Centro Studi Filosofico-religiosi Luigi Pareyson Biblioteca di Filosofia

Daria Dibitonto

Dio nel mondo e il mondo in Dio

Jürgen Moltmann tra teologia e filosofia Ai miei compagni di viaggio uno fra tutti, Jürgen Moltmann

© 2007 Daria Dibitonto

© 2007 Trauben via Plana 1 – Torino fax 011 7391042

ISBN 978 88 89909 27X

Indice

I. Amore e dolore: la sofferenza in Dio	9
1. Cattiva maestra filosofia	11
2. Teismo, ateismo e teologia della croce	21
3. Auschwitz: dov'era Dio?	33
4. <i>Sh^ekînah</i> e Trinità: il mutamento in Dio	43
5. Amore e morte	51
II. Escatologia e storia: il tempo in Dio	59
1. Adventus e futurum	61
2. Creazione dal nulla: il tempo di Dio	70
3. Storia ed evoluzione	79
4. Nuovi cieli e nuova terra	89
a) Sabato e <i>sh^ekînah</i>	92
b) <i>Kairós</i> e tempo eonico	95
5. Escatologia nella storia: inversione temporale	99
III. La speranza reale	109
1. Speranza ed esperienza	112
2. Millenarismo vs apocalittica: i tempi ultimi della storia	121
a) Fine dell'umanità e del mondo?	128
3. Tra natura e storia: il sabato della terra	133
IV. La lotta di Giacobbe tra filosofia e teologia	141
1. L'Angelo tra cielo e terra	144
2. Terre straniere	148
3. Stupore e timor di Dio	154
4. Filosofia: eros e conoscenza	160
Appendice. In dialogo con Jürgen Moltmann	165
Ribliografia	177

Legenda

Le opere di Jürgen Moltmann citate nel testo riportano le sigle seguenti:

- TS = Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Chr. Kaiser Verlag (Kaiser-Taschenbücher), Gütersloh 1997 (1964) [Teologia della speranza, trad. it. a cura di Aldo Comba, Queriniana, Brescia 1970].
- DC = Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Chr. Kaiser Verlag (Kaiser-Taschenbücher), Gütersloh 1993 (1972) [Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1973].
- FC = Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze, Chr. Kaiser Verlag, München 1977 [Futuro della creazione, trad. it. a cura di Franco Camera, Queriniana, Brescia 1980].
- TR = Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, Chr. Kaiser Verlag, München 1980 [Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1983].
- DnC = Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, Chr. Kaiser Verlag, München 1985 [Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione, trad. it a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1986].
- VGC = Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimenisionen, Chr. Kaiser Verlag, München 1989 [La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1991].
- GF = Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt, Chr. Kaiser Verlag Matthias Grünewald Verlag, München Mainz 1989 [La giustizia creafuturo. Una politica ispirata alla pace e un'etica fondata sulla creazione in un mondo minacciato, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1990].

- SDT = In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, Chr. Kaiser Verlag, München 1991 [Nella storia del Dio trinitario. Contributi per una teologia trinitaria, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana 1993].
- SV = Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, Chr. Kaiser Verlag, München 1991 [Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1994].
- AD = Das Kommen Gottes. Christliche eschatologie, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1995 [L'avvento di Dio. Escatologia cristiana, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1998].
- FV = Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1997 [La fonte della vita. Lo Spirito Santo e la teologia della vita, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1998].
- EPT = Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1999 [Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 2001].

Lascia tener conto delle spine a chi sa vedere il fiore come un tutto.

Rabindranath Tagore

Ι

Amore e dolore: la sofferenza in Dio

Eros

Masken! Masken! Dass man Eros blende. Wer erträgt sein strahlendes Gesicht, wenn er wie die Sommersonnenwende frühlingliches Vorspiel unterbricht.

Wie es unversehens im Geplauder anders wird und ernsthaft... Etwas schrie... Und er wirft den namenlosen Schauder wie ein Tempelinnres über sie.

Oh verloren, plötzlich, oh verloren! Göttliche umarmen schnell. Leben wand sich, Schicksal ward geboren. Und im Innern weint ein Quell.

Rainer Maria Rilke

Eros! Eros! Maschere, accecate
Eros. Chi sostiene il suo fiammante
viso? Come il soffio dell'estate
alla primavera spegne i canti
di preludio. E nelle voci ascolta
ora l'ombra, e si fa cupo... Un grido...
Egli getta il brivido indicibile
su di loro come un'ampia volta.
Oh, perduto, o subito perduto!
Breve il bacio degli dei ci sfiora.
Altro è il tempo, e il destino è cresciuto.

Ma una fonte piange e ti accora.¹

La filosofia, amore per il sapere, ricerca della conoscenza, si nutre della stessa tensione che alimenta l'amore: l'aspirazione all'unione di ciò che è diviso, all'unità di ciò che è molteplice, all'eternità di ciò che è temporale. Quest'aspirazione, che sorge dalla fedeltà a ciò che

¹ Rainer Maria Rilke, *Poesie*, Tradotte da Giaime Pintor, Giulio Einaudi Editore, Torino 1993, pag. 73.

ha una fine, eppur si vorrebbe esistesse ancora e sempre, infinitamente, si espone però al rischio del tradimento, volendo trasformare ciò che ama (il finito) in ciò che non è (infinito ed eterno). La fedeltà estrema si rovescia nel suo contrario, e l'amore, che aspira all'unione assoluta, porta a tradire sia l'amato, che l'amore vorrebbe trasformare da molteplice in uno, sia l'amore stesso, poiché l'unione assoluta, una volta raggiunta, impedirebbe di continuare ad amare.

Questo è il conflitto in cui la filosofia si trova a combattere, e che vede sempre in gioco sia la sua essenza sia il suo oggetto, sia l'amore sia la conoscenza: la filosofia, infatti, cerca quella conoscenza che, una volta raggiunta, la porterebbe all'annullamento di sé, negandole la possibilità di cercare ancora, e ricerca la conoscenza come quel che di stabile ed eterno si lascia leggere attraverso il divenire del reale, sempre esposto, quindi, al rischio di essere conosciuto solo a prezzo di essere tradito.

Proprio il reale, oggetto d'amore della conoscenza, è esposto al dolore del tradimento, in quanto amato. Tradimento che svela quindi un volto inaspettato, una dimensione insolita, in ambito filosofico: esso non significa soltanto spezzare il vincolo di fedeltà assunto (poiché in questo caso si verrebbe immediatamente liberati dal vincolo), né soltanto usare questo vincolo a proprio vantaggio (poiché in tal caso si rinuncerebbe consapevolmente alla fedeltà), piuttosto, e primariamente, significa assumere il vincolo di fedeltà a un tale estremo fino a capovolgerlo nel suo contrario. Tutta la tragicità e la profondità di significato del termine tradimento si raggiunge quand'è figlio della fedeltà più estrema, che stringe il vincolo fino a farlo diventare un abbraccio mortale, come accade in quella che Heidegger ha chiamato «ontoteologia». Il dolore del tradimento acuisce il dolore del reale, già dovuto alla precarietà che lo affligge e alla malattia che lo insidia, lo acuisce perché, stringendolo in un significato in cui esso non può più riconoscersi, lo priva sia di senso sia di consolazione. Lo lascia solo nella morte, lo priva di salvezza.

Si può parlare di salvezza solo per un essere che diviene, che non ha senso in sé e per sé, ma il cui senso dipende da chi lo incontra, da chi lo conosce, da chi lo ama, anche se, amandolo, lo espone al rischio di ricadere in quel divenire insensato in cui sempre esiste, al rischio di soffrire ancora una volta per la possibilità del dolore, per l'esistenza del male che lo colpisce.

Se la filosofia preferisce spesso non parlare di salvezza, teologicamente intesa come dono di vita da parte di Dio al di là della morte, relegandola a questione di sola fede, la teologia si confronta continuamente con la speranza di salvezza che la fede rappresenta. Eppure solo di fronte alla salvezza, dono d'amore divino oltre ogni morte, fedeltà non più a rischio di tradimento, sembra possibile scoprire l'ambiguità dell'amore umano, che vuol trasformare in infinito ed eterno quel che ama e diviene, e che vuol prolungare nel suo divenire e amare ciò che invece è destinato a morire. Su questo terreno filosofia e teologia s'incontrano, alla ricerca di un amore al di là di ogni rischio di tradimento che non perda però se stesso.

In questo orizzonte teologico-filosofico si svolge uno dei temi più affascinanti del pensiero di Jürgen Moltmann, teologo che ha vissuto sulla propria pelle le asprezze del Novecento, il secolo durante il quale la ricerca della verità del mondo, che ancora animava le filosofie della storia del secolo precedente, così come la grande riflessione teologica barthiana, scopre la propria inadeguatezza di fronte agli orrori della modernità. Davanti alla separazione sempre più radicale, nel pensiero scientifico come in quello filosofico, tra mondo e Dio, Moltmann ripensa la loro comunione nella reciproca differenza come fonte di un amore per la vita che ne sappia rispettare la finitezza, l'imperfezione, il dolore. Amore che, in questi termini, ha origine nella storia di Dio stesso, storia di amore e sofferenza aperta a un futuro di salvezza.

1. Cattiva maestra filosofia

Lo stesso Jürgen Moltmann appare preoccupato del rischio di tradimento insito nella natura stessa della filosofia. Seppur non intenda criticare la disciplina *in toto*, con cui anzi si confronta ripetutamente mostrando attenzione e condivisione di interessi, Moltmann ne critica però quell'attitudine che, sotto l'influsso del pensiero greco a partire dal quale si è sviluppata, consiste nell'identificare la conoscenza della verità con la conoscenza dell'essere stabile ed eterno che nel mondo si manifesta. La filosofia diventa dunque una cattiva maestra quando la conoscenza del vero non corrisponde al modo di essere del mondo, ma anzi gli si oppone e così facendo lo tradisce, negando la realtà del suo divenire e del suo patire.

Questa preoccupazione diventa quasi un principio critico interno allo stesso pensiero di Moltmann, soprattutto nella prima fase del suo pensiero: il Crocifisso, simbolo teologico del dolore e della morte che affliggono il mondo, viene identificato, ne *Il Dio crocifisso*, con «il criterio intrinseco di tutte le parole che a lui si riferiscono» (*DC* 77; it. 95), e quindi con il principio critico della teologia cristiana. È, infatti, nei tre libri che compongno la prima parte dell'ormai fitta produzione di Moltmann – una "trilogia escatologica" composta da *Teologia della Speranza* (1964), che si occupa della Pasqua e della speranza, da *Il Dio crocifisso* (1972), sul Venerdì Santo e la Passione, e da *La Chiesa nella forza dello Spirito* (1975), sulla Pentecoste e lo Spirito – che troviamo il maggior numero di citazioni contro la filosofia come *lógos*, come discorso su una realtà sempre identica a sé.

In *Teologia della speranza* in particolare, la filosofia grecoellenistica (altra locuzione per dire "metafisica", in un senso affine a quello heideggeriano) rappresenta l'obiettivo critico dell'escatologia cristiana, che si occupa del futuro del Dio biblico piuttosto che dell'essere eterno. Se il futuro è portatore, alla fine dei tempi, di salvezza, cioè di una resurrezione di tutte le cose che sia novità reale,

² È lo stesso Moltmann a riconoscere la correttezza del termine "trilogia" (*SDT* 233; it. 266), utlizzato da più parti. Richard Bauckham, ad esempio, afferma che «i tre volumi possono essere letti come prospettive complementari di un'unica visione teologica» in Id., *The Theology of Jürgen Moltmann*, T &T Clark, Edinburgh 1995, pag. 3. Cfr. inoltre Rosino Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1996³ (1992), pag. 305; Ivan Karlic, *Il Gesù della storia nella teologia di Jürgen Moltmann*, Herder - EMF, Roma 1996, pag. 31, pag. 107; e già lo stesso Richard Bauckham in Id., *Moltmann: Messianic Theology in the Making*, Marshall Pickering, Basingstoke 1987, pag. 10. Nello stesso testo, però, Moltmann mette subito dopo in luce il cambio di metodo seguito alla prima trilogia: «mi sono però deciso a cambiar metodo, a non riassumere più la mia riflessione teologica in un unico punto focale, ma ad offrire dei contributi, sempre limitati e frammentari, alla teologia nel suo insieme. E questa svolta non si giustifica unicamente per delle ragioni precise, logiche, ma si spiega anche con circostanze storiche e biografiche» (*SDT* 233; it. 267).

novum autentico rispetto alla storia del mondo, allora un discorso filosofico – logico – sul novum è impossibile. Per questo, scrive Moltmann nell'introduzione a *Teologia della Speranza*, «l'espressione "escato-logia" è sbagliata. Una dottrina (Lehre) delle cose ultime è impossibile se si intende per "dottrina" un insieme di affermazioni che si possono comprendere sulla base di esperienze sempre ricorrenti e accessibili a chiunque. Il termine greco *lógos* si riferisce a una realtà che c'è, c'è sempre, ed è espressa in modo veritiero dalla parola che le corrisponde. In questo senso un *lógos* del futuro è impossibile a meno che il futuro sia la prosecuzione o la regolare ripetizione del presente. Ma se il futuro dovesse portare qualche cosa di sorprendentemente nuovo non vi sarebbe nulla da dire al riguardo, né sarebbe possibile dir nulla di sensato, poiché una verità conforme al *lógos* può trovarsi soltanto in ciò che è permanente e si ripete con regolarità, ma non in cose imprevedibili e nuove. Aristotele ha un bel dire che la speranza è un "sogno a occhi aperti", ma per i greci essa è pur sempre uno dei mali usciti dal vaso di Pandora» (TS 11-12; it. 10-11).

Alla conseguente domanda su come sarà dunque possibile per l'escatologia parlare del futuro senza diventare dottrina, Moltmann risponde ponendo uno dei capisaldi del suo discorso escatologico, che dev'essere cristologicamente fondato, dunque essere discorso su Cristo, sulla sua persona e sulla sua storia, per annunciarne il futuro. «Il fatto che ogni affermazione sul futuro sia fondata sulla persona e la storia di Gesù Cristo costituisce la pietra di paragone per distinguere gli spiriti dell'escatologia da quelli dell'utopia» (TS 12; it. 11). L'avversario filosofico non citato è in questo caso Ernst Bloch, autore de *Il principio speranza* e teorico dell'utopia come forza rivoluzionaria che muove la storia, rivolta a quel futuro di identità con noi stessi che ricerchiamo senza mai possedere, la patria, e che tuttavia della storia è il fine.

Moltmann intrattiene con Bloch un rapporto di confronto continuo, racconta più volte di essere stato così affascinato nel 1960 dalla lettura de *Il principio speranza* da non avere quasi visto le Alpi sviz-

zere nonostante vi si trovasse in vacanza,³ dedica a lui molteplici studi,⁴ e concepisce la teologia della speranza come parallela alla sua filosofia della speranza, quando afferma: «Io non ho inteso ereditare Ernst Bloch. E neppure ho inteso entrare in concorrenza con lui. Ho pensato piuttosto a un'azione parallela alla filosofia della speranza nella linea delle tradizioni teologiche e cristiane».⁵

³ Cfr. Jürgen Moltmann, *Persönlicher Rückblick auf die letzen zehn Jahre*, in Id., *Umkehr zur Zukunft*, Chr. Kaiser Verlag, München 1970, pagg. 7-14, qui pagg. 9-10 [*Sguardo restrospettivo personale sugli ultimi dieci anni*, in Appendice a Rosino Gibellini, *La teologia di Jürgen Moltmann*, Queriniana, Brescia 1975, pagg. 328-335, qui pag. 331], ma anche Id. (hrsg.), *Wie ich mich geändert habe*, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1997, pag. 25 [in *Biografia e teologia*. *Itinerari di teologi*, trad. it. a cura di Gianluca Montaldi, Queriniana, Brescia 1998, pag. 23], in *SDT* 225; it. 258 e infine nella recente autobiografia *Weiter Raum*. *Eine Lebensgeschichte*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006, pag. 84.

⁴ Numerosi saggi non specificamente teologici sono raccolti in Jürgen Moltmann, *Im Gespräch* mit Ernst Bloch. Eine theologische Wegbegleitung, Chr. Kaiser Verlag, München 1976 [In dialogo con Ernst Bloch, trad. it. e postface di Gerardo Cunico, Queriniana, Brescia 1979]. I saggi di argomento teologico sono invece: Id., Das 'Prinzip Hoffnung' und die christliche Zuversicht, in Evangelische Theologie 23 (1963), pagg. 537-557 ['Il principio speranza' e la 'teologia della speranza', in TS, pagg. 349-373]; Id., Die Kategorie 'Novum' in der christlichen Theologie, in Ernst Bloch zu ehren, hrsg. von Siegfried Unseld, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1965, pagg. 243-263 [La categoria novità (novum) della teologia cristiana, in Prospettive della teologia, trad. it. a cura di Rosino Gibellini, Queriniana, Brescia 1973, pagg. 203-220]; Id., Hoffnung ohne Glaube? Zum eschatologischen Humanismus ohne Gott, in Concilium (D) 2 (1966), pagg. 416-421 [Speranza senza fede. Riflessioni sull'umanesimo escatologico ateo, in Concilium (I) 2 (1966), pagg. 53-68]. Ricordiamo inoltre Id., Einleitung: "Religion im Erbe", in Ernst Bloch, Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seinen religionsphilosophischen Schriften, hrsg. von Reiner Strunk, Siebenstern Taschenbuch Verlag, München und Hamburg 1967, pagg. 7-18 [Religione in eredità. Antologia degli scritti di filosofia della religione, trad. it. a cura di Francesco Cappellotti, Queriniana, Brescia 1979, pag. 53-66]; Id., Ernst Bloch und Georg Lukács im Gespräch mit Iring Fetscher, Johannes B. Metz und Jürgen Moltmann, in Neues Forum, Heft 167/168 (1967), pagg. 838-843; Id., Il principio della speranza. La morte di Ernst Bloch, in Tribuna Tedesca 144, settembre 1977, pag. 10; Id., Un teologo ricorda Ernst Bloch, in L'Unità, 4 novembre 1977, pag. 3; Id., Ernst Bloch, in Hans Jürgen Schultz (hrsg.), Es ist ein Weinen in der Welt. Hommage für deutsche Juden unseres Jahrhunderts, Quell Verlag, Stuttgart 1990, pagg. 285-305; «Wo Hoffnung ist, ist Religion» (Ernst Bloch). Philosophie und Theologie der Hoffnung in SDT 196-220 [«Dove c'è speranza c'è religione» (Ernst Bloch). Filosofia e teologia della speranza] in it. 221-250.

⁵ Jürgen Moltmann, *Persönlicher Rückblick auf die letzen zehn Jahre*, in Id., *Umkehr zur Zukunft*, ed. cit., pag. 10 [trad. it. cit., pag. 331]

E tuttavia la critica che Moltmann rivolge a Bloch e il punto su cui fonda la sua differenziazione dal filosofo risalgono alla stessa presa di distanza dalla filosofia cosmologica greca. Emerge, esemplarmente, nella distinzione che Moltmann fa tra extraterritorialità dalla morte, concetto blochiano, e resurrezione dei morti, concetto escatologico cristiano, nel saggio in appendice a Teologia della speranza, intitolato 'Il principio speranza' e la 'Teologia della speranza'. Moltmann spiega così l'extraterritorialità dalla morte in Bloch: «Il fatto di essere, nell'istante vissuto, è oscuro, opaco, non è posto in nessun luogo né oggettivabile. È immediato. Il fatto che si è, fatto che spinge ad essere concretamente qui, è la molla del processo di divenire, è il fondamento del divenire e quindi anche il fondamento della transitorietà e del futuro. Se è il nocciolo oscuro stesso dell'esistenza che spinge in avanti e supera tutti i modi del proprio esserci, anche ciò che noi chiamiamo transitorietà e morte deve avere in esso il proprio fondamento. Questo nucleo propulsore e in fieri dell'esistenza non soggiace alla transitorietà poiché esso stesso muove il processo del "muori e trasformati"» (TS 326; it. 364). In questa argomentazione Moltmann già individua il punto di distinzione tra la filosofia di Bloch e la sua teologia, anche se non vi si contrappone ancora esplicitamente: è il nucleo propulsore, quale nocciolo stesso dell'esistenza, che non essendo mai totalmente presente non può neanche mai essere completamente morto. È extraterritoriale alla morte. Ciò però significa che anche Bloch, nella sua filosofia utopica di ispirazione marxista e orientamento messianico, non sfugge alla "tentazione filosofica" di individuare quel nocciolo eterno che sfugge alla morte, che esclude la caducità e la transitorietà, per negare ancora una volta alla morte il suo potere.

⁶

⁶ Cfr. Gerardo Cunico, *L'itinerario del colloquio con Bloch*, in Jürgen Moltmann, *In dialogo con Ernst Bloch*, ed. cit., pagg. 107 e 110; qui Cunico sostiene che lo scritto più acuto e convincente su Bloch sia proprio quello del 1963, *'Il principio speranza' e la 'Teologia della speranza'*, nel quale Moltmann traccia la vera e propria alternativa tra il suo pensiero e quello blochiano.

⁷ Cfr. anche Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1959, pagg. 1385-1391 [*Il principio speranza*, trad. it. a cura di Enrico De Angelis e Tommaso Cavallo, Garzanti 1994, pagg. 1360-1365].

Moltmann fa risalire l'argomentazione blochiana alla concezione dell'immortalità dell'anima e della trasmigrazione delle anime così come sono state rielaborate da Lessing, Kant e Fichte, quindi non più nella vecchia forma platonica, ma nella differenziazione tra l'io che acquisendo se stesso diventa immortale, e le sue apparenze fra le quali vi è anche la morte. Nonostante Bloch trasformi il soggetto trascendentale da un soggetto che dà forma a se stesso attraverso una riflessione senza fine in un soggetto che supera infinitamente se stesso nella speranza, quella di Bloch rimane «una dottrina (*Lehre*, ma anche '-logia') [...] del nocciolo dell'esistenza, anche se questo nocciolo dimostra il proprio esserci non nella contemplazione né nella riflessione, ma nella speranza» (TS 328; it. 366). Una dottrina quindi ancora insufficiente per comprendere il divenire del mondo e soprattutto la realtà della morte, intesa come «un guscio» in cui non c'è più nulla o non c'è ancora nulla.

Moltmann si chiede come dunque questa *dottrina* possa suscitare quella «passione d'amore che accetta la morte», quella kiekegaardiana «passione per il possibile» che nasce invece, secondo la sua interpretazione teologica, dalla speranza cristiana in un futuro d'identità che va oltre la contraddizione tra vita e morte. Un simile futuro non dipende però dall'uomo, né dall'esistente in divenire, ma si fonda sulla promessa di salvezza fatta da Dio attraverso l'alleanza con Israele di cui testimonia l'Antico Testamento, poi rinnovata e confermata con la resurrezione di Gesù Cristo dai morti di cui testimonia il Nuovo Testamento.

Moltmann elaborava questi concetti già nell'introduzione a *Teologia della speranza*, quando scriveva: «Soltanto la speranza deve essere detta "realistica" perché essa soltanto prende sul serio le possibilità che sottendono tutta la realtà» (*TS* 20; it. 18). Qualche pagina più avanti chiarisce qual è il Dio di questa speranza realistica, ancora una volta in contrapposizione al dio dei filosofi, al dio di Parmenide del frammento 8 (Diels) che viene infatti qui citato: «il suo Dio non è "colui che non è stato mai, né mai sarà perché è ora tutt'assieme un tutto unico", ma Dio è "colui che fa rivivere i morti e chiama all'essere le cose che non sono" [...]. Soltanto alla luce di questo Dio diventa possibile quell'amore che è più che *philía* (amore per ciò che

esiste e ci è simile), diventa cioè possibile l'*agápe*, l'amore per ciò che non è, l'amore per ciò che è diverso, che non ha valore, per ciò che è perduto, transitorio e morto; un amore che è capace di prendere su di sé l'effetto distruttivo del dolore e della rinuncia suprema per-ché deriva la propria forza dalla speranza nella *creatio ex nihilo*. Quell'amore non distoglie lo sguardo dal non-essere per dire che non è nulla, ma diventa esso stesso la forza magica che lo chiama all'essere» (*TS*, 26-27; it. 25).

In questo passo nodale emerge la direzione fondamentale del pensiero di Moltmann, quell'amore per ciò ch'è perduto, o debole, o sofferente, che lo porta a criticare la *philía*, amore per ciò ch'è affine, insufficiente ad amare il reale con le sue "fessure e spaccature" (Adorno) e quindi inferiore all'*agápe*, amore per l'altro: l'amore dell'essere per l'essere porta inevitabilmente a trascurare il nonessere, a trasformare l'umana aspirazione all'eternità in realtà che trascende il mondo, l'uomo e la storia fino a negarli e a renderli incomprensibili, amati al di là di se stessi e quindi, si può aggiungere nel senso sopra delineato, traditi.

«Il dio di Parmenide è "pensabile" perché è l'essere nella sua totalità eterna e unica. Viceversa il non-essere, il passato e il futuro non sono "pensabili". Nella contemplazione di questo dio, il non-essere, il movimento e il cambiamento, la storia e il futuro diventano impensabili perché non "sono". La contemplazione di questo dio rende impossibile una significativa comprensione della storia e possibile solo una sua significativa negazione. Il *lógos* dell'essere così inteso libera e sottrae l'uomo al potere della storia introducendolo nell'eterno presente» (TS 24; it. 22). Il pensiero cosmologico antico, che interpreta il mondo come cosmo ordinato e regolato da leggi divine, è dunque condannato, da Moltmann, a tradire necessariamente il reale, perché non ne comprende la processualità storica, peraltro introdotta dal pensiero moderno, che interpreta il mondo come storia in continuo divenire ad opera dell'uomo, principio regolatore ed interpretativo della storia stessa.

Eppure la stessa filosofia della storia del XIX e XX secolo⁸ cade a sua volta nella contraddizione di annullare la storia pur avendola a proprio oggetto, secondo Moltmann, poiché cerca di comprendere il cambiamento alla luce di un lógos immanente, che possa spiegare, alla luce della necessità, la contingenza storica. La filosofia moderna vorrebbe comprendere e risolvere l'enigma della storia, ma solo al prezzo di annullarla. Interessante ed emblematico (dopo il rimprovero a Hegel di aver cancellato il tempo tramite il concetto)⁹ il confronto con Heidegger (TS 234-237; it. 262-265), il quale pur dichiarando la fine della metafisica ricade, secondo Moltmann, nello stesso processo di "risoluzione dell'enigma della storia": la storia, per Heidegger, affonda le sue radici nella storicità del Dasein (esserci), la quale a sua volta però non è soggetta alla storia, ma nasce dal fatto che la morte conferisce al *Dasein* una problematicità eterna. «In nome della "storicità" e nel corso del lavoro di interpretare esistenzialmente la storia avviene, ancora una volta, l'annientamento della storia. L'enigma della storia è la storicità del *Dasein*, e l'uomo sa di essere, nella sua storicità, la soluzione. Nella sua "risoluzione" taglia il nodo gordiano. Ma chi supera lo storicismo in questo modo perde la storia» (TS 237; it. 265).

A questa conoscenza "risolutiva e annichilente" oppone resistenza la croce, nella quale «si cela una realtà che non penetra tanto profondamente in nessun *lógos* fino al punto da venire da questi vanificata» (*DC* 77; it. 95), che «non è senz'altro "assorbita" nel *lógos* della riflessione e della coscienza, ma è provvisoriamente assorbita nella promessa e nella speranza di un *éschaton* ancora da venire, ma reale, che è uno stimolo per la coscienza (*Bewusstsein*), ma non si risolve nella coscienza credente» (*TS* 155; it. 176). In polemica con

⁸ Analizzata approfonditamente nel cap. IV, *Eschatologie und Geschichte*, in *TS* 210-279; it. 237-309.

⁹ «Hegel ha tentato di riconciliare fede e conoscenza ma a prezzo di eliminare la storicità dell'evento della rivelazione intendendolo come un evento eterno. "Infatti il concetto cancella il tempo"» (*TS* 155; it. 176).

¹⁰ Come emerge anche dall'affiancamento di queste due citazioni, è chiaro che la teologia della croce sviluppata da Moltmann ne *Il Dio Crocifisso* approfondisce e sviluppa una prospettiva già presente in *Teologia della speranza*, ed evidente è anche la continuità dei due libri, messa

l'esistenzialismo di Bultmann, oltre che con quello di Heidegger, Moltmann propone un altro tipo di conoscenza rispetto a quello bultmanniano secondo cui attraverso la fede nel *kerygma* – nell'annuncio "Gesù è il Cristo di Dio" – l'uomo conosce se stesso e la propria storicità esistentiva, chiudendosi però in un angusto ambito d'incontro con la propria soggettività: di fronte alla croce, invece, l'uomo è costretto ad "autodistruggersi", a rinunciare alla propria soggettività per mettersi in cerca di essa attraverso ciò che la nega. «La conoscenza della croce è la conoscenza di Dio nella sofferenza del non uomo, cioè nel contrario di tutto ciò che questi cerca come suo divino e mira a conseguirlo. Per cui questa conoscenza non lo conferma, ma lo distrugge. Essa distrugge quel dio infelice e superbo che noi vorremmo essere e ci riconduce alla nostra umanità abbandonata e disprezzata» (*DC* 73; it. 91).

Una conoscenza memore della croce che spera nella promessa di Dio si interroga sulla trasformabilità del mondo, si chiede come sia possibile anticipare qui ed ora il futuro di Dio che viene per liberarlo dalla sofferenza che lo opprime e lo distrugge. Solo quando si spera in un futuro migliore «dolgono le catene», ¹¹ solo quando si ricercano nella storia le possibilità di cambiamento che essa racchiude, si comprende la storia nella sua trasformabilità e transitorietà. Ecco come quindi Moltmann reinterpreta teologicamente la nota Tesi 11 di Marx su Feuerbach: «Per il teologo non si tratta semplicemente di interpretare in modo diverso il mondo, la storia e la natura umana, bensì di trasformarli nell'attesa di una trasformazione divina» (TS 74; it. 81). Compito del teologo che conosce la storia come tale, come portatrice di un orizzonte escatologico, e che riconosce nell'orizzonte escatologico la sorgente di possibilità reali e nuove per la storia, è quello di anticipare la trasformazione che da Dio verrà nella consapevolezza e nella pienezza di questa speranza e di quest'attesa. Contrariamente al

peraltro in dubbio da alcuni suoi critici (difende invece la continuità dell'opera moltmanniana, oltre allo stesso autore, Rosino Gibellini in Id., *La teologia di Jürgen Moltmann*, ed. cit., pag. 194).

¹¹ «Quando poi si comincia a ritrovare se stessi e si riguadagna coraggio di vivere, allora dolgono le catene», cfr. *infra*, *Appendice*. *Un dialogo con Jürgen Moltmann*, pag. 169.

marxista, il teologo non trasforma la storia in vista di un futuro immanente che porterebbe, se realizzato, alla fine della storia, alla sua negazione e distruzione definitiva, ma la trasforma nella speranza che il completamento, la perfezione, la pienezza e la salvezza del mondo, nella sua storicità, vengano da chi unicamente glieli può donare, da Dio, che ha già promesso di farlo e che, nella Bibbia, ci indica la via per anticipare questo futuro sin d'ora. La filosofia della storia, anche quella marxista, interpreta invece la storia come totalità, conoscibile nel suo senso astorico, e la comprende ancora una volta come storia di un cosmo che si esaurisce nel *lógos* greco astorico, rivelatore di un'eternità immanente e presente, e non di una storia in cammino e in attesa di redenzione.

Questa grave accusa alla filosofia, che nella sua attitudine metafisica continuamente nega, e dunque tradisce, ciò che indaga, non diventa però mai, da parte di Moltmann, una svalutazione del pensiero filosofico in quanto tale, cui il teologo riconosce invece un afflato escatologico. «Tutti i tentativi della filosofia della storia – scrive infatti Moltmann – di fissare e definire un'essenza della storia", sebbene siano formulati nel senso della cosmologia greca, hanno tuttavia un carattere escatologico che riguarda la "fine della storia". Tutte le "continuità generali" o le tendenze della storia, usate nel linguaggio storiografico, hanno quindi un sapore escatologico» (TS 243; it. 271).

Su questo stesso terreno avviene l'incontro con Adorno, citato da Moltmann a conclusione di *Teologia della speranza*. Dopo aver spiegato come l'obbedienza a Dio che trasforma il mondo sia al servizio della riconciliazione del mondo con Dio, Moltmann riprende le parole conclusive dell'opera di T.W. Adorno, *Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben*:

«La filosofia, nell'unica forma in cui è possibile praticarla responsabilmente di fronte alla disperazione, dovrebbe essere il tentativo di considerare tutte le cose come esse si presentano dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non possiede nessuna luce se non quella che, dalla redenzione, risplende sul mondo: tutto il resto si esaurisce nell'imitazione e rimane un frammento di tecnica. Bisogna creare delle prospettive nelle quali il mondo appaia cambiato, estraniato e riveli le sue fessure e spaccature, nello stesso modo in cui un giorno apparirà misero e sfigurato alla luce

messianica. Raggiungere queste prospettive senza arbitrio o violenza, ma soltanto in base alla sensibilità verso le cose, ecco l'unico scopo del pensiero» (TS 267-268; it. 297).

Di fronte alla violenza e al dolore del mondo, la filosofia non può rinunciare a cercare, nella conoscenza, la luce messianica della redenzione, se non al prezzo di tradire l'amore che la anima e il mondo che vorrebbe conoscere.

2. Teismo, ateismo e teologia trinitaria della croce

Eppur rimane una domanda aperta: di chi è cattiva maestra la filosofia cosmologica greca o, detto con Heidegger, la metafisica? Certo non soltanto della filosofia stessa. L'aspirazione alla conoscenza dell'essere unico ed eterno non mette a rischio solo l'essenza e l'oggetto della filosofia, ma affligge e tormenta la stessa teologia. La ricerca dell'essere eterno s'incontra e s'intreccia con la ricerca di Dio e, nei primi secoli dopo Cristo in particolare, con la ricerca del Dio ebraico-cristiano. La filosofia incontra la religione proprio attraverso la metafisica: il termine stesso *theologhía*, che si trova in Aristotele col significato di conoscenza razionale dell'essere come causa prima, viene progressivamente ereditato dal linguaggio cristiano, prima da Giustino, Clemente Alessandrino ed Origene, poi soprattutto da Eusebio di Cesarea e da Dionigi l'Aeropagita, con il significato di "conoscenza vera di Dio", attinta però tramite le fede e la contemplazione mistica.

Moltmann riassume così l'incontro tra metafisica e teologia e la loro fusione in "teologia filosofica": «Per la metafisica, la natura (Wesen) dell'essere divino è determinata dalla sua unità e indivisibilità, dalla mancanza di principio e di fine, di movimento e di mutamento. Siccome questa natura dell'essere divino è pensata sul fondamento dell'essere finito (um des endlichen Seins willen), deve includere tutte le determinazioni dell'essere finito ed escludere quelle che ad esso si oppongono, altrimenti l'essere finito non potrebbe trovare nell'essere divino fondamento e consistenza contro il nulla che emerge minaccioso dalla morte, dalla sofferenza e dal caos. Dall'es-

sere divino vanno quindi escluse morte, sofferenza e mortalità. La teologia cristiana ha recepito e riproposto fino ai nostri giorni questo concetto di Dio della teologia filosofica, perché praticamente fino ad oggi ha condiviso il bisogno religioso di un uomo che si sente finito, minacciato e mortale, e che quindi cerca protezione in una onnipotenza e autorità superiori» (*DC* 199; it. 249).¹²

Il modo di procedere che dall'essere finito deduce quello infinito per esclusione degli attributi negativi di quello finito è il procedimento del teismo, che, in modo affine alla teologia naturale, deduce l'esistenza di Dio dall'armonia e regolarità del mondo. Dal teismo invece l'ateismo assume il procedimento analogo, ma contrario, tramite il quale dall'imperfezione e dalla negatività presente nel mondo deduce l'impossibilità dell'esistenza di Dio come essere personale, Creatore buono, e quindi dall'essere finito deduce l'essere infinito per esclusione degli attributi positivi di quello finito, giungendo a pensare il nulla come fondamento e sfociando nel nichilismo. A queste correnti di pensiero, a queste "teologie filosofiche" cui la filosofia ha fatto da cattiva maestra, si contrappone la teologia della croce, che invece assume la croce a suo criterio interno. È l'analisi che Moltmann sviluppa nel capitolo centrale de Il Dio Crocifisso, intitolato come il libro stesso, vero cuore dell'opera e della stessa teologia moltmanniana.

La critica da lui condotta al teismo segue le orme di quella di Lutero, ¹³ che critica la *theologia naturalis* nel *Commento alle sentenze*

¹² Moltmann eredita e reinterpreta qui la critica di Dietrich Bonhoeffer al "Dio tappabuchi", *deus ex-machina*, della religione. Cfr. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Chr. Kaiser Verlag, München 1977² (1970) [*Resistenza e Resa. Lettere e scritti dal carcere*, ed.it. a cura di Alberto Gallas, 2°ed.riv., Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996² (1988)]. In particolare, Moltmann come Bonhoeffer trae dalla storia stessa il fondamento per il proprio giudizio negativo su religione e metafisica. Cfr. Ugo Perone, *Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer*, Nuova Universale Studium, Roma 1976, pag. 84.

¹³ I testi di Lutero citati da Moltmann si trovano in Erich Vogelsang, *Luthers Werken in Auswahl* V, Berlin 1933, versione tedesca secondo la *Münchener Luthersausgabe* I; cfr. anche Walther Von Löwenich, *Luthers Theologia crucis*, Luther-Verlag, Witten 1967; Hans Joachim Iwand, *Nachgelassene Werke* II, Chr. Kaiser Verlag, München 1966, *Theologia crucis*, pag. 281 ss.; Klaus Schwarzwäller, *Theologia crucis. Luthers Lehre von der Prädestination nach 'De servo arbitrio'*, Chr. Kaiser Verlag, München 1970.

di Pietro Lombardo. La teologia naturale di Pietro Lombardo si colloca nello sfondo della tradizione stoica, secondo la quale il cosmo è retto dal lógos divino e la razionalità della natura, in cui rientra quella umana che può conoscere quella della natura per il principio secondo cui il simile è conosciuto dal suo simile, corrisponde alla natura divina stessa. Se è vero che Pietro Lombardo supera questo "panteismo e panrazionalismo stoico" introducendo una differenza tra Creatore e creatura, è vero anche che questa differenza viene ridotta a un'analogia entis tra la creazione ed il suo Creatore, grazie alla quale l'uomo può, a partire dalla sua convenientia con tutte le creature, giungere all'excellentia della conoscenza di Dio che lo eleva sopra tutte le creature.

L'analogia entis viene poi, com'è noto, elaborata e sviluppata da Tommaso d'Aquino, che fonda le sue cinque prove dell'esistenza di Dio sulla percezione del movimento, dell'effetto, dell'essere possibile, dell'essere finito e dell'essere ordinato, e che segue una logica induttiva basata sulla premessa ontica che esista una analogicità d'essere tra movimento e motore, tra effetto e causa, tra possibile e necessario, tra finito e infinito, tra essere ordinato e ordinatore razionale. Significa che è necessaria l'esistenza di una realtà accessibile all'esperienza dell'uomo e contemporaneamente affine a Dio, affinché l'uomo giunga a conoscere Dio per via induttiva. Significa anche, però, che «Dio è in noi e al di sopra di noi», perché il fatto che la creazione esista e sia in divenire è impensabile senza la sua fonte nell'essere puro e assoluto.¹⁴

¹⁴ Cfr. il par. *Il principio dell'analogia* in *ETD*, 143-148; it 146-151. In *Erfahrungen theologi*schen Denkens Moltmann approfondisce e sviluppa una gnoseologia teologica che si confronta con le acquisizioni teologiche del principio dell'analogia, tradizionalmente cattoliche, ma in una prospettiva dialettica ed ecumenica, nella quale la conoscenza analogica del divino è interpretata sia cattolicamente come dissomiglianza sempre più grande da Dio che relativizza tutte le somiglianze conosciute (Przywara), sia evangelicamente come somiglianza sempre più grande che identifica la dissomiglianza di Dio (Jüngel). Il rapporto tra somiglianza e dissomiglianza di Creatore e creatura, di Dio e mondo, è ricondotto poi al principio dialettico della loro unità nella separazione e della separazione nell'unità. Secondo questo principio «Dio è percepito come "Dio" solo nel campo dell'essenzialmente diverso da lui: nel campo del creaturale, del finito, del caduco e degli uomini che contrastano con lui» (ETD 159; it. 162). Apice teologico di que-

Moltmann riconosce che «in se stesso considerato, questo processo induttivo non è affatto problematico, ma stringente. Problematica invece è la sua premessa, cioè il presupposto che tutto ciò che esiste risponda alla realtà divina e, per l'*analogia entis*, si trovi nel proprio essere congiunto con Dio. La logica induttiva propriamente non fa altro che rendere queste rispondenze a livello d'essere rispondenze a livello di conoscere» (DC 195; it. 244-245). A Tommaso inoltre egli contesta di pensare «l'ultimo, il primo, l'assoluto, l'incondizionato, il definitivo al fine di poter concepire il mondo nella sua totalità. Dio non è quindi pensato per se stesso, ma per un altro, per l'essere finito (um des endlichen Seins willen). L'interesse dominante della conoscenza qui consiste nel "porre al sicuro" Dio nell'essere e per l'essere finito» (DC 196; it. 245). Ancora una volta, la critica di Moltmann s'interseca con quella di Lutero, che riconosce la possibilità logica di una conoscenza naturale di Dio, ma ne nega la realtà, la quale invece implica l'inclusione di interessi esterni alla conoscenza di Dio, e cioè l'elevazione e la divinizzazione dell'uomo, tramite la divinizzazione dei suoi attributi positivi.

Il problema della differenza tra una conoscenza naturale di Dio e la realtà del rapporto con Lui è accentuato dal fatto storico per cui la Chiesa acquista, con Costantino prima e poi con Giustiniano, potere temporale e interessi politici che la portano a formulare l'autorità di Dio secondo gli schemi dell'imperatore unico che domina e regola il mondo, cosicché il monoteismo religioso diventa fondamento del monarchismo politico. Secondo Moltmann infatti «il grande periodo della formazione della filosofia e teologia teistiche, che sostanzialmente condusse all'Islam, si articolò in tre direzioni, dove la realtà di Dio veniva espressa: 1. con l'immagine del signore imperiale; 2. con l'immagine dell'energia morale personificata; 3. con l'immagine del "principio filosofico ultimo"» (DC 237; it. 292). Moltmann, avvalendosi del contributo di Whitehead, non esita a definire idolatria questo teismo politico, morale e filosofico, e proprio per quanto ri-

sta sofferta conoscenza è proprio la teologia della croce del giovane Lutero, «secondo la quale Dio è nascosto sotto la croce e la sofferenza e viene percepito soltanto "*e contrario*"» (*ETD* 160; it. 163)

guarda la critica di quest'idolatria riprende e rivendica le ragioni dell'"ateismo cristiano".

L'ateismo moderno, invece, fondato sulla critica alla religione di Feuerbach e Marx, secondo Moltmann non si libera del suo avversario, ma rimane «un teismo caratterizzato da connotazioni opposte. A spese di Dio penserà l'uomo come essere potente, perfetto, infinito e creatore. Esso rende l'uomo "essenza suprema per gli uomini" (Marx) e, per salvare l'incarnazione dell'uomo, applica a costui tutti i predicati che il teismo riconosceva a Dio: non è stato Dio a creare l'uomo a sua immagine, bensì l'uomo a crearsi gli dei secondo la propria immagine. L'uomo è fondamento e creatore di se stesso (causa sui)¹⁵» (DC 238; it. 293). Ciò comporta che questo ateismo antiteistico si trasformi in vero e proprio antropoteismo, «nella divinizzazione dell'uomo, dell'umanità e di quei partiti che pretendono di rappresentare il quadro di una umanità non alienata, dell'umanità divina nel regno dell'estraniazione» (DC 238; it. 294). Rispetto a questa estrema caduta idolatrica, l'antico teismo sembra poter almeno salvaguardare dal pericolo di divinizzare l'umanità intera, poiché esso mira a mantenere la differenza tra l'uomo e Dio.

Tuttavia Moltmann non incorre nell'ingenuità di liquidare così alla svelta l'ateismo, ma anzi si sofferma molto più a lungo sull'ateismo di protesta, quello della "rivolta" di Camus e della "nostalgia del totalmente altro" di Horkheimer, che è tale "per amore di Dio" (*um Gottes willen*), come amava dire Bloch, e come Moltmann ama ricordare. È l'ateismo che non può oltrepassare lo scandalo della sofferenza cui il mondo è esposto, che lotta contro Dio perché tormentato dall'impossibilità di parlare di teodicea di fronte all'ingiustizia tiranneggiante nel mondo.

"Perché soffro? È questa la roccia dell'ateismo", scriveva Georg Büchner.

A questa roccia si àncora lo stesso Dostoevskij nelle parole di Ivan Karamazov, quando narra la storia di un ragazzino che colpisce, giocando, il cane da caccia del padrone, che lo arresta e lo fa sbrana-

¹⁵ Cfr. Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in Id., *Holzwege*, 1957³, pag. 69 ss. [S*entieri interrotti*, a cura di Pietro Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968].

re il giorno dopo dalla muta dei suoi cani sotto gli occhi della madre. Riportiamo le sue parole così come citate da Moltmann, che riconosce qui la figura classica dell'ateismo di protesta.

Che razza di armonia è mai questa, dove esiste un simile inferno? Io voglio perdonare, voglio dare un abbraccio, non voglio però che si patisca ancora di più. Non voglio in definitiva che la madre abbracci il carnefice dei suoi figli. Essa non deve osare il perdono. Non ne avrebbe il diritto. Ma se ci si comporta in tale modo e non si perdona, dove va a finire l'armonia? No, io non desidero questa armonia, non la desidero per amore del mondo. Preferisco una sofferenza che rimanga invendicata. Si è fissato un prezzo troppo elevato per questa armonia. La mia borsa non mi consente di pagare un prezzo d'ingresso così salato. Mi affretto dunque a restituire il biglietto. Non che io non approvi Dio, Alëša, ma con rispetto gli restituisco il biglietto d'ingresso per un tale mondo. Accetto Dio, capiscimi, ma il mondo da lui creato, il mondo di Dio, questo non lo riconosco, non mi posso decidere ad accettarlo (DC 206; it. 257).

La protesta dell'ateo non è contro Dio come tale, ma contro Dio come creatore di questo mondo malato e sofferente. Più di ogni altra cosa l'ateo teme l'indifferenza di Dio. 16

Moltmann ammette che «in se stesso considerato, il problema dell'esistenza di Dio è una piccolezza (Kleinigkeit), se lo si paragona alla questione della sua giustizia nel mondo. E questa difficoltà della sofferenza e della ribellione non viene risolta da nessuna prova cosmologica dell'esistenza di Dio e da nessun teismo, ma da entrambi piuttosto provocata. Quando si risale dall'entità del mondo e dalla sua condizione alla causa, al fondamento e al principio, si potrà parlare egualmente bene sia di "Dio" come del diavolo, dell'essere come del nulla, del senso del mondo come della sua assurdità. Per questo motivo la storia dell'ateismo occidentale è stata anche la storia del nichilismo» (DC 206; it. 257, trad. mod.).

 $^{^{16}}$ A questo proposito Moltmann mi ricordava, nel colloquio privato concessomi, la battuta di Heinrich Böll sugli atei: «Non mi piacciono affatto gli atei: parlano sempre di Dio» (Ich mag die Atheisten nicht: sie reden immer von Gott). Cfr. infra, Appendice. Un dialogo con Jürgen Moltmann, pag. 172.

Ecco dove e come, quindi, l'ateismo si rivela ancora una volta "fratello del teismo": esso si serve di quella stessa logica induttiva del teismo che vede il mondo come uno specchio in cui si riflette un altro essere, un essere superiore come può essere il nulla, che si fa conoscere attraverso tutte le esperienze di sofferenza e di dolore.

Camus stesso, come Moltmann evidenzia, nella sua analisi dell'ateismo nichilista come "rivolta metafisica", lo individua come movimento interno alla rivolta che rischia di rovesciarla nella negazione di sé stessa (la rivoluzione), poiché la rende indifferente al male, giustificando il male o in nome del nulla o in nome dell'uomo totale (Marx), dell'uomo divinizzato che a Dio si sostituisce. Estremo esito della rivolta metafisica contro Dio è il suicidio come morte liberamente scelta, che afferma la libertà assoluta dell'uomo, la sua indipendenza da Dio e la forza della sua volontà superiore persino a quella divina (esito incarnato emblematicamente da Kirillov, personaggio cui Dostoevskij dà vita ne I Demoni). Qui è evidente come l'amore per il mondo, dichiarato da Ivan, rischi di trasformarsi in tradimento del mondo, trasformandosi in nichilismo, nell'ambito del quale omicidio e suicidio – forme esemplari di tradimento della vita - sono «due volti di uno stesso ordine, quello di un'intelligenza infelice che preferisce alla sofferenza di una condizione limitata la fosca esaltazione in cui si annientano terra e cielo». 17

Alla rivolta metafisica contro il Dio onnipotente – ma incapace di arginare il male – del teismo, Moltmann affianca la critica del Dio apatico svolta dalla stessa teologia della croce. Mette infatti l'accento sulla povertà di un Dio incapace di soffrire, che nella sua pienezza, perfezione e onnipotenza non può sperimentare l'impotenza e la debolezza nate dall'amore per le creature imperfette e mortali. «Ma che tipo d'essere sarebbe un Dio solo "onnipotente"? Un essere senza esperienza, senza destino, un essere che non è amato da nessuno. Un uomo che sperimenta l'impotenza, un uomo che soffre perché ama, un uomo che può morire, è quindi un ente più ricco di un Dio onni-

¹⁷ Albert Camus, *L'homme révolté*, in Id., *Essais*, Gallimard, Paris 1965, pagg. 413-709, qui pag. 420 [*L'uomo in rivolta. La ribellione come moralità*, trad. it. a cura di Liliana Magrini, Bompiani Tascabili, Milano 1998, pagg. 9-10].

potente, incapace di sofferenza e di amore» (*DC* 208; it. 259). In questa critica risiede la validità della protesta atea, che si rivolta contro Dio "per amore di Dio", come emerge dalla teoria critica di Adorno ed Horkheimer, e in particolare nell'opera di quest'ultimo *La nostalgia del totalmente altro*.¹⁸

Ci si può e ci si deve ancora chiedere cos'è che anima la protesta di Ivan Karamazov, cosa spinge Camus a scrivere ancora contro il Dio indifferente del teismo e quello nullificante del nichilismo, cos'è che alimenta la rivolta e che tenta di impedirle di degenerare nel tradimento di sé. La risposta di Horkheimer supera l'ormai troppo stretta alternativa tra teismo e ateismo: è «la nostalgia che gli assassini possano trionfare sulla vittima innocente» a farci ancora e sempre protestare, è questa nostalgia l'essenza della teoria critica della scuola di Francoforte. Oggi, nell'infinita parcellizzazione della colpa tipica della globalizzazione del terzo millennio, che rende spesso indistinguibile l'assassino, coperto dai mille volti del "sistema", all'interno del quale il carnefice è peraltro spesso a sua volta vittima – si pensi ai soldati americani in Iraq –, questa nostalgia è per il semplice fatto che le vittime esistano, che siano così tante, che siano così impotenti. Che noi tutti siamo così impotenti.

La ricerca della verità che il filosofo insegue diventa allora una strada per approfondire la nostalgia, per approfondire la critica, per continuare a vedere la sofferenza, per non rassegnarvisi e ancora combatterla, per poter essere felici non nel proprio cieco individualismo (nell'angusto ambito del quale paradossalmente la felicità sembra sempre più irraggiungibile), ma nella condivisione del dolore, senza il quale, senza la lotta contro il quale, non si dà felicità. Queste le parole di Horkheimer citate da Moltmann: «Se non pensassimo alla verità, e quindi nemmeno a ciò che essa garantisce, non esisterebbe un sapere del suo contrario, cioè dello stato di abbandono dell'uomo, a motivo del quale la vera filosofia è critica e pessimista, e neanche il dolore, senza il quale non si dà felicità» (*DC* 209; it. 261).

¹⁸ Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Furche Verlag, Hamburg 1970 [*La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1972].

Horkheimer eredita l'espressione "totalmente altro" dalla formula che la prima teologia dialettica usava per definire Dio, anche se non qualifica mai col nome di Dio il totalmente altro. Parte comunque dal presupposto che Dio è inconoscibile, tanto che Moltmann accomuna la sua teoria alla teologia negativa derivante dal divieto veterotestamentario di farsi delle immagini. Se non è possibile pensare un Dio giusto e buono, non è neanche lecito sostituirlo con dei surrogati immanenti, e il principio critico a ogni falsa immagine di Dio è proprio la sofferenza ingiusta e insensata, di fronte alla quale ogni soluzione ottimistica pare azzardata, ma di fronte alla quale non si può peraltro «non sperare nella verità, nella giustizia e in ciò che queste garantiscono [...]. Se la sofferenza dell'innocente pone in questione l'idea di un Dio giusto, la nostalgia del totalmente altro pone in questione la sofferenza, la rende dolore cosciente e trasforma la coscienza del dolore in protesta contro la sofferenza» (*DC* 211-212; it. 263).

La sua teoria critica, la sua "teologia negativa", è quindi una forma di teologia critica, che trova ragion d'essere nell'interrogativo aperto del Crocifisso: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mt* 27,46 e *Mc* 15,34). La croce assume nella teologia critica di Moltmann quella stessa funzione di principio critico che in Horkheimer ha la sofferenza con la sua istanza di verità. La croce è la negazione di ogni idolatria religiosa, è contraddizione suprema e scandalo, simbolo di ogni esperienza di dolore nella quale ci si scontra con una realtà al di fuori di noi che non ci corrisponde, che ci trascende e che ci interroga; essa non dà alcuna risposta teistica al problema del dolore, ma non può dare neppure una risposta atea.

Teologia critica e teoria critica convergono negli interrogativi aperti sulla sofferenza e sul problema ineliminabile dell'ingiustizia, eppure la croce non può arrestarsi a questo, soprattutto se sulla croce noi vediamo Dio, e non solo un altro, l'ennesimo, uomo morto. Soprattutto se su quella croce si vede rappresentata la morte di Dio, se si crede che quella morte significhi qualcosa per Dio stesso, ovvero

¹⁹ *DC* 210; it. 262. In *Erfahrungen theologischen Denkens* (1999) Moltmann individuerà poi nella critica filosofica al parlare antropomorfico di Dio e nel divieto veterotestamentario delle immagini le due radici della teologia negativa, o apofatica. Cfr. *ETD* 154-156; it. 157-160.

la sua *kénōsis* (svuotamento), la sua incarnazione e umiliazione, allora anche dal punto di vista teologico si deve fare un passo oltre l'alternativa tra teismo e ateismo. Si deve riconoscere in Dio stesso la croce, in Dio stesso la morte, in Dio stesso la sofferenza, e comprendere la "morte di Dio" (la morte del Dio incarnato, la morte di Gesù, ma anche la morte del Dio indifferente) come "morte in Dio" (nel Dio biblico, nel Dio passionale e sofferente, nel Dio trinitario che intreccia la sua storia con quella del mondo).

Con le incisive parole di Moltmann: «Oltre un ateismo di protesta ci conduce una teologia della croce, che nella passione di Cristo comprende il Dio sofferente e che col Dio abbandonato anch'essa grida: "Dio mio, perché mi hai abbandonato?". Per essa infatti Dio e sofferenza non suonano più contraddittori, come invece per il teismo e l'ateismo, ma l'essere di Dio è nella sofferenza e la sofferenza è nell'essere stesso di Dio, perché Dio è amore. Questa teologia assume in se stessa la "rivolta metafisica", perché riconosce nella croce di Cristo una rivolta operatasi nella sfera della metafisica, o meglio una rivolta operatasi in Dio stesso: è Dio stesso che ama e soffre nel suo amore la morte di Cristo. Egli non è la "fredda potenza celeste" e non "aleggia sui cadaveri", ma è conosciuto come Dio umano nel Figlio di Dio crocifisso» (DC 214; it. 265-266). Se Dio è nella sofferenza e la sofferenza è in Dio, come ci racconta il Vangelo nella storia del Crocifisso, allora ciò significa che avviene una rivolta metafisica nel concetto di Dio: egli non può essere quel Dio filosofico, impassibile, immutabile²⁰ ed eterno, che anche i teologi cristiani hanno a lungo cercato, egli è invece il Dio che si espone alla sofferenza perché ama. La sofferenza di Cristo è la «passione del Dio appassionato». ²¹

²⁰ Interessante la critica di Moltmann al concetto di immutabilità del Dio salvatore: se la corruttibilità, mortalità e mutabilità vengono pensate come perdizione e miseria si potrà concepire la salvezza solo in termini di negazione di negazione, di *totaliter alter*. Ma questa non sarà più la salvezza, perché il *totaliter alter* sarà il perdersi definitivo. «Quando si vuol parlare seriamente di salvezza, intesa come comunione con Dio, bisognerà andare oltre le distinzioni generali tra Dio e mondo e tra Dio e uomo, e approfondire invece le relazioni specifiche che esistono tra Dio e il mondo e tra Dio e l'uomo nella storia di Cristo» (*DC* 218; it. 270).

²¹ Così Jürgen Moltmann ridefinisce la sofferenza di Cristo a trent'anni di distanza da *Il Dio*

Dopo essersi confrontato a lungo con la teologia della croce di Lutero, dalla quale ha attinto le argomentazioni sulla centralità della croce per la fede cristiana e sullo scandalo che essa rappresenta, Moltmann si distacca da lui nell'elaborazione della sua dottrina trinitaria in chiave cristologica e staurocentrica. Si oppone, infatti, al pregiudizio diffuso nello stesso ambito teologico secondo cui l'indagine sulla Trinità sarebbe speculazione su Dio fine a stessa. Invece il "luogo concreto" (*der konkrete Ort*) della dottrina trinitaria non è il "pensiero di pensiero", non è l'elaborazione astratta di una teoria su Dio, ma è la croce di Cristo, la nostra realtà nella sua dimensione di sofferenza. Se si riflette sulla croce per indagare la relazione tra Dio e Dio si può davvero giungere a una ristrutturazione globale della dottrina trinitaria, perché in questo modo l'essenza di Dio non è più una natura divina separata dall'uomo, ma la sua storia, anche umana, con Cristo e con lo Spirito.

Il punto centrale della dottrina trinitaria di Moltmann si trova nella distinzione tra natura divina in genere e Cristo come seconda persona della Trinità, distinzione che eredita da Lutero, e che gli permette di interpretare la morte di Cristo come avvenimento interno a Dio stesso, fondante le relazioni tra le sue tre persone.

Per spiegare questo avvenimento Moltmann analizza il significato della "consegna" e dell'"abbandono" di Cristo da parte di Dio alla luce della teologia paolina. Nella consegna del Figlio e nel suo abbandono Dio s'incarna e si umilia per la giustificazione degli empi e per l'accettazione dei nemici, Dio consegna se stesso per la salvezza degli ultimi e degli oppressi. Eppure la consegna del Padre non è la stessa del Figlio. Gesù infatti soffre il dolore dell'abbandono di Dio, ma non soffre la morte, che è impossibilità di ogni esperire, mentre il Padre non soffre l'abbandono di Dio, ché il Padre non è abbandonato, ma soffre la morte del Figlio nel dolore senza fine dell'amore. «La sofferenza e il morire del Figlio nell'abbandono del Padre sono una soffe-

Crocifisso, in un articolo raccolto per un testo composto insieme alla moglie Elisabeth Moltmann Wendel, , in Elisabeth Moltmann-Wendel, Jürgen Moltmann, *Passion for God*, Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky) 2003 [*Passione per Dio. Teologia a due voci*, Claudiana, Torino 2005, pag. 65].

renza diversa da quella che il Padre prova per la morte del Figlio [...]. Il Figlio soffre l'agonia, il Padre soffre la morte del Figlio» (*DC* 230; it. 284). Per questo la morte di Gesù non può essere intesa come "morte di Dio", ma solo come "morte in Dio", nel suo amore.

Importante è anche un altro aspetto dell'interpretazione paolina della "consegna", che comprende anche Cristo, e non solo il Padre, in qualità di soggetto (cfr. *Gal* 2,20); ciò significa che è Gesù stesso a incamminarsi coscientemente e volontariamente sulla via della croce, senza subirla come destino avverso impostogli dal Padre contro cui avrebbe voluto ribellarsi. Padre e Figlio sono invece uniti in una profonda "consonanza di volontà" anche nel momento della loro separazione più radicale, nell'agonia di Gesù e nella sofferenza d'amore del Padre. In questo avvenimento allora esiste tra Gesù ed il Padre «una comunione nell'essere-separati e un essere-separati nella comunione» (*DC* 230; it. 285), cioè una relazione tra le due persone che le lega nella loro identità e le distingue nella loro differenza. Moltmann enuclea qui quello che in *Esperienze di pensiero teologico* porrà come principio dialettico a fondamento della conoscenza teologica di Dio.

Infine il termine "consegna" assume un altro importante significato, come emerge in *Rom* 8,32 e *Gal* 2,20: si tratta di un atto d'amore, l'amore incondizionato di Dio che assume su di sé il dolore della contraddizione, senza infrangerla nell'ira. Anche Giovanni vede nell'avvenimento dell'amore sulla croce l'esistenza stessa di Dio, fino ad affermare, in 1 *Gv* 4,16, che "Dio è amore", che egli esiste nell'amore. Quel che scaturisce dall'avvenimento della croce, infatti, in cui sono coinvolti Padre e Figlio nel loro amore reciproco, è lo Spirito, che riempie d'amore gli abbandonati e vivifica i morti (tanto che negli sviluppi successivi della pneumatologia moltmanniana esso verrà definito "fonte della vita", *Quelle des Lebens*). ²²

Si può leggere nella frase seguente un'efficace sintesi della dottrina trinitaria che Moltmann comincia ad elaborare ne *Il Dio Croci*-

²² È questo il titolo di uno dei suoi ultimi libri sullo Spirito: Jürgen Moltmann, *Die Quelle des Lebens*, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1997 [*La fonte della vita*, trad.it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1998].

fisso, partendo dalla teologia della croce: «ciò che da questo avvenimento risulta dovrà essere allora compreso come il Figlio che il Padre consegna e come il Figlio che si consegna alla morte, quindi come lo Spirito che produce l'amore nelle persone abbandonate, lo Spirito che richiama i morti alla vita» (DC 232; it. 286).

Questa comprensione però è possibile solo per una fede escatologica, per la quale l'avvenimento della croce è un avvenimento dialettico di negazione (espiazione) di negazione (peccato), ma all'interno di quel positivo che è il reale come creazione (nel presente) e regno (nel futuro). L'avvenimento trinitario di Dio sulla croce è allora comprensibile come storia divina che si apre e si apre al futuro, per cui il presente significa conciliazione con il dolore nell'amore e il futuro escatologico significa compimento tramite lo Spirito di ciò che è incompleto e mortale, trasformazione in vita in tutto e per tutto compiuta.²³

«La "storia di Dio" (Hegel), concreta nella morte in croce di Gesù sul Golgota, contiene dunque tutte le profondità e gli abissi della storia umana e potrà essere compresa come la storia della storia» (*DC* 233; it. 288). Perciò, «compreso in termini trinitari, Dio è tanto trascendente il mondo quanto immanente alla storia» (*DC* 242; it. 299).

3. Auschwitz: dov'era Dio?

Si impone ora il silenzio nel mezzo del discorso. Secondo Marquardt è decretato alla teologia da Dio stesso.²⁴

²³ Moltmann rifiuta infatti a più riprese l'interpretazione della sua teologia della croce come "sadismo teologico", avanzata da Dorothee Sölle nel suo testo Id., *Leiden*, Stuttgart 1973 [*Sofferenza*, Queriniana, Brescia 1973]. Sölle legge il racconto della passione in senso morale e si rivolta contro il «Dio sadico» di Moltmann, che abbandona e sacrifica «il suo stesso figlio», paragonandolo addirittura ad Heinrich Himmler. Il cristianesimo, esposto già nell'illuminismo alla critica di essere una religione sacrificale, respinge invece secondo Moltmann ogni logica sacrificale, cui Dio pone fine «una volta per tutte» con la croce di Cristo, così come sul monte Moria aveva messo fine al sacrificio di neonati e bambini come prescrizione religiosa.

²⁴ Cfr. Wolfgang Raupach-Rudnick, *Wo war Gott?*, in *Evangelische Zeitung*, *Christliche Online Zeitung für das Internet*, Theologische Profile vom EZ-Archiv, Teil 13: *Theologie nach*

È il silenzio della morte, il silenzio delle vittime.

È anche il silenzio che segue il grido di Gesù, il silenzio dell'uomo abbandonato e perso.

È il silenzio della colpa e del male compiuto: il silenzio di Auschwitz.

La teologia trinitaria della croce non vuol perdere la memoria della sofferenza, non vuole parlare di una Trinità che nel suo processo supera il male e lo rende ancora una volta inutile ed insensato. La teologia trinitaria della croce, così come la teologia della speranza, è teologia in cammino, *theologia viatorum*, che vuole ricordare e raccontare.

È infatti con un racconto che si apre uno degli ultimi articoli di Moltmann sulla domanda che ha tormentato la fede di ebrei e cristiani dopo Auschwitz: e Dio, dov'era?²⁵

Si può pensare ancora a Dio dopo Auschwitz? Si deve proprio ad Auschwitz pensare a Dio? E ci si può fermare ad Auschwitz come simbolo del male e della sofferenza umana? Moltmann intreccia la propria personale esperienza del nazismo con quella che ne potrebbe aver fatto Gesù se fosse vissuto nella Germania di allora. Rileggiamolo insieme:

Voglio raccontare un sogno realistico, che a volte mi tormenta.

Supponiamo che Gesù, figlio di Giuseppe e Maria, abbia vissuto nella Germania della mia giovinezza. Immagino che avesse 16 anni più di me quando giunse l'anno 1933. A 23 anni, era insegnante in una scuola nazionalpopolare tedesca ed era cristiano, dato che già i suoi nonni si erano fatti battezzare per diventare cristiani ed essere ammessi nella migliore società tedesca. Gesù insegnava a leggere e a scrivere ai bambini tedeschi, raccontava loro storie bibliche con particolare amore, inventava anche proprie parabole sul Regno di Dio ed era un uomo molto felice. Che ne è stato di lui?

Auschwitz, indirizzo pagina web: http://www.evlka.de/extern/ez/archiv/profile_13.html. Non più disponibile dal 2003, anno di rifacimento del sito.

²⁵ Jürgen Moltmann, *Jesus in Auschwitz*, in Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz (hrsg.), *Christologie nach Auschwitz: Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters*, Lit Verlag, Münster 1998, pagg. 104-109.

Immagino che, mentre io all'età di 10 anni ero mandato dai miei genitori a far parte della Gioventù Popolare Tedesca (Deutsches Jungvolk), i nazisti scoprissero che Gesù era ebreo e così lo licenziassero da scuola, per "epurare" (reinigen) il pubblico impiego tedesco. Anche la chiesa cristiana, in cui si sentiva a casa, fece di lui un "cristiano ebreo" (Judenchrist) e lo escluse, perché i suoi "fratelli e sorelle" volevano essere "cristiani tedeschi" (Deutsche Christen) e così rigettarono l'Antico Testamento, che lui tanto amava, come sporco libro ebreo. Dopo la "notte dei cristalli" del 1938 anche Gesù, come sua madre Maria, dovette portare la stella gialla degli ebrei. Quando nel 1939 ebbe inizio la guerra venne "prelevato" (abgeholt) e portato in un campo di concentramento. Come Edith Stein con la sorella Rose, andò dal suo popolo insieme a sua madre. Quando io nel 1943 fui arruolato e divenni un soldato infelice, ad Auschwitz uccisero Gesù e sua madre Maria. Lei fu uccisa in una camera a gas, lui venne impiccato con altri due ebrei.²⁶

Questa storia nasce dal confronto che s'instaura, solo di recente, tra una "teologia dopo Auschwitz" ebraica e una "teologia dopo Auschwitz" cristiana, cui Moltmann aveva dedicato, l'anno precedente a questo racconto, il saggio La fossa – e Dio dov'era? Teologia ebraica e teologia cristiana dopo Auschwitz, comparso in due sue pubblicazioni del 1997.²⁷ Se le vittime, gli ebrei, possono a ragione interrogarsi su dov'era Dio al momento del loro massacro, questa domanda ai carnefici, ai cristiani, non è consentita, almeno non prima di aver risposto a quest'altra: e i cristiani, dov'erano?²⁸

²⁶*Ibid.*, pag. 104. Trad. propria.

²⁷ Jürgen Moltmann, Die Grübe - wo war Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz, in Id., Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1997, pagg. 155-173 [Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1999, pagg. 165-184] e in Manfred Gorg, Michael Langer (hrsg.), Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1997, pagg. 45-60. Risale in realtà al 1996, quando viene presentato come conferenza a Brema il 21 dicembre, in occasione della proiezione del film di Karl Fruchtmann Die Grübe [La fossa], ed è riprodotto anche nello scritto in onore di Milan Opocensky: Stand Firm and Take Action, Studies of the World Alliance of Reformed Churches 34, Genève 1996, pagg. 257-274.

²⁸ Cfr. Peter von der Osten-Sacken, Christliche Theologie nach Auschwitz, in Manfred Gorg, Michael Langer (hrsg.), Op. cit., pagg. 12-29. L'autore osserva a proposito del cosiddetto problema della teodicea, cioè della domanda su come Dio abbia potuto permettere quel male:

La domanda del "dove" è la domanda della responsabilità, nella quale ci viene chiesto di dare ragione del nostro qui ed ora, nella quale chiediamo a Dio quale sia, se sia, il suo qui ed ora. Non solo: nella domanda del "dove" non si chiede ragione in astratto a un Dio apatico e distante, non ci si appella a leggi universali (come nella domanda "perché Dio, perché?"), ma ci si appella a un Dio che dovrebbe essere guida a fianco del suo popolo, chiedendo ragione della propria sofferenza o di quella dell'altro, sentita come prossima (dov'eri tu, quando io soffrivo? dov'eri tu, quando questi uomini soffrivano?). Quale qui e ora può avere un Dio che lascia avvenire uno sterminio insensato e crudele come quello ebraico? Come può essere il Dio della storia, che sceglie Israele come suo popolo? È forse quest'elezione una condanna? E così ai "cristiani tedeschi" si chiede quale qui e ora vivessero, quale Dio adorassero, se avrebbero potuto persino impiccare lo stesso Gesù in quanto ebreo.

La domanda «dov'è Dio?» è vissuta da Moltmann in prima persona, quando a 17 anni assiste al bombardamento di Amburgo del 1943 dal suo battaglione di contraerea, in cui era stato arruolato forzatamente insieme a tutti i suoi compagni di scuola, e quando sopravvive miracolosamente a un'esplosione che lacera invece il suo compagno e amico Gerhard Schopper. Fu così che l'ateo Moltmann diventò un *Gottsucher* e si mise alla ricerca di Dio. La sua domanda e la sua ricerca fu però per lungo tempo una ricerca personale, inti-

[«]Quella domanda viene di regola da un estremo turbamento della propria vita. E' innegabile nella sua verità, quando proviene dalle vittime della violenza e da chi sta loro vicino. Se questa domanda in nesso con Auschwitz viene però posta da cristiani, o da teologi e teologhe cristiani, sta nell'immediato pericolo di diventare insincera. Perché la verità è che i delitti e le azioni che li precedettero furono in generale perpetrati, o tollerati, o rimossi da appartenenti alla Chiesa. La primissima e vera domanda deve perciò suonare: come e perché cristiani e cristiane del nostro paese, perché le Chiese hanno permesso tutto questo?» (*Ibid.*, pag. 14, trad. propria). Nel contesto italiano si è invece occupata del rapporto tra etica filosofica e tradizione ebraica rispetto al dramma di Auschwitz Silvia Benso in Id., *Pensare dopo Auschwitz. Eitca filosofica e teodicea ebraica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992.

²⁹ *Deutsche Christen* era il nome del movimento evangelico più in linea con la politica nazista di emarginazione degli ebrei.

ma, che solo dopo molti anni trovò la forza di diventare riflessione pubblica.

Allo stesso modo, la domanda su dove fosse Dio ad Auschwitz tacque a lungo, prima di essere posta per la prima volta da Elie Wiesel nel suo diario *La notte*, pubblicato in Francia nel 1958. Anche per lui la domanda trova voce solo dopo molti anni di silenzio da quelli della sua prigionia ad Auschwitz, e molti altri ancora ne passano prima che Richard Lowell Rubenstein, rabbino americano, ponga la stessa domanda alla teologia ebraica nel suo libro del 1966 *After Auschwitz. Radical Theology and modern Judaism.* È però quella la miccia che fa esplodere la discussione in ambito ebraico.

Rubenstein si oppone, infatti, alla tradizionale teologia ebraica secondo la quale ogni male che Dio infligge al suo popolo è conseguenza dei suoi sbagli e dei suoi peccati e arriva ad affermare che dopo Auschwitz Dio non è più pensabile come "Signore della storia" senza incorrere nella giustificazione dell'Olocausto e senza essere costretti a pensare l'elezione di Israele come una maledizione. Egli scrive che «è meglio vivere in un cosmo senza senso e senza finalità, piuttosto che credere in un Dio che assegna il suo popolo ad Auschwitz», ³⁰ e si riallaccia così alla teologia protestante che in quegli anni alimentava la corrente a sostegno della "morte di Dio". Alla sua tesi si oppone con forza Emil Fackenheim, con il libro del 1970 *God's Presence in History*, ³¹ nel quale difende la fedeltà all'ebraismo che la stessa Auschwitz impone agli ebrei: se essi abbandonassero il proprio Dio farebbero riportare *post mortem* a Hitler quella vittoria sul proprio popolo che non è riuscito a riportare da vivo.

Moltmann, nel saggio del 1997, si pone in dialogo con queste voci ebraiche, prima lasciandole parlare attraverso la sua interpretazione del loro messaggio, poi mettendole a confronto con le voci dei cristiani, che con queste domande si sono confrontati solo più re-

³⁰ Citato da Moltmann in Jürgen Moltmann, *Die Grübe - wo war Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*, in Id., *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1997, pag. 159 [trad.it. cit., pag.150].

³¹ Emil Fackenheim, *La presenza di Dio nella storia. Saggio di teologia ebraica*, trad. it. a cura di Fausto Savoldi, Queriniana, Brescia 1977.

centemente. Una risposta ebraica che può mediare tra le due tradizioni è quella di Eliezer Berkovits, che inquadra Auschwitz nella storia di passione di Israele, e che spiega la possibilità del male tramite l'autolimitazione di Dio, necessaria a "lasciar essere" gli uomini nella loro libertà. Moltmann obietta che quest'interpretazione può forse andar bene per i colpevoli, non però per le vittime.

Elie Wiesel, infatti, vittima superstite, testimone diretto di quella sofferenza, racconta quando si rese conto che Dio era ad Auschwitz. Fu quando si rese conto che Dio lì vi moriva, durante l'impiccagione di un bambino:

Dov'è il buon Dio, dov'è? – domandò qualcuno dietro di me.

A un cenno del capo del campo le tre seggiole vennero tolte. Silenzio assoluto. All'orizzonte il sole tramontava. I due adulti non vivevano più. Ma la terza corda non era immobile: anche se lievemente il bambino viveva ancora...

Più di una mezz'ora restò così, a lottare fra la vita e la morte, agonizzando sotto i nostri occhi. Era ancora vivo quando gli passai davanti. La lingua era ancora rossa, gli occhi non ancora spenti.

Dietro di me udii il solito uomo domandare:

Dov'è dunque Dio?

E io sentivo in me una voce che gli rispondeva:

Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca...

Quella sera la zuppa aveva un sapore di cadavere.³²

La vittima è per Wiesel Dio stesso, che muore nel bambino innocente dagli occhi tristi. «Mai dimenticherò quegli istanti che hanno assassinato il mio Dio e la mia anima. Mai dimenticherò le fiamme che hanno divorato per sempre la mia fede», scrive ancora Wiesel.³³

Moltmann però non si arrende, e sottolinea come Wiesel stesso dia spazio in altri scritti a una diversa idea di Dio, di origine cabalistica e rabbinica, quella della $sh^ek\hat{\imath}nah$, secondo cui Dio abita in mezzo al suo popolo e condivide con lui la sua sofferenza, diventando compagno di viaggio, ma anche di dolore.

³³ *Ibid.*, pag. 39.

³² Elie Wiesel, *La notte*, La Giuntina, Firenze 1980, pag. 66.

La voce interiore che Wiesel ode rimane ambigua, poiché se Dio è appeso alla forca, ciò da un lato significa che quel bambino non è solo nella sua sofferenza, ma dall'altro questo evento spezza ogni fede ingenua in Dio, ed anzi, ci chiede di portare un doppio peso, oltre alle nostre sofferenze umane ci chiede di farci carico anche del patire di Dio. E se l'idea di un Dio che accompagna nella sofferenza può andar bene per le vittime, è inaccettabile per i carnefici.

Moltmann infatti, dopo aver ripercorso anche le critiche cristiane al Dio onnipotente in cui credeva Hitler, pone alla teologia cristiana, non solo tedesca, un'altra domanda all'ombra di Auschwitz, quella sulla responsabilità dei carnefici, che nella Genesi viene posta da Dio al primo assassino della storia: «Caino, dov'è tuo fratello Abele?». È di nuovo una domanda diretta, una domanda del "dove", che interroga sulla responsabilità in relazione a un altro, in relazione a un fratello. Ed è anche una domanda sulla giustificazione degli assassini, dei malfattori e di chi è costretto a vivere nella loro ombra. Possono venire giustificati? È possibile una riconciliazione per gli assassini e per i loro discendenti? Si può ancora sperare nel futuro, dopo Auschwitz, e convertirsi alla vita?

Se è vero che al cospetto degli assassinati non può esserci alcuna "teodicea cristiana" che giustifichi quanto accaduto, Moltmann ricorda che non si può cancellare il passato se non al prezzo di distruggere se stessi, e che la domanda su Dio va posta proprio ad Auschwitz perché proprio lì non ci si può permettere di dimenticare Dio. Per questo non si può «rispondere all'interrogativo: "Dov'era Dio quel 23 agosto del 1941?"», quando novanta bambini vennero fucilati intorno a una fossa in modo che vi cadessero direttamente dentro. «E, tuttavia, non rispondervi non vorrebbe dire abbandonare all'oblio quei bambini uccisi?».34

Se non si dimenticano i bambini uccisi non si devono dimenticare neanche i loro carnefici, che possono riconciliarsi con il proprio pas-

³⁴ In Jürgen Moltmann, Die Grübe - wo war Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz, in Id., Op. cit., pag. 166 [trad. it. cit., pag. 177]. La tragedia cui Motlmann fa riferimento in questo saggio è narrata nel film Die Grübe di Karl Fruchtmann, che racconta i fatti del giorno 23 agosto 1941.

sato solo espiandolo. Moltmann rievoca l'antico rituale di penitenza, articolato in *confessio oris*, la confessione verbale, *attritio cordis*, il pentimento del cuore, e *satisfactio operum*, la riparazione mediante opere buone, e lo ripropone al popolo tedesco e agli esseri umani come primo passo per tramutare l'espiazione in conversione. Ma infine, nonostante tutto, rimane un segno su chi si è macchiato della colpa, segno che è di avvertimento (in quanto garantisce la memoria del passato) e di protezione al tempo stesso (in quanto richiede che l'assassino non venga ucciso): è il segno di Caino. «Il Signore impose a Caino un segno, perché non lo colpisse chiunque l'aveva incontrato» (*Gen* 4,9 – 13,15).

Questo segno distingue le vittime dai carnefici, distinzione che Moltmann tiene ferma nel saggio del 1998, *Gesù in Auschwitz*, in cui compare la storia citata in apertura, incentrata sulla questione cristologica. Mantenendo lo stile narrativo, dopo aver nuovamente citato le fiamme di Auschwitz che uccisero il Dio e l'anima di Elie Wiesel, vi affianca, mantenendo le debite differenze, la propria esperienza di dolore.

Non mi paragonerò ad Elie Wiesel, raccontando che l'idealismo ateo della mia giovinezza crollò in quella notte dell'ultima settimana del luglio 1943 e che io per la prima volta nella mia vita gridai a Dio, quando la RAF nell'"operazione Gomorra" distrusse Amburgo, la mia città natale, ed in quella notte 40.000 persone, principalmente donne e bambini, bruciarono nelle fiamme. Io ero nel centro città e l'amico vicino a me fu lacerato da una bomba, che inspiegabilmente mi risparmiò. Come un "sopravvissuto di Gomorra" diventai teologo ed abbandonai il sogno della matematica e delle scienze naturali. 35

E a chi, come Ignaz Maybaum, fa di Auschwitz il simbolo di tutte le vittime della "civilizzazione cristiana" e della croce il simbolo di questa civilizzazione, risponde:

Egli ha ragione: quando la "civilizzazione cristiana" si presentò alla si-

³⁵ Jürgen Moltmann, *Jesus in Auschwitz* in Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz (hrsg.), *Op. cit.*, pag. 107.

gnoria del mondo lasciò dietro di sé una sanguinosa traccia apocalittica. Il suo simbolo non era però la croce romana di Gesù Cristo sul Golgota, ma la croce della vittoria dell'imperatore romano Costantino: *in hoc signo vinces*. Quest'ultima si trova sulle bandiere delle nazioni cristiane, sugli scudi dei crociati, [...] non è però quella del Dio sofferente. Io stesso non ho mai visto la morte della mia città natale Amburgo nel 1943 come "la mia Auschwitz". Questo mi sembrerebbe arrogante ed irrispettoso. Io sono scampato da "Gomorra".³⁶

Come teologo cristiano, Moltmann tiene fermo alla croce, anche nella sofferenza di Auschwitz, e riconosce Auschwitz in Dio, la morte di Cristo nelle morti degli ebrei, l'essere ripudiato e ucciso di Gesù dagli appartenenti alla "sua" stessa Chiesa in quello di tanti altri ebrei cristiani. Tiene fermo, però, anche alla resurrezione, a Dio in Auschwitz, a Dio nella sofferenza, e perciò afferma che il ritorno di Gesù da Auschwitz alla sua Chiesa possa avvenire solo insieme al suo popolo assassinato di Israele.

A questo punto Moltmann può riprendere quelle parole con cui conclude il capitolo centrale de *Il Dio Crocifisso*, parole di apertura e di speranza, ma anche di memoria del male che è stato: parole di salvezza. Dopo aver spiegato che la teologia trinitaria della croce è panenteistica, perché comprende il negativo in Dio e Dio nel negativo, egli nel 1972 scrive:

Bisogna ricordarsi dei martiri, per non diventare astratti. Per loro e per le mute vittime vale, in senso realmente figurato, che Dio stesso pendeva dalla forca, come Elie Wiesel ebbe a dire. Si prenda questo seriamente, e si dovrà allora dire che, come la croce di Cristo, così anche Auschwitz è in Dio stesso, assunto infatti nel dolore del Padre, nella consegna del Figlio e nella forza dello Spirito. Ciò non significa in nessun caso una giustificazione di Auschwitz né di simili orrendi luoghi, perché la croce è certo l'inizio della storia trinitaria di Dio. Soltanto però con la resurrezione dei morti, degli assassinati e dei gassati, soltanto con la cura dei disperati e dei martoriati in vita, soltanto con la distruzione di ogni dominio e violenza, soltanto con l'annientamento della morte, il Figlio consegnerà il Regno al Padre, come

³⁶ *Ibid.*, pag. 108.

dice Paolo in 1 Cor 15. Allora Dio trasformerà il suo dolore in gioia eterna. È in questi termini che si annunciano il compimento della storia trinitaria di Dio e la fine della storia del mondo, il superamento della sofferenza e l'adempimento della storia di speranza dell'umanità. Dio in Auschwitz e Auschwitz nel Dio Crocifisso – questo è il fondamento per una speranza reale, che abbraccia e che supera il mondo, e per un amore che è più forte della morte e che può tener fermo il mortuum (DC 266-267; trad. propria).

Trent'anni dopo, Moltmann conviene con coloro che hanno definito Il Dio crocifisso una teologia cristiana «dopo Auschwitz». Precisa però anche che quel che possiamo dire di Dio «dopo Auschwitz» dipende da ciò che possiamo dire di Dio dopo la crocifissione di Cristo.³⁷ Ciò significa considerare Auschwitz come una delle forme di sofferenza umana più gravi e più drammatiche inflitte dall'uomo sull'uomo, ma senza isolarla dagli altri contesti di dolore e oppressione, bensì comprendendola come evento interno alla storia di Dio stesso per ricondurre il cristianesimo al proprio cuore: la croce di Cristo, nel suo duplice significato di solidarietà con le vittime e di riconciliazione con i colpevoli. Cristo assume su di sé la passione e l'umiliazione della croce per diventare fratello degli umiliati e degli oppressi, per essere loro accanto con la sua «presenza avvolgente», ma anche per concedere ai colpevoli la possibilità di una riconciliazione, attraverso l'espiazione che consiste nell'imparare a guardarsi con gli occhi delle vittime, a confrontarsi con loro davanti a Dio.

«Solo il Dio sofferente può aiutare», scriveva Bonhoeffer nella sua cella a Tegel, e con grande forza d'animo andava incontro al suo futuro.³⁸ Più fragilmente, Paul Celan tenta, dopo Auschwitz, di ritessere in poesia la lingua dei colpevoli, debolmente persuaso di dare tenue e tenbrosa voce al silenzio dei vinti, e quando non si erge ad accusare il Dio onnipotente, colpevole del dolore umano, riesce a invocare l'avvento di un modesto messia, umano e balbuziente.

³⁷ Cfr. Elisabeth Moltmann-Wendel, Jürgen Moltmann, *op. cit.* [trad. it. cit., pag. 62].

³⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Chr. Kaiser Verlag, München 1977² (1970) [Resistenza e Resa. Lettere e scritti dal carcere, ed.it. a cura di Alberto Gallas, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996² (1988), pag. 440].

Käme,
käme ein Mensch,
käme ein Mensch zur Welt, heute, mit
dem Lichtbart der
Patriarchen: er dürfte,
Spräch er von dieser
Zeit, er
Dürfte
Nur lalllen und lallen,
Immer-, immerzuzu.

Venisse,
venisse un uomo,
venisse al mondo un uomo, oggi,
con la barba di luce che fu
dei patriarchi: potrebbe,
se parlasse di questo
tempo, solamente
bal- balbettare
conti-, continuamente, mente.³⁹

Proprio ad Auschwitz si erge il grido d'invocazione a Dio, con la forza della speranza o con quella della disperazione. Seguire l'interrogazione teologica di Jürgen Moltmann sul significato di quel grido per la storia di Dio stesso, storia di amore per l'uomo e per il mondo, vuol dire aprire un varco alla speranza nel mezzo della disperazione. Di una luce non diversa si alimentano poesia e filosofia.

4. Sh^ekînah e Trinità: il mutamento in Dio

Cosa significa, dunque, che la croce è «l'inizio della storia trinitaria di Dio»? Cosa significa che Dio è in Auschwitz e Auschwitz è nel Dio crocifisso?⁴⁰ Affermare che la sofferenza è in Dio vuol dire che Dio soffre? Ma allora perché non ci risparmia dalla nostra e dalla sua sofferenza, Lui che potrebbe? Davvero "potrebbe"?

Se prendiamo sul serio l'istanza di Moltmann e quella di Horkheimer, secondo la quale non si può rinunciare a parlare di Dio (per Moltmann), di verità e di totalmente Altro (per Horkheimer), proprio là dove s'incontrano la morte, l'ingiustizia e la violenza più insensata, dobbiamo allora, dopo aver incontrato il silenzio della morte ad

³⁹ Paul Celan, *Tübingen, Jänner / Tübingen, gennaio* in Id., *Poesie*, a cura di Giuseppe Bevilacqua, Mondadori, Milano 1998, pp. 380-381.

⁴⁰ E non, più simmetricamente, come viene tradotto da Dino Pezzetta: «Dio in Auschwitz ed Auschwitz in Dio». Cfr. *DC* 267 con it. 326.

Auschwitz, continuare a porci domande sul senso del nostro passato e sullo scopo del nostro futuro.

Moltmann ha continuato ad approfondire, nei suoi *Contributi di teologia sistematica*, i problemi che già aveva affrontato nella sua trilogia escatologica, pur modificando il proprio approccio, a partire dal 1980 con *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio.* La propria teologia sistematica è ora da lui concepita come parte dell'intero, contributo parziale alla teologia nel suo insieme, mentre nei testi della trilogia aveva inteso esplorare la disciplina in un suo punto focale. ⁴¹ Nell'ampia gamma di temi affrontati nei cinque corposi testi dei *Contributi*⁴², i luoghi teologici in cui sofferenza e mutamento in Dio assumono la rilevanza più pregnante per il mondo sono la trattazione della dottrina rabbinica e cabalistica della *shekînah* e quella cristiana della *Trinità*, da Moltmann stesso più volte affiancate in quanto dottrine dell'autolimitazione di Dio e della tensione presente in Dio stesso. ⁴³

⁴¹ In *Il mio itinerario teologico* (*SDT*, pagg. 221-240, it. pagg. 251-274) l'autore distingue un suo terzo modo di intendere la teologia, come "teologia in movimento, dialogo e conflitto". Esso trova espressione non tanto in una precisa serie di opere, ma, fedele alla sua essenza, attraversa la produzione moltmanniana, caricandosi di significato soprattutto nei saggi e nelle opere in cui l'autore si occupa di teologia politica. I dialoghi che lo stimolano sono però diversi: quello cristiano-marxista, quello ecumenico e quello cristiano-ebraico, mentre i conflitti che attraversano la teologia vengono approfonditi soprattutto nei colloqui con i teologi di quelli che fino all'epoca della caduta del muro di Berlino e dei regimi comunisti si chiamavano Secondo e Terzo Mondo.

⁴² Li ricordiamo qui in successione cronologica: *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Chr. Kaiser Verlag, München 1980 [*Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1983]; *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfunglehre*, Chr. Kaiser Verlag, München 1985 [*Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, trad. it a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1986]; *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimenisionen*, Chr. Kaiser Verlag, München 1989 [*La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1991]; *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Chr. Kaiser Verlag, München 1991 [*Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1994]; *Das Kommen Gottes. Christliche eschatologie*, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1995 [*L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1998].

⁴³ Cfr. Jürgen Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, ed. cit., pag.

Lo sviluppo dell'indagine moltmanniana in direzione trinitaria, illustrato chiaramente da Richard Bauckham⁴⁴, mantiene la struttura della sua prima teologia: *centro cristologico* è la storia di Gesù e *orizzonte escatologico* universale la venuta del Regno di Dio. Questa struttura, interpretata trinitariamente nei *Contributi*, assume però la forma di una storia, quella del coinvolgimento di Dio nel mondo attraverso la vita di Gesù e dello Spirito, per portare la creazione al suo compimento escatologico.

Il punto di svolta e di passaggio a quest'interpretazione trinitaria è individuato giustamente da Bauckham nella teologia della croce elaborata ne *Il Dio Crocifisso*. Qui l'evento della divina sofferenza permette a Dio di superare la contraddizione tra se stesso ed il mondo abbandonato e senza Dio; infatti, attraverso il Figlio, Dio dona se stesso al mondo, ma poiché Dio è amore, il dono di sé avviene attraverso l'identificazione con l'abbandonato da parte del Padre e la sofferenza per l'abbandono da parte del Figlio. Questo stesso amore permette a Padre e Figlio di essere uniti nel loro amore l'uno per l'altro e nell'amore per il mondo anche nel momento della separazione estrema, quindi di superare la contraddizione nell'evento di resurrezione. Così Bauckham può scrivere: «sulla croce la relazione tra il Padre e il Figlio apre a includere l'intero mondo in essa».

Eppure se ci fermassimo qui il processo non sarebbe ancora trinitario: è lo Spirito a dare all'evento della croce la sua apertura e la sua direzione escatologica, a mediare tra centro e orizzonte, dando al primo la spinta verso il secondo. L'azione dello Spirito consiste quindi nel muovere la storia verso la sua trasformazione escatologica e nel riconciliare tutte le cose con Dio. In questo modo la Trinità assume una struttura dialettica hegeliana, come evidenzia Bauckham e come ammette lo stesso Moltmann, citando la celebre frase di Hegel sulla peculiare attività dello Spirito:

^{29,} pag. 161 [Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione, ed.cit., pag. 28, pagg. 180-181].

⁴⁴ Cfr. Richard Bauckham, *The theology of Jürgen Moltmann*, ed. cit., pagg. 151-157.

⁴⁵ Cfr. *supra*, pagg. 31-32.

⁴⁶ Cfr. Richard Bauckham, *Op. cit.*, pag. 154, trad. nostra.

non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello Spirito. Esso guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta devastazione. Esso è questa potenza, ma non alla maniera stessa del positivo, che non si dà cura del negativo: come quando di alcunché noi diciamo che non è niente o che è falso, per passare molto sbrigativamente a qualcos'altro; anzi lo Spirito è questa forza solo perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere (*DC* 240-241; it. 296-297).⁴⁷

Se Moltmann stesso riconosce quest'eredità, la storia della Trinità non procede però hegelianamente, come sottolinea lo stesso Bauckham, che precisa: «la croce è un evento dialettico in cui Dio si identifica con ciò che lo contraddice per superare la contraddizione attraverso la sofferenza nell'amore». Il superamento della contraddizione non avviene tramite una *logica* negazione di negazione, ma tramite la forza creatrice dell'amore, grazie alla quale l'identificazione con la negazione di sé che comporta sofferenza può essere superata. Inoltre lo Spirito, che di quell'amore creatore è fonte, nel suo essere persona divina a sua volta, trascende i caratteri di comprensibilità razionale dello spirito hegeliano e non si riduce mai a una forza in potere del soggetto: è qui che si riscontra, in realtà, la maggiore distanza da Hegel.

La Trinità è quindi un processo dialettico che ci descrive la tensione interna a Dio stesso attraverso la quale il mondo entra nella sua storia e lo apre al futuro escatologico di redenzione: in questo modo lo scambio dialettico tra Dio e mondo, che si influenzano reciprocamente, non toglie la distinzione tra i due termini, i quali sono in relazione l'uno con l'altro nel costituirsi della loro reciproca identità. «Ciò che realmente accade sulla croce, secondo Moltmann, è che le relazioni tra le persone della Trinità sono aperte a includere il mondo

⁴⁷ Tratto da Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenologie des Geistes*, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinahrd Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980, vol. 9, pag. 30 [*Fenomenologia dello Spirito*, a cura di Enrico De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960, pag. 19].

⁴⁸ Cfr. Richard Bauckham, *Op. cit.*, pag. 155, trad. nostra.

entro di loro, in modo tale che queste relazioni cambino e attraverso ciò cambino il mondo. È come Trinità che Dio non solo influenza, ma viene anche influenzato dal mondo».⁴⁹

Tutti i rapporti, che nel mondo hanno un'analogia con quelli che avvengono in Dio, rispecchiano l'*inabitazione* originaria e la reciproca compenetrazione tra le persone divine definita da Moltmann col tradizionale termine *pericoresi*, a indicare l'unificazione della Trinità attraverso la comunione delle tre persone, distinte ma in comunicazione tra loro.

La relazione che Dio ha con se stesso include la relazione col mondo, perché la croce è un evento di sofferenza in cui Dio fa diversa esperienza di sé nell'atto di sperimentare il mondo. Grazie a questo evento Dio può essere per il mondo quel che è per se stesso, cioè amore trasformante e creatore, che mira ad abitare dentro al mondo (*inabitazione*) così come avviene nella storia di Dio, ch'è sempre storia di Dio nel mondo e del mondo in Dio. Come sottolinea Richard Bauckham, ciò che Dio è per noi egli è per se stesso, nella sua autorelazione trinitaria. Per Moltmann, è questo il significato dell'affermazione secondo la quale Dio è amore. ⁵⁰

Parlare di Dio come amore significa poter comprendere il dolore che assume su di sé, nella propria divinità, per amore del mondo, per poterlo creare e potervisi donare, fino a ricrearlo, quando "Dio sarà tutto in tutti" (1 *Cor* 15,28). Parlare di Dio come amore significa anche attingere dalla nostra esperienza dell'amore per potervi attingere Dio, per coglierne la presenza e la trascendenza nel mondo. Parlare di Dio come amore significa, infine, soffermare la propria attenzione sulla terza persona della Trinità, lo Spirito, che più è vicina alla dottrina cabalistica della *shekînah*. Ecco come questi elementi si fondo-

⁴⁹ Ibid., pag. 155, trad. nostra («What really happens on the cross, according to Moltmann, is that the relationship between the Persons of the Trinity are opened to include the world within them, in such a way that those relationships change and thereby change the world. It is as Trinity