altri popoli, anzi siete di numero inferiore ad ogni altro popolo, ma perché il Signore vi ama, e poiché Egli ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri, vi ha tratto fuori con mano potente e vi ha redento dalla casa di schiavitù, dalla mano di Faraone, re d'Egitto » (*Deut.* 7, 7-8). È sempre Dio che ama per *primo*; solo *dopo* anche l'uomo può amare: « Nos ergo diligamus Deum quoniam Deus prior dilexit nos » (*1 Jo.* 4, 19).

6 - La religione biblica non parla solo della creazione. Essa è dominata anche dalla presenza di un altro evento storico di straordinaria importanza, che ha radicalmente modificato la situazione edenica primordiale e ha determinato l'attuale situazione

⁽⁷⁾ Cfr. il c. III de *Il Sacro e il profano* di M. Eliade, Torino 1967, il quale sottolinea la teofania storica nell'ebraismo.

dell'esistenza umana: quella carenza e quella nostalgia in cui l'uomo vive e si dibatte, nella consapevolezza di avere perduto qualcosa e nella impossibilità di poterlo riconquistare con le proprie forze. La storia dell'uomo ha assunto, con questo evento, un nuovo corso, in quanto la natura umana ne è rimasta colpita e contaminata. Questo evento fondamentale, questa essenziale categoria antropologica necessaria per spiegare l'uomo, anche se non è di per se stessa spiegabile, è il peccato. Tutta la tensione dialettica dell'uomo, lo squilibrio derivato dalla compresenza, in lui, della miseria e della grandezza, assume un senso se viene riferita a questo evento primordiale, che ha fatto dell'uomo un angelo decaduto, un re spodestato, un essere miserabile consapevole della sua miseria. L'intera esistenza si pone, in questa prospettiva, come itinerario: l'uomo è *viator*, in quanto può compiere la difficile odissea verso la patria perduta. L'esistenza si pone dunque come carenza e tensione (*status viae*) verso ciò che, perduto per peccato, può essere recuperato per grazia (*status patriae*): il contrario del peccato, infatti, non è la virtù, ma la fede⁽⁸⁾. Nella prospettiva religiosa l'esistenza è veramente *ex-sistentia*.

7 - La storia dell'umanità è la storia *del* peccato e *dal* peccato. Parlare di una storia autonoma, che ha in sé la propria garanzia e il proprio senso, non appare dunque possibile nella prospettiva biblica. La storia dell'umanità, tuttavia, non è per questo priva di senso. È una storia orientata, in quanto tende ad una meta. Ora questa meta non è una meta *avvenire*, ma una meta *futura*: essa, cioè, non si realizza in un futuro storico, ma in un futuro escatologico, che della storia costituisce, insieme, *il fine* e *la fine*. È bene insistere su questa coincidenza *del fine* e *della fine*, in quanto tutta la pretesa della concezione moderna della storia consiste in una assolutizzazione *del fine* senza *la fine*, in quanto nella visione progressista (cioè escatologica laicizzata) il fine, che continuamente si sposta, coincide con la teofania storica

⁽⁸⁾ Rom. 14, 23: « Omne autem quod non est ex fide, peccatum est ».

stessa⁽⁹⁾. Nella prospettiva escatologica, invece, il futuro ha un primato assoluto, in quanto non solo l'uomo, ma l'intera creazione, geme e si protende verso la fine-inizio, verso il tempo della fine, che segna la fine dei tempi e la nascita del nuovo eone futuro sulla morte del tempo passato, presente e avvenire. La tensione verso il futuro è una necessità costitutiva della natura umana dopo il peccato: il prezzo del peccato è stata la morte⁽¹⁰⁾ e nessun progresso storico potrà eliminare questa situazione di assoluta e intrascendibile contingenza. Solo in una dimensione futura qualitativamente diversa — e non già in un prolungamento indefinito della storia — sarà possibile superare le carenze e riconquistare la dimensione edenica perduta. Fine del tempo e della storia, dunque; ma salvezza della persona reintegrata e redenta: « Adveniat gratia et pereat hic mundus. *Marana tha* (vieni, Signore). Amen »⁽¹¹⁾.

8 - Questa visione escatologica della vita, che aveva come conseguenza necessaria il primato del futuro rispetto al tempo, ha permeato di sé tutta la civiltà occidentale, che è in qualche modo civiltà « cristiana ». Il Medioevo esprime unitariamente questa visione in tutte le manifestazioni della vita umana, nei mestieri e nei costumi, nelle leggende e nelle feste, nell'architettura e nella letteratura, nella pittura e nella scultura, nella filosofia e nella

⁽⁹⁾ K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Milano 1962, p. 51: « La storia è il gioco della presunta superiorità di spirito e di forza di un uomo sull'altro, la lotta per l'esistenza velata ipocriticamente con l'ideologia del diritto e della libertà, l'ondeggiare delle vecchie e nuove giustizie umane, che reciprocamente si superano in solennità e nullità. Il giudizio di Dio è la fine della storia, non il principio di una nuova seconda storia. La storia è conclusa, non è continuata. La fine è anche il fine. La scoperta dell'insignificanza è anche la rivelazione del significato ».

⁽¹⁰⁾ Rom. 6, 23: « stipendia enim peccati mors ».

⁽¹¹⁾ *Didaché*, 10, 6; cfr. *1 Cor.* 16, 21; *Ap.* 22, 20. Leggiamo con O. Cullmann *marana tha*, e non *maran attha* (*Cristologia del Nuovo Testamento*, Bologna 1970, pp. 319 ss.).

teologia. La presenza di questa visione è chiara anche nel mondo moderno e vale a differenziare la civiltà occidentale da tutte le altre civiltà del mondo; la storia della cultura europea, a partire dagli ultimi secoli del Medioevo, assume un diverso svolgimento, che antinomicamente conserva e traduce un orientamento formalmente escatologico e volto al futuro, ma lo traduce di fatto in un processo di mondanizzazione volto all'avvenire. Da ciò il paradossale carattere della civiltà moderna: cristianamente anticristiana⁽¹²⁾. Numerosi autori hanno mostrato come, a partire dal XIII secolo, si svolge nella nostra civiltà occidentale un processo di secolarizzazione dell'escatologia. La concezione lineare del tempo, tipica dell'antropologia ebraico-cristiana, viene conservata; la tensione verso la fine permane e non è posta in dubbio se non da pochi autori, che si ripropongono la dottrina dell'eterno ritorno (Nietzsche); il primato della dimensione temporale futura resta conservato. E tuttavia, questa visione lineare, escatologica, futurista risulta, insieme, svuotata di significato sacrale e riempita di significato secolare e mondano. L'attesa del Regno, in cui si esprimeva l'acme del primato del futuro nella visione religiosa dell'esistenza, viene privata della sua dimensione escatologica, verticale e gratuita; essa diviene, allora, il mito del « regnum hominis », cui giungerà la stessa storia del mondo col suo processo lineare, che è un progresso⁽¹³⁾.

(12) Cfr. H. De Lubac, *Il mistero del Soprannaturale*, Bologna 1967, p. 10: « Si tratta di un immanentismo "storico", mettendo tutto lo spirito nella storia e ponendo al termine del divenire una "riconciliazione universale" che, in se stessa come nei suoi mezzi, escluderebbe ogni soprannaturale. Ciò che talvolta cambia le carte in tavola è il fatto che l'immanentismo del nostro secolo sviluppa volentieri, nell'interiorità stessa dell'essere umano, una dialettica di trascendenza ».

(13) Cfr. R. Niebhur, *Fede e storia. Studio comparato sulla concezione cristiana e della concezione moderna della storia*, Bologna 1966, p. 266: « Il mito cristiano della caduta viene reinterpretato per cui viene presupposto uno stato originale di innocenza esistente prima del sorgere della proprietà privata. In questo caso l'uomo non ha ancora perduto l'essenza comunitaria della sua esistenza. Il sorgere della proprietà privata costitui-

9 - Come hanno mostrato gli storici delle religioni, il mito del regno caratterizza ogni epoca e ogni cultura: la tensione verso un tempo reintegrato e restituito, verso l'*illud tempus* mitico delle origini, costituisce una struttura genuina e insostituibile dell'esperienza religiosa. Non è mai esistita una civiltà che non abbia avuto il mito del regno, i cui caratteri potremmo così schematizzare:

1. il regno verrà stabilmente istituito alla fine della storia (o di questo eone storico);
2. ad esso si perverrà attraverso una « lotta finale », che produrrà catastrofi e vittime innocenti (« bagno di sangue »);
3. con esso si viene introdotti in un'epoca totalmente nuova e qualitativamente diversa rispetto alle precedenti;
4. esso sarà un regno di benessere e felicità, di giustizia e solidarietà, di amore e pace.

Ora, se dispogliamo questo mito del regno dal suo significato escatologico e sacrale, ne otteniamo una immagine in cui facilmente (e approssimativamente) possono rientrare molti miti tipici del mondo moderno: dall'attesa del Regno dello Spirito di Gioacchino da Fiore, il primo che abbia aperto la strada alla laicizzazione del messianesimo, ai molti miti dei Regni: il terzo Reich, la terza Italia, la terza Internazionale, la Società Socialista. In tutti questi miti permangono la concezione lineare e la tensio-

sce la caduta e la socializzazione di ogni proprietà deve quindi sfociare in un regno di amore perfetto in terra. Quando questo regno si sarà sviluppato completamente, ciascuno "produrrà secondo la sua abilità e consumerà secondo il suo bisogno". Lo stato viene considerato semplicemente come uno strumento del dominio di classe che si "dissolverà" dopo la sconfitta di tutti i nemici di questa nuova comunità. Un millennio anarchico coronerà il trionfo finale del proletariato. Nel frattempo una "dittatura del proletariato" si rende moralmente legittima tanto per esercitare un governo tiranico sopra il fedele, quanto per condurre una lotta violenta contro ogni nemico ». L'autore più stimolante per intendere questo processo di laicizzazione dell'escatologia rimane ancora K. Loewith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano 1963; Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche, Napoli 1966.

ne escatologica, ma in senso laico e secolare, mondano e storico. La civiltà moderna, borghese, socialista e tecnocratica, svolge questo processo: ideali come quelli di democrazia liberale e di socialismo marxista non sarebbero neppure concepibili senza la « rivoluzione » cristiana, senza il primato del futuro e il rispetto della persona introdotti dal cristianesimo. E tuttavia liberalismo e marxismo, insieme e contemporaneamente, traducono e tradiscono il cristianesimo, conservandone la tensione lineare verso il futuro, ma cancellandone l'aspetto religioso e sovrapponendo le istanze di totale iniziativa umana e di intrascendibile dimensione storica. Liberalismo e socialismo sono, dunque, « eresie cristiane »⁽¹⁴⁾.

10 - La civiltà moderna, borghese e socialista, non ha dubbi in proposito: la storia ha in sé un suo senso autonomo; questo senso è il progresso, cioè il conseguimento, mediante una azione concorde e ragionevole degli uomini, finalmente illuminati e pertanto capaci di dissipare i miti superstiziosi, abilmente alimentati da ceti sociali improduttivi, di finalità sempre più umane: una conoscenza sempre più approfondita e precisa del cosmo e dell'uomo, un dominio sempre più esteso e proficuo sulla natura, la eliminazione delle calamità naturali, della miseria e, al limite, della morte, la creazione artificiale della vita, il potenziamento intellettuale e morale del genere umano. Ecco come Francesco Bacone indicava i « *magnalia naturae praecipue quoad usus humanos* »:

« Prolungamento della vita.

Parziale restituzione della giovinezza.

Capacità di ritardare la vecchiaia.

Cura di malattie ritenute incurabili.

Mitigazione della sofferenza.

Fabbricazione di purganti più dolci e meno ripugnanti.

⁽¹⁴⁾ Pagine acute su questa secolarizzazione del Regno troviamo in: M. Garcia Pelayo, *Miti e simboli politici*, Torino 1970.

Accrescimento della forza e dell'attività.

Accrescimento della capacità di sopportare tormenti e dolori.

Modificazione dell'aspetto fisico, della grassezza e della magrezza.

Modificazione della struttura.

Modificazione dei caratteri somatici.

Accrescimento ed esaltazione delle facoltà intellettuali.

Mutazione di corpi in corpi differenti.

Fabbricazione di nuove specie.

Trapianto di una specie in un'altra.

Strumenti di distruzione, come strumenti bellici o veleni.

Modi di rasserenare gli spiriti e di disporli alla gioia.

Forza dell'immaginazione sull'altrui e sul proprio corpo.

Accelerazione del tempo nei processi di maturazione.

Accelerazione del tempo nei processi di putrefazione.

Accelerazione del tempo nei processi di germinazione.

Accelerazione del tempo nei processi di cottura.

Fabbricazione di ricchi concimi per la terra.

Modificazioni nell'atmosfera e provocazione di tempeste.

Grande alterazione, come nell'indurimento o nella emollizione ecc.

Trasformazione di sostanze grezze ed acquose in sostanze oleose e untuose.

Trarre nuovi cibi da sostanze non ancora impiegate a questo scopo.

Fabbricazione di nuove fibre per l'abbigliamento e di nuovi materiali, come la carta, il vetro ecc.

Divinazioni materiali.

Illusioni dei sensi.

Maggiori piaceri dei sensi.

Minerali e cementi artificiali »⁽¹⁵⁾.

⁽¹⁵⁾ Questo elenco, pubblicato da W. Rawley in appendice al testo della *Nuova Atlantide* (1627), citiamo dalla antologia, a cura di Paolo Rossi, *Il pensiero di F. Bacon*, Torino 1958, pp. 185-6. Interessante l'uso secolarizzato della espressione « *magnalia naturae* », che richiama una frase degli *Atti degli Apostoli*, 2, 11: « *Iudaei quoque et proselyti, Cretes et Arabes audivimus eos loquentes nostris linguis magnalia Dei* ».

11 - Per avere un esempio significativo di questa mondanizzazione della tensione escatologica verso il futuro, possiamo richiamarci ad uno degli autori più importanti del pensiero moderno: Emanuele Kant. Nella sua interpretazione delle verità religiose come di proposizioni inadeguate delle verità morali, egli esamina a lungo, nell'opera *La religione nei limiti della semplice ragione*, il concetto cristiano di regno di Dio (*Reich Gottes*). Si ha il regno di Dio quando il principio buono trionfa sul cattivo, di modo che viene fondato sulla terra uno stato etico, una repubblica morale, nella quale gli uomini agiscono non perché costretti dalla legge, ma perché attratti dal dovere e dalla virtù. Vero è che per Kant questo ideale, filantropico e pacifista, rimane pur sempre un limite irraggiungibile, a causa del male radicale che affetta la natura sensibile, tanto che il postulato dell'immortalità dell'anima viene appunto invocato per consentire questo progresso all'infinito verso il Regno etico. È tuttavia chiaro che questa concezione moralistica di Dio (« sovrano morale del mondo »), dell'uomo (nel quale la volontà « santa » è la continuazione e la piena realizzazione della volontà « buona ») e della storia (la « repubblica morale » come Regno di Dio) rientra pienamente nel processo di laicizzazione dell'escatologia tipico del mondo moderno⁽¹⁶⁾.

12 - Il processo tipico del Medioevo era un processo di sacralizzazione di ogni realtà in riferimento al sacro (« *reductio artium ad theologiam* »)⁽¹⁷⁾: ogni realtà, in sé priva di sacralità, dato che solo Dio è « Sanctus », veniva però illuminata dalla sacralità, cui non poteva non venire riferita. Ora questo processo

⁽¹⁶⁾ Interessa questa problematica soprattutto la terza parte (« Della vittoria del buon principio sul cattivo e della fondazione d'un regno di Dio sulla terra ») de *La religione nei limiti della semplice ragione*, tr. G. Durante, Torino 1945, pp. 93-163.

⁽¹⁷⁾ È il titolo della nota opera di S. Bonaventura. Basta appena ricordare che « *reductio* » (da *re-ducere*) non significa riduzione, ma riconduzione.

di sacralizzazione della realtà umana non solo si è arrestato, dando origine, nel luteranesimo, ad un dualismo radicale tra le due sfere, che abbandona la realtà mondana alle potenze terrene riservando per la religione una mera finalità ultramondana; ma questo processo si è anche capovolto, nel senso che noi assistiamo, nell'Evo moderno, ad una mondanizzazione del Sacro. È ovvio che il processo di sacralizzazione delle realtà mondane offrì, nel Medio evo, dei pericoli e dei difetti, soprattutto nel difficile rapporto tra religione e politica; ma è anche chiaro che oggi pericoli e difetti sono rigorosamente capovolti, nel senso che prevale ormai sul pericolo teocratico il pericolo secolaristico. L'ampolla di olio con cui venivano unti, nella Cattedrale di Reims, i re di Francia era necessariamente sacra, dovendo infondere i carismi dello Spirito Santo al Re cristianissimo. Durante la Rivoluzione francese questa ampolla si ruppe; era un evento necessario, dato che la sacralità del potere aveva ormai una nuova origine teofanica: la sovranità popolare; una nuova chiesa: il parlamento; un nuovo pontefice: l'Imperatore. La religione, in una prospettiva del genere, non viene rifiutata o annullata: la Storia tutto conserva e tutto sublima, nel suo incessante Progresso. La religione viene politicizzata, perde, cioè, il suo aspetto « mitico » (sacrale ed escatologico) per divenire un elemento della « politeia », un fattore di unità mondana, sociale, storica, di ecumenismo e di filantropia. Il mondo moderno non rifiuta alcuna categoria religiosa e continua a parlare in termini biblici e cristiani; ma questi sono a tal punto svuotati di significato, che ben poco hanno in comune con la Parola e la Tradizione.

13 - Non v'è categoria religiosa che non sia stata tradotta in una categoria apparentemente analoga, che la conserva nella misura in cui la supera e la riempie di un significato mondano e secolare, talvolta col pudore di cambiare la parola, talvolta continuando ad usare la stessa parola resa ormai innocua dall'uso secolaristico che ne esaurisce ormai il significato. La Provvidenza, cui il credente si affida come all'unica impossibile possibilità dopo la

sconfitta di tutte le possibilità umane, diviene *progresso*, che l'uomo realizza nella storia con un'opera paziente e ragionevole; la salvezza escatologica, cui si perviene col giudizio alla fine dei tempi, si muta in *benessere*, cioè in migliori condizioni di vita, non solo materiali ma anche spirituali, sempre secolari, tuttavia, in quanto si raggiungono nel nuovo eone storico costruito dalla intelligenza umana; la carità, cioè l'amore dell'uomo *in* Dio, diventa *filantropia* umanitaria, compassione per le miserie dell'uomo sulla base di un egoismo sociale generalizzato, amore di Dio *nell'uomo* e *come* uomo; la grazia, che soffia dove vuole e quando vuole, diventa tecnica pianificata e programmata, che risolve i problemi materiali (« non più rogazioni, ma irrigazioni ») e spirituali; la religione, demitizzata e secolarizzata, esaurisce il suo annuncio nel richiamo all'*azione mondana* per una sempre più ampia comprensione tra gli uomini (« significato secolare del Vangelo per un mondo adulto »); la categoria di peccato viene rifiutata apertamente come « mitica » e « classista », in nome di una concezione naturalistica dell'*uomo buono* per natura, che, posto dalla sociotecnocrazia in condizioni valide di esistenza, non può che essere buono (Dostojevskij: « Da' loro da mangiare, e solo allora potrai pretendere la loro virtù! »)⁽¹⁸⁾; in tal modo nasce il *perfettismo*, come fiducia nella sempre più ampia perfettibilità del genere umano; il senso della creaturalità viene offuscato e narcotizzato, in quanto termine di riferimento non è più Dio, ma l'Umanità divinizzata: al suo posto sorge il senso della assoluta libertà, che ogni riferimento a Dio limita e ostacola (*ateismo postulatorio*).

⁽¹⁸⁾ Sono le parole del « Grande Inquisitore » ne *I fratelli Karamazov* (I. V, cap. 5). Per una interpretazione della « leggenda », rinviamo a: N. Berdiaev, *La concezione di Dostojevskij*, Roma 1945, pp. 185 ss.; R. Cantoni, *Crisi dell'uomo. Il pensiero di Dostojevskij*, Milano 1948, pp. 134 ss. Una ripresa dei motivi dostojevskiani è nel recente saggio di E. Zolla, *Il satanismo*, in « Conoscenza religiosa », 1970, pp. 395-454; e nel vol. *Che cos'è la tradizione*, Milano 1971.

14 - Questo primato del fare, che considera tutto quanto esiste in funzione di un risultato futuro da raggiungere e si traduce, pertanto, in quell'oblio del presente, che il principale avversario della mentalità pragmatista, Federico Nietzsche, tanto biasimerà sino a proporre il correttivo dell'eterno ritorno dell'identico, uniforma tutto il pensiero moderno, il quale, tranne eccezioni valide ma limitate, è tutto volto, anche se non sempre con piena coscienza, ad accentuare e sviluppare la grande scoperta del « filosofo dell'età industriale »⁽¹⁹⁾: che gli antichi siamo noi, che la storia va letta a rovescio. Il moderno è l'antico in quanto ha alle sue spalle l'esperienza degli « antichi », la cui esperienza « moderna » è stata capitalizzata e fruttificata dall'antica saggezza dei « moderni ». Ora questo primato del futuro si traduce come svolgimento di un dominio scientifico-tecnico sempre più accentuato e perfezionato sulla natura: la scienza, scoprendo le leggi della natura, offre alla tecnica e agli uomini-della-tecnica la possibilità di dominarla (« natura non nisi parendo vincitur »). Quello che nel tardo medioevo era magia e alchimia, diviene ora scienza e tecnica; in quanto si basa sull'uso critico della ragione e sull'ascolto dell'esperienza: dal rinascimento all'illuminismo, dal positivismo alla cibernetica, il processo è continuo e fertile; esso conduce ad una sottomissione sempre più forte della natura (e dell'uomo come natura) alla volontà dell'uomo, che diviene l'unico punto di partenza e di arrivo del processo.

15 - Trionfa, così, quella mentalità che, traendo spunto dalla nota scuola aperta da Napoleone per la formazione della nuova classe dirigente tecnocratica e burocratica, è stata definita *esprit polytechnique*: scopo dell'esistenza diviene la realizzazione di un sempre maggiore benessere mediante la soluzione razionale dei problemi sociali e spirituali dell'uomo (*ingegneria sociale*). Alla base di questa finalità è la pretesa di un'estensione dei metodi

⁽¹⁹⁾ B. Farrington, *Francesco Bacone filosofo dell'età industriale*, Torino 1952.

in uso nelle scienze fisico-matematiche alle scienze umane, di modo che ogni discorso intorno ai fenomeni della vita spirituale possa essere compiuto in termini oggettivi e verificabili. La natura può essere dominata, il futuro può essere previsto e modificato (Comte: *savoir pour prévoir, prévoir pour agir*). Lo studio del futuro, reso imprescindibile dal trionfo della mentalità pragmatica, viene così sottratto alla magia e all'astrologia, per divenire una scienza oggettiva e sicura: la *futurologia*, che è capace di prevedere, con molta, seppur non totale, precisione, quelli che saranno gli eventi futuri della storia umana, i *futuribili*. Ora la futurologia in tanto può presumere di prevedere il futuro, in quanto assume il 'futuro' in una particolare accezione, che lo qualifica come *problema* storico e non come *mistero* metastorico. Il futuribile è il problema della misura in cui è compito che ci troviamo dinanzi (problema da *pro-ballo*) e che dobbiamo risolvere nel futuro. È qualcosa di irrealizzato e non-ancora-conosciuto, è qualcosa di ignoto, non misterioso, in quanto il progresso tecnico-scientifico condurrà alla sua conoscenza. Come esempio di previsione futurologica possiamo indicare la seguente tabella redatta dalla *Rand Corporation* ⁽²⁰⁾:

1. Desalinazione economica dell'acqua del mare	a. 1970
2. Controllo efficace della fecondità tramite contraccettivi poco costosi	1970
3. Realizzazione di nuovi materiali sintetici ultraleggeri	1971
4. Macchine traduttrici automatiche	1972
5. Nuovi organi per mezzo di trapianti (o con prelievo da altri individui o artificiali)	1973
6. Previsioni meteorologiche sicure	1975

⁽²⁰⁾ Gordon-Helmer, *Report on a Long-Range Forecasting Study*, in « Rassegna di Sociologia », 1965, n. 4.

7. Attuazione di un centro di raccolta di informazioni, sia generali che specializzate, con impiego di unità centrali elettroniche	1980
8. Revisione delle teorie fisiche per eliminare la confusione esistente fra relatività e quanti, e per semplificare la teoria delle particelle	1982
9. Impianto di organi artificiali di materia plastica contenenti complessi elettronici miniaturizzati (da raccordare al sistema nervoso)	1982
10. Uso esteso e largamente accettato di sostanze non narcotiche che producano cambiamenti specifici in alcune caratteristiche della personalità	1983
11. Emissione guidata (<i>lasers</i>) su lunghezze d'onda fra raggi X e gamma	1985
12. Energia termo-nucleare controllata	1986
13. Creazione di una forma primitiva di vita artificiale (almeno sotto forma di autoriproduzione di molecole)	1998
14. Sfruttamento minerario economicamente redditizio del fondo marino (oggi limitato alle trivellazioni dei pozzi di petrolio vicino alle coste)	1990
15. Possibilità di controllo limitato del clima che influenzi le condizioni meteorologiche locali in modo sostanziale a un prezzo accessibile	1990
16. Produzione su scala industriale, a condizioni economicamente interessanti, di proteine sintetiche per l'alimentazione	1990
17. Incremento delle cure psichiatriche con terapie fisiche e chimiche	1993
18. Immunizzazione biochimica generale contro le malattie batteriche e virali	1995

19. Possibilità (ma non necessariamente accettazione) di un controllo chimico di certe tare ereditarie, attraverso la modificazione dei geni, per mezzo di interventi a livello molecolare 2000
20. Sfruttamento economicamente utile dei mari con aree di coltivazione, con l'effetto di assicurare la produzione del 20 per cento del fabbisogno alimentare mondiale 2000
21. Sostanze biochimiche stimolanti la crescita di nuovi organi e di nuove membra 2006
22. Possibilità di utilizzare farmaci per elevare il livello d'intelligenza (non soltanto temporaneamente) 2012
23. Simbiosi uomo-macchina per permettere all'uomo di accrescere la sua intelligenza attraverso l'alterazione elettromeccanica diretta fra il suo cervello e un calcolatore 2020
24. Controllo chimico del processo d'invecchiamento, tale da permettere di allungare la durata della vita di 50 anni oltre il 2020
25. Allevamento di animali intelligenti (scimmie, cetacei) come mano d'opera inferiore . . . oltre il 2020
26. Comunicazione con esseri extra-terrestri.
27. Possibilità economicamente realizzabile di fabbricazione commerciale di numerosi elementi chimici partendo da materiale subatomico.
28. Controllo della gravità attraverso una forma qualsiasi di modifica del campo di gravitazione.
29. Possibilità di basare l'istruzione sulla registrazione diretta delle conoscenze da parte del cervello.

30. Stasi biologica (sonno) di lunga durata che permetta una certa forma di viaggio nel tempo.
31. Impiego di mezzi telepatici, percezioni a distanza extra-sensoriali per le comunicazioni.

16 - Indipendentemente dalla effettiva realizzazione di questi futuribili, dato che sovente la storia smentisce le previsioni dei futurologi, ciò che importa qui notare è il pieno svolgimento della mentalità tecnocratica, la cui pretesa è che il futuro risolverà tutti i problemi dell'umanità (anche se ne porrà dei nuovi, che saranno risolti da un futuro posteriore). Solo la Bibbia, scritta in un'epoca pretecnica, poteva limitare questa pretesa: « E chi di voi, per quanto pensi e ripensi, può aggiungere alla durata della sua vita (vecchia traduzione: alla sua statura) un sol cubito? » (*Mt.* 6, 27). Oggi, invece, si sa bene che l'uso degli ormoni e dei trapianti risolve problemi simili a quelli che la Bibbia dichiara insolubili. È nota la diffusa usanza della ibernazione, per cui uomini morti vengono negli Stati Uniti d'America immessi in celle a bassissima temperatura, per poter conservare i corpi dei « cari estinti » sino a quando il progresso dei trapianti consentirà di vincere la morte e di resuscitare i morti. È naturale, però, che il dominio del futuro non possa essere affidato all'iniziativa dei singoli. Gli straordinari perfezionamenti e la impensata complessificazione degli strumenti operativi richiede che ogni iniziativa venga studiata, programmata e pianificata: la tecnocrazia non può non allearsi con la sociocrazia, onde ottenere con lo studio scientifico dei piani sviluppi efficienti e benefici. Solo chi sa in anticipo può programmare con efficienza: e ciò non solo nel campo delle ricerche di mercato, dove è necessario conoscere (e sovente, mediante la persuasione occulta, determinare) le esigenze dei futuri consumatori; ma anche nel campo delle riforme sociali, le quali richiedono uno studio futurologico, onde non risultare superate e insufficienti nel momento in cui vengono com-

piute. Il dominio del futuro, nella visione tecnocratico-borghese, si traduce infine nell'estensione dell'istituto della assicurazione, reso obbligatorio, talvolta per finalità sociali. L'uomo pragmatista, infatti, si apre al futuro con un atteggiamento di oculata e attenta prudenza: la speranza, la quale, accompagnata dal timore, caratterizzava la tensione verso il futuro nella visione religiosa, diviene accorta attesa che si sforza di evitare ogni rischio. L'uomo pragmatista vuole un futuro assicurato in ogni suo momento, dall'utero al sepolcro: la sbalorditiva diffusione delle compagnie e delle polizze di assicurazione manifesta questa tendenza a superare la speranza, quasi sempre delusa, nella sicurezza, che offre benessere ed evita i rischi. È il trionfo della formica sulla cicala, è l'apologia dell'ape, così sovente raffigurata nelle cancellate delle « casse di risparmio »: ciò che la formica assicura, è un futuro sereno; ciò che l'ape produce è un futuro ricco.

17 - Anche il marxismo parla continuamente di futuro e si apre sul futuro. In ciò il marxista ritiene di essere il vero cristiano, in quanto crede nel Dio in avanti e nella Trascendenza, nella misura, cioè, in cui aspira ad una società più giusta e umana e lotta per essa. La ulteriorità storica, cioè la costruzione di un futuro veramente umano, dove la giustizia sociale consenta all'Uomo, non più alienato, di essere se stesso: ecco il vero Dio dell'uomo. Neppure la realizzazione della Nuova Gerusalemme (la società socialista) interrompe questa tensione verso il futuro: dato che, nella futura società di giustizia, la dialettica storica, che un tempo era lotta di classe, diverrà conquista concorde degli uomini di migliori condizioni di vita, di un dominio sempre più esteso sulla natura. In ciò il futurismo marxista è l'erede del futurismo borghese. Il marxismo rifiuta le utopie anarchiche e naturiste, in quanto sa che la borghesia, il cui elogio tripudiante occupa la prima parte del *Manifesto dei comunisti*, ha aperto una strada che va continuata: che è la strada del dominio sulla natura, del raggiungimento (per tutti) di più umane condizioni materiali,

morali e intellettuali⁽²¹⁾. Forse l'autore marxista che più di ogni altro consente di valutare pienamente il primato del « futuro » nel marxismo è il filosofo tedesco Ernst Bloch, prima profugo dalla Germania hitleriana nell'America teocratica e capitalistica (negli USA scrisse il suo capolavoro: *Il principio speranza*, 1946); poi, dopo la triste esperienza della « libertà » comunista in Lipsia, profugo nella Germania borghese. Dato che da lui si è svolto il movimento dei marxisti « religiosi », che ha sollecitato la tentazione di un « dialogo alla prova » tra cristiani e marxisti, è utile soffermarsi sulle sue idee: senza le quali, del resto, non sono comprensibili autori come Garaudy e Lombardo-Radice; né possono essere intesi i cosiddetti « teologi della speranza »⁽²²⁾.

18 - L'uomo, ci dice Bloch, è essenzialmente un ente aperto al futuro: è un pro-getto (nel senso etimologico di: gettato-in-avanti). L'essere dell'uomo è il *Noch-Nicht-Sein*, è « Ciò-che-non-è-ancora ». La categoria tipica dell'uomo è dunque la speranza: essa non è dell'uomo, ma è l'uomo. Ora la speranza non può mai ottenere una completa realizzazione. Ogni momento della dialettica storica, ogni conquista dell'umanità nel corso del suo faticoso cammino, non è mai qualcosa di definitivo, ma sempre una tappa parziale, che induce l'uomo a sperare nuovamente e ad agire per realizzare questa sua nuova speranza. In tal senso Bloch può affermare che la speranza è escatologica. Le indagini del Bloch gli consentono un intendimento della religione assai diverso, e

(21) R. Garaudy, *Tutta la verità*, Milano 1970: « Il rifiuto socialista di questo modello della "società dei consumi" non significa affatto il rifiuto di una società in cui ciascuno abbia il legittimo desiderio di acquistare i mezzi capaci di liberarlo da lavori monotoni e ingrati, per conquistare lo spazio necessario e il tempo che consentano di vivere una esistenza propriamente umana. Il rifiuto per principio dei prodotti del progresso tecnico, delle ricchezze create dal lavoro e dal genio degli uomini, come a volte tendono a fare gli attuali dirigenti comunisti cinesi, è una forma di autorità arcaica e, in ultima analisi, di malthusianismo, del tutto contraria allo spirito marxista ».

(22) Cfr. G. B. Mondin, *I teologi della speranza*, Torino 1970.

più ricco, rispetto a quello tipico del marxismo marxiano e dell'ortodossia sovietica. La religione cessa di essere evasione ed alienazione; essa viene riconosciuta nella sua funzione « rivoluzionaria », dato che è, insieme, il riconoscimento di una situazione inumana e speranza di raggiungere un totale rinnovamento. Ciò che la religione auspica e annuncia in forma mitica (« nuovi cieli e nuove terre »), il materialismo marxista indica e assicura in termini scientifici fatali (« la società socialista »): per questo il marxismo è la più pura di tutte le religioni, in quanto l'uomo socialista è l'uomo che continua a sperare, anche nella futura società senza classi, in un perfezionamento continuo e irraggiungibile dell'umanità.

19 - Forse non è facile sfuggire al fascino di un'opera così ricca e densa come *Il principio-speranza* di Bloch; non è tuttavia impossibile accorgersi dell'equivoco fondamentale della sua prospettiva « religiosa ». Quando Bloch parla della sua religione, egli intende un fenomeno psico-sociale di carattere storico, totalmente umano e secolare: illuminismo, Feuerbach e marxismo non sono trascorsi invano. Quando Bloch parla di escatologia, egli intende invece l'ulteriorità storica; la speranza come principio non è, per lui, la virtù teologale, ma l'attesa storica e la tensione sociale per una più giusta (ma in nome di quali criteri?) città secolare; il futuro di cui egli ci parla non è la dimensione qualitativamente diversa, che si attinge alla « fine dei tempi », ma un avvenire fiducioso illuminato dal sole della razionalità umana e costruito mediante la prassi rivoluzionaria. Tutto questo risulta chiaro dalla identità assunta da Bloch per indicare il carattere religioso della filosofia della speranza: « Dove c'è speranza, c'è religione ». Principio accettabile e sensato, ma solo nella misura in cui sia accompagnato a preceduto dall'affermazione reciproca: « Dove c'è religione, c'è speranza ». Non ogni speranza è religiosa. Vi sono speranze non-religiose e ve ne sono di antireligiose. Ora ciò che qualifica la speranza come religiosa sono il contenuto e l'intenzione; un contenuto fondato sulla Parola di Dio e una intenzione volta a ciò che, solo, è specificamente religioso: la sal-

vezza escatologica. Ogni speranza di altro genere, quale quella che l'escatologia laicizzata di Bloch e dei teologi della speranza ci annuncia, non è una genuina speranza; essa è una speranza senza la fede ed è, pertanto, destinata a lasciare senza risposta l'angosciosa tensione dell'uomo, che cerca, senza dubbio, migliori condizioni di vita per l'avvenire, ma aspira, anche e imprescindibilmente, ad illuminare la sera sempre più cupa della civiltà tecnologica con la presenza di Colui che, solo, ha parole di speranza eterna.

20 - Se l'assunzione accorta di categorie religiose si traduce, in Bloch, in una abile utilizzazione della tradizione cristiana per giustificare la società (« Ubi Lenin, ibi Jerusalem »!)⁽²³⁾, in un altro, ma meno provveduto falso-monetario avviene il processo inverso: le categorie scientifiche, evolucionistiche, progressiste e sociocratiche del pensiero moderno vengono invocate come nuovo e più valido criterio di interpretazione del messaggio cristiano con il risultato di non ottenere solo un accordo tra mondo moderno e cristianesimo (come era nelle intenzioni del concordismo modernistico), ma di adattare il kerygma evangelico negli abiti logori e dimessi della cultura moderna. Il tentativo di Teilhard consiste nel distaccare il nocciolo essenziale del cristianesimo dalle categorie intellettualistiche dell'*homo sapiens*, sovrapposte dalla filosofia greca al vangelo, per inserirlo nelle categorie pragmatiche dell'*homo faber*. La valida istanza di liberare il kerygma evangelico da ogni sovrastruttura culturale si traduce, così, nella contraddittoria affermazione che un inseri-

(23) E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Francoforte s. Meno 1959, p. 711. Quest'opera, non tradotta in italiano, ha un titolo che non significa tanto: *Il principio della speranza*, quanto *Il principio-speranza*, o *La speranza come principio*. In italiano si hanno le seguenti opere del Bloch: *Differenziazioni nel concetto di progresso*, Urbino 1962; *Dialettica e speranza*, Firenze 1967; *Gli strati della categoria della possibilità*, in *Filosofi tedeschi d'oggi*, Bologna 1967, pp. 35-70; *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Milano 1971.

mento nella visione evoluzionistica libera il cristianesimo e lo rende più autentico⁽²⁴⁾. Ora una delle verità essenziali del cristianesimo teilhardiano è la fede nel futuro, che l'uomo e il mondo realizzeranno mediante lo svolgimento di quella evoluzione, che è convergente e orientata, in quanto essa la *materia matrix* trapassa dalla cosmogenesi alla biogenesi e all'antropogenesi; si potenzia nella noosfera mediante la socializzazione e la personalizzazione; si conclude nel Punto-Omega, o unione agapica di tutte le persone nel corpo mistico di Cristo.

21 - Nella visione teilhardiana Cristo cessa di essere salvatore e diviene evolutore: Cristo è il fine e la garanzia del processo; per questo Cristo è il futuro e Dio stesso, una volta rifiutata la statica immagine intellettualistica del Motore immobile, diviene verso il futuro (*Dieu qui se fait*). L'antropologia, allora, non è più la scienza epimeteica del passato dell'uomo, ma lo studio prometeico del futuro dell'uomo, divenuto collaboratore e *partner* della creazione divina. Nel senso più profondo del termine, la teologia è antropologia e la fede in Dio altro non è se non la fede nell'Uomo, cui Dio ha affidato il compito futuro di dominare la terra (*Gen. 1, 28*: « subicite eam et dominamini »). Analizzare la vasta — e non sempre traslucida — produzione teilhardiana non è qui richiesto. Basteranno pochi accenni. Nella *Note sur le Progrès*, del 1921, il futuro viene profetizzato con tonalità esaltanti e tripudianti: esso procede necessariamente verso il meglio, e spazza via quanti non credono in esso. In una lettera, alcuni anni dopo, così scriveva: « *Opportune et importune*, come dice San Paolo, sono risoluto a dichiararmi credente nell'avvenire del Mondo, malgrado tutte le apparenze contrarie e contradd-

(24) Cfr. H. U. von Balthasar, *Chi è il cristiano*, Brescia 1966, pp. 49-50: « Così oggi si dice contemporaneamente e con lo stesso accento di convinzione che il mondo è finalmente sdivinizzato e diventato puramente mondano, e che il mondo dev'essere concepito come un totale mistero eucaristico, come il corpo mistico di Cristo che cresce. Il mondo sdivinizzato fino all'ateismo, in quanto tale è anche sacralizzato fino alla divinità ».

dittorie, malgrado una falsa ortodossia che confonde progresso e materialismo, cambiamento e liberalismo, perfezionamento umano e naturalismo... Non ho altra ambizione se non quella di lasciare dietro di me la traccia di una vita logica, tutta protesa verso le grandi speranze del Mondo. Qui sta l'avvenire della vita religiosa umana »⁽²⁵⁾. È nota, infine, la dichiarazione del 1934: « Se in seguito a qualche crisi interiore, dovessi per caso perdere la mia fede in Cristo, la fede in un Dio personale, la stessa fede dello Spirito, io continuerei, mi sembra, a credere nel Mondo. Il Mondo (il valore, l'infallibilità, la bontà del Mondo), questa è in ultima analisi la prima e la sola cosa nella quale credo. È in forza di questa fede che io vivo; ed è a questa fede, nel momento di morire, ne sono certo, che io mi abbandonerò, al di sopra di qualsiasi dubbio. Io mi abbandono alla fede diffusa e confusa in un Mondo, Uno e Infallibile, ovunque questa fede mi trascini »⁽²⁶⁾.

22 - In una siffatta concezione, il futuro conta più del presente e la migliore definizione dell'uomo è, forse, quella di *homo progressivus*. Il messaggio cristiano vi ottiene una interpretazione ottimistica, in quanto un accordo tra cristianesimo e umanesimo è possibile solo rifiutando le interpretazioni pessimistiche alla Pascal o alla Kierkegaard, sulla base della comune categoria di progresso. A tal punto Teilhard era sostenitore di una concezione ottimistica, che vedeva nella stessa scoperta della bomba atomica una prova della tendenza dell'uomo verso un futuro migliore: « Quali debbano essere, domani, le ripercussioni econo-

(25) G. Vigorelli, *Il gesuita proibito. Vita e opere di P. Teilhard de Chardin*, Milano 1963, p. 114. Questa monografia, per la semplicità dello stile e la ricchezza delle citazioni, fu il primo strumento della conoscenza di Teilhard in Italia. Si sono poi succedute moltissime (e forse troppe) monografie, fra le quali si raccomanda soprattutto quella di C. Cuénot, *L'evoluzione di Teilhard de Chardin*, Milano 1962.

(26) Vigorelli, *op. cit.*, p. 151. Questa frase venne indicata anche dal Monitum del S. Uffizio, del 3 giugno 1962.

miche (sovra e sottostimate) della bomba atomica, resta il fatto che per avere portata la nostra mano fino al centro stesso della materia, abbiamo scoperto nell'esistenza un interesse massimo: l'interesse di spingere più in là, fino in fondo, le forze della vita. Facendo scoppiare gli atomi, abbiamo morso il frutto della grande scoperta. È abbastanza, perché nelle nostre bocche sia rimasto un gusto che niente mai potrebbe cancellare: *il gusto della supercreazione* » (27).

23 - La sintesi teilhardiana del Dio cristiano (il « Dio-in-alto ») e del Dio marxista (il « Dio-in-avanti »), anche se fosse possibile, non potrebbe avvenire se non sulla base del rifiuto della concezione più tipica dell'esperienza religiosa: quella di un futuro concepito non già come ultraterrenità storica (Bloch) o evolutiva (Teilhard), ma come dimensione qualitativamente nuova e diversa. Nei nostri due falsi-monetari prevale la medesima fede antropocentrica, che assume come dogma indiscutibile quello che Marx ha così potentemente indicato: « La radice dell'uomo è l'uomo stesso ». Ora questa fede certo è capace di grandi eroismi, ma non di santità, in quanto esalta ed apprezza chi si sacrifica per un avvenire migliore, non già per una salvezza escatologica, come ha compreso assai bene Bloch, che vede nella solidarietà di classe l'unica difesa contro la morte: « Und diese Gewissheit des Klassenbewusstseins, individuelle Fortdauer in sich aufhebend, ist in der Tat ein Novum gegen den Tod » (28). Nelle visioni avveniristiche di Bloch e Teilhard, in fondo, con diverse sfumature e con non eguale coscienza, ma col medesimo risultato, l'uomo non solo fa a meno di Dio, ma si pone al posto di Dio: si enuncia, così, la concezione più comoda di Dio, quella del Dio-in-avanti, che non c'è mai e ci sarà sempre. In tal modo, un ottimismo facilone e facilmente smentito dai fatti consente di mistificare il processo storico e di presentarlo come positivo; mentre sareb-

(27) Vigorelli, *op. cit.*, p. 216.

(28) Bloch, *Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1380.

be facile mostrare che tutta la storia recente ha smentito le tesi progressiste e, senza giustificare le tesi regressiste, ha però mostrato come ogni progresso nel bene sia anche progresso nel male, come ogni nuova scoperta produca inconvenienti insospettabili, come la situazione umana sia sempre instabile e problematica, dato che la sua stabilizzazione non è un compito avvenire, ma futuro (29). Anche dimenticando le molte catastrofi, guerre, lotte, genocidi, torture, che il mondo ha sperimentato soprattutto dal 1914 ad oggi, e ancora sperimenta, basterebbe il semplice riferimento all'aumento delle psicopatie, dei suicidi, degli alcolizzati e dei drogati nella società del benessere per dissipare queste fantallusioni; o al grave imminente pericolo dell'inquinamento e dell'avvelenamento di tutta l'umanità. La storia, allora, si mostra per ciò che davvero è: un cimitero di speranze (anche se la speranza, come la fenice araba, continuamente rinasce, ottimista e progressista, dalle sue ceneri).

24 - Anche nella prospettiva teilhardiana, dunque, come in quella marxista, non v'è primato del futuro, ma dell'avvenire: per quel processo di laicizzazione dell'escatologia, di cui dianzi si diceva, il futuro viene svuotato del suo significato religioso e diviene tensione secolare verso un avvenire migliore (il « sol dell'avvenire »). Il Regno di Dio è vicino: « L'utopia del regno distrugge la finzione di un Dio creatore e la ipostasi di un Dio

(29) Cfr. K. Rahner, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, p. 528: « Il cristianesimo contesta il fatto che la storia del mondo vada gradualmente evolvendosi verso una pace imperitura, pur senza per questo affermare che la guerra, destinata purtroppo ad esistere sempre, debba essere combattuta con le alabarde piuttosto che con le bombe atomiche. Il cristianesimo sa benissimo che ogni progresso conseguito sulla via della storia profana costituisce un passo in più verso la possibilità di più pericolosi rischi e di più esiziali catastrofi. La storia non sarà mai e poi mai la sede della pace eterna e della luce senz'ombra, bensì il paese della morte e dell'oscurità, se questa nostra esistenza viene commisurata sulla aspirazione verso l'assoluto, che Dio concede all'uomo non solo come facoltà, ma anche inderogabile dovere ».

celeste, ma non anche lo Spazio-finale, nel quale *l'Ens perfectissimum* ha l'abisso della sua latenza non delusa. L'esistenza di Dio, anzi Dio in generale come essenza specifica è superstizione: la fede è unicamente fede nel regno messianico di Dio — senza Dio. L'ateismo, dunque, è così poco il nemico della utopia religiosa, che esso ne costituisce il presupposto: *senza ateismo non v'è spazio per il messianismo* »⁽³⁰⁾. Il processo di laicizzazione dell'escatologia, dunque, ha condotto alla coincidenza di futuro e avvenire: alla domanda se esiste nel mondo contemporaneo un primato del futuro ci pare che si debba rispondere negativamente. Esiste, invece, nella cultura moderna un primato dell'avvenire, essendo l'avvenire il futuro svuotato del suo significato escatologico, il futuro che si attende senza speranza.

25 - Quale, dunque, il compito del cristiano in una situazione del genere? Ci pare che debba essere, insieme, di piena disponibilità e di radicale contestazione. Piena disponibilità a cogliere gli stimoli positivi presenti nell'escatologismo secolarizzato, che è certo una « eresia », ma pur sempre una eresia « cristiana »⁽³¹⁾. In questo senso, e nei confronti di un cristianesimo troppo razio-

⁽³⁰⁾ Bloch, *Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1413. Interessanti le osservazioni svolte da M. Scheler, *Sociologia del sapere*, Roma 1966, p. 203: « La classe inferiore deve aver sempre l'inclinazione ad accusare e dipingere di nero la storia passata, dato che fu questa a metterla nella sua situazione; e per lo stesso fatto deriverà il più possibile la "cultura" storica, che ad essa è relativamente inaccessibile, da fattori istintivi naturalistici; al contrario, con un orientamento messianico, sposterà il summum bonum o il suo summum bonum nella sfera del futuro, sia che lo spera e lo aspetti, in tempi di fede, ad opera di un miracolo di Dio (escatologia), sia che costituisca per essa qualcosa che "deve essere" come per i socialisti utopisti, sia che venga visto, come nel socialismo marxista, come un avvenimento che necessariamente dovrà accadere, come "salto nella libertà" della società senza classi. Il marxismo è appunto una forma razionalizzata del vecchio messianismo giudeo ed una speranza secolarizzata del regno di Dio ».

⁽³¹⁾ Cfr. T. S. Eliot, *L'idea di una società cristiana*, Milano 1948, p. 15: « La società cessa di essere cristiana quando vengono abbandonate le pratiche religiose, quando gli atti degli uomini non sono più regolati da principi,

nalizzato e istituzionalizzato, si viene ricondotti alla primarietà del futuro nell'esistenza cristiana. Forse, a intendere tale primato, veniamo aiutati anche da autori che esplicitamente hanno rifiutato il futuro cristiano. Si pensi a Martin Heidegger, per il quale il *Zukunft* è la tipica dimensione umana: « l'infuturamento a cui l'Esserci perviene in se stesso, in base al suo proprio poter-essere »⁽³²⁾. L'uomo è temporalità, in quanto è un ente *ek-statico*, un ente che non è mai unicamente se stesso, ma esiste come continua proiezione e progetto, come tensione di ciò che è verso ciò che non è ancora, ma deve venire (*Zu-kunft*, da *zu-kommen*). L'essenza umana è anticipazione del futuro, in quanto l'uomo è quell'ente, il cui essere è essenzialmente poter-essere e dover-essere. Il fenomeno primario della temporalità è il futuro.

26 - La piena disponibilità per gli stimoli presenti nel primato dell'avvenire nel pensiero contemporaneo richiede, però, una ferma contestazione dell'atteggiamento antropocentrico che è alla base della trasformazione del futuro in avvenire. Il primato dell'avvenire, si pone, infatti, come fiducia totale dell'uomo nelle sue capacità di costruire un mondo totalmente nuovo, una torre di Babele sociotecnocratica come emblema della nuova religione dell'Umanità, dall'alto della quale osservare compiaciuti il progresso della storia verso mete inesorabilmente sempre più valide e perfette. Avvenirismo significa, qui, perfettismo, speranza senza

ed il benessere mondano, individuale o collettivo, diviene l'unica ambizione cosciente. Ma la società non cessa di essere cristiana finché non diventa qualcosa di *positivamente* diverso. Io credo che oggi la nostra cultura sia generalmente negativa, ma che, per quel poco ch'essa ha di positivo, sia tuttora cristiana. Non ritengo che possa perdurare così, perché una cultura negativa perde qualsiasi capacità di realizzazione in un mondo dove energie economiche e spirituali dimostrano l'efficienza di culture forse pagane, ma positive; e ritengo che la nostra scelta sia fra la creazione di una nuova cultura cristiana e l'accettazione di una cultura pagana ».

⁽³²⁾ M. Heidegger, *Essere e tempo*, par. 65; tr. it. di P. Chiodi, Milano 1953, p. 338.

fede, ottimismo antropocentrico⁽³³⁾. Ciò che va riaffermato è il primato della fede sulla speranza. La successione delle virtù teologali non è gratuita o casuale; essa ha un significato preciso: la fede è primaria, la speranza è viale, la carità è definitiva, quella che non scomparirà mai. La categoria essenziale dell'esperienza religiosa non è la operazione o cooperazione, ma il riconoscimento che la storia è in ogni caso peccato e che, di fronte a Dio, l'uomo ha sempre torto. La presenza del peccato nella storia non può essere eliminata dalla presunzione dell'avvenire umano, ma unicamente dal futuro escatologico, se è vero che il contrario del peccato non è la virtù, ma la fede⁽³⁴⁾.

27 - Ora fede significa appunto rifiuto della virtù umana, che intende il futuro mediante le categorie della efficienza e della produttività; significa accettazione della logica paradossale dell'esperienza cristiana: il futuro è già cominciato e tuttavia non è ancora compiuto⁽³⁵⁾. Fede, dunque, è attesa di una liberazione futura, che nessun avvenire migliore potrà assicurare, è l'umile apertura e disponibilità per la impossibile possibilità del Futuro⁽³⁶⁾. La scelta, dunque, è, in primo luogo, tra il cerchio e la

⁽³³⁾ Acute considerazioni vengono svolte da J. Pieper, *Speranza e storia*, Brescia 1969.

⁽³⁴⁾ Cfr. *Rom.* 3, 21 ss.; 9, 30 ss.; *Gal.* 2, 16; *Phil.* 3, 8 s.

⁽³⁵⁾ O. Cullmann, *Cristo e il tempo*, cit., p. 248: «Ciò che caratterizza il presente è il fatto che il "mondo" è già inserito nell'avvenimento della salvezza. Di conseguenza, negazione del mondo non può essere un'espressione adeguata per l'atteggiamento del cristianesimo primitivo. Per la stessa ragione, sarebbe anche falso parlare di una "accettazione del mondo". La situazione storico-salvifica del presente, compreso fra la resurrezione di Cristo e la parusia, è complessa ed è determinata da una profonda tensione tra passato e avvenire, fra "già compiuto" e "non ancora pienamente realizzato". Il mondo si trova già sotto la sovranità di Cristo e, tuttavia, tramonta la sua attuale "figura" (1 Cor. 7, 31)».

⁽³⁶⁾ R. Bultmann, *Il cristianesimo primitivo*, Milano 1964, p. 78: «Per Gesù, Dio è staccato dal mondo in quanto trascendente, nel senso che è un Dio venturo e precisamente perpetuamente venturo, che non si farà incontro all'uomo solo nel giudizio futuro, ma che gli si fa incontro già nella

croce, tra la concezione greca dell'eterno ritorno, riproposta dall'anticristiano Nietzsche, e la contemporaneità di ogni epoca al Cristo, indicata da Kierkegaard come la genuina apertura ad un futuro metastorico, non già ad un avvenire ultra temporale. Ma è, anche, rifiuto della concezione prometeica e pelagiana del futuro come avvenire, assunzione della logica stolta e di quella folle della resurrezione (se non ci fosse stata, la fede sarebbe del tutto vana)⁽³⁷⁾. Speranza, dunque, che è *dell'uomo*, ma non è *nell'uomo* («Ave crux, spes unica»): contro ogni progressismo, infatti, l'evento centrale della croce indica che la dialettica storica è sempre trionfo del male e morte del giusto, sacrificio della verità sull'altare antropocentrico alimentato dall'odio del Grande Inquisitore, che assicura all'uomo un avvenire di felicità e di benessere.

28 - Forse la migliore definizione del futuro della speranza è nella *Lettera ai Filippesi*, 3, 12-4: «Non che abbia già conseguito il premio o raggiunta ormai la perfezione, ma continuo a correre per conquistarlo, perché anch'io sono stato conquistato da Gesù Cristo. Fratelli, non credo d'averlo ancora raggiunto; ma una cosa sola faccio: dimentico quello che è indietro e, proteso a ciò che è davanti, corro verso la mèta, per il premio di quella superna chiamata d'Iddio in Cristo Gesù». La speranza del futuro cristiano è, dunque, l'attesa escatologica. I «nuovi cieli» e le «nuove terre» non possono venir confusi con il progresso storico, né con la pretesa moderna che la storia abbia in sé la propria spiegazione. In realtà, non solo la storia non spiega la storia, ma neppure il progresso storico ha un senso se non si ammettono dei valori metastorici, in rapporto ai quali stabilire se il progresso è stato davvero progresso, cioè passaggio verso il me-

vita quotidiana, in ciò che esige e in ciò che dona. E l'uomo è staccato dal mondo in quanto è strappato ad ogni sicurezza mondana, da tutto ciò di cui potrebbe disporre ed è posto di fronte al prossimo con cui si incontra e al comando di Dio».

⁽³⁷⁾ Cfr. 1 Cor. 15, 14: «Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est fides vestra».

glio. Questa attesa escatologica del futuro, però, non esclude un impegno provvisorio per l'avvenire. Ma tale impegno avviene all'interno dell'ambiguità della situazione del cristiano, che vive nel tempo storico senza essere totalmente del tempo storico, di modo che agisce come se non agisse. Ora questa ambiguità implica il rifiuto contemporaneo dell'atteggiamento platonico e gnostico dell'evasione e del conservatorismo, nel quale una pseudotensione verso il futuro mistifica ben precisi interessi di difesa del presente, e dell'atteggiamento ottimistico e perfettistico del progressismo e dello storicismo, nel quale l'oblio del futuro si traduce in costosa e fallimentare utopia avveniristica⁽³⁸⁾.

29 - Il perno di questo rifiuto, che è pessimistico nei confronti del mondo senza esserlo nei confronti del futuro, che è ottimistico sulla base della fede senza esserlo in virtù della presunzione umana, è la distinzione tra scelte provvisorie, relative all'avvenire dell'uomo, necessarie e importanti, ma limitate e secondarie, e scelta definitiva, quell'*unum necessarium* che è relativo al futuro escatologico, in cui si conclude la tensione e la speranza diviene certezza raggiunta. L'avvenire, infatti, non è oggetto di speranza, ma di attesa: e se la speranza è definitiva, l'attesa è provvisoria⁽³⁹⁾. Ora il cristiano non nega la possibilità

di un progresso parziale e di un avvenire migliore; e in tali direzioni si impegna con attiva partecipazione. Ma non può assolutizzare il progresso, scambiando la provvisorietà dell'avvenire con la « fine dei tempi ». La speranza del futuro escatologico non impedisce, anzi rende possibile una concezione critica dell'avvenire storico, garantendola contro il rischio della assolutizzazione, dogmatica della temporalità. Sperare nel futuro, infatti, significa anche essere criticamente consapevoli dello stato viale e della provvisorietà di ogni figura di questo mondo, destinata a passare, in quanto ogni avvenire è già in potenza passato. Ciò che mai può divenire passato, in quanto si pone come eterno presente, è il futuro escatologico⁽⁴⁰⁾. In tal modo, il richiamo all'escatologia non vuole essere invito all'evasione estetica o al distacco aristocratico; vuole, anzi, porsi come garanzia contro ogni tentazione del regno, contro ogni temporalismo, esclusivismo, integralismo e clericalesimo. La visione cristiana è compatibile con il progresso, ma non con il progressismo, cioè non la tesi secondo la quale lo sviluppo storico procede di per se stesso verso un avvenire di redenzione dell'uomo. Per questa redenzione il cristiano si affida ad una Persona alla quale si abbandona, insieme, con gaudio e speranza, ma, anche, con timore e tremore.

GIANFRANCO MORRA

⁽³⁸⁾ Cfr. J. Maritain, *Strutture politiche e libertà*, Brescia 1968, p. 101: « La trasformazione in cui noi dobbiamo sperare è una rivoluzione molto più profonda di quella propugnata dalla letteratura rivoluzionaria; perché la rivoluzione comunista è una crisi per la quale la tragedia di una civiltà ordinata, innanzitutto, alla fruizione dei beni terrestri e al primato della materia, attinge la sua spoliatura logica: i principi radicali del disordine capitalistico sono esasperati, ma non cambiati. Mentre per il cristiano si tratta di cambiare questi principi radicali, questo orientamento radicale della nostra civiltà. In definitiva, la nostra mira è la trasfigurazione del mondo. E in quanto qualcosa di una tale opera passa nella storia, è chiaro che allora è Dio a diventare l'agente principale; e gli uomini, ribelli o consenzienti, diventano degli strumenti ».

⁽³⁹⁾ G. Marcel, *Homo viator*, Torino 1907, p. 80: « Potremmo dire che la speranza è essenzialmente la disponibilità di un'anima così intimamente impegnata in un'esperienza di comunione da compiere l'atto tra-

scendente in contrasto con il volere e con il conoscere mediante il quale essa afferma la perennità vivente di cui questa esperienza offre il pegno e le primizie ». Tutte le opere di Marcel svolgono una filosofia della speranza. Rinviamo a: P. Prini, *G. Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, II ed., Roma 1968.

⁽⁴⁰⁾ H. I. Marrou, *Teologia della storia*, Milano 1969, p. 113: « Il cristianesimo nella sua essenza è una religione fatta per Dio e per la sua gloria e non per rispondere ai nostri problemi di ordine temporale, anche se di fatto il suo irradiazione aiuterà a risolverli. Il cristianesimo è orientato verso l'edificazione della Città di Dio, non è affatto destinato in senso specifico ad aiutarci ad organizzare la città terrestre. Non è una forza per fomentare la rivoluzione (od impedirla, dirà l'uomo comune), per sviluppare (o minare, dirà il pagano) la civiltà. In effetti esso eserciterà su questa un'influenza che può rivelarsi decisiva ».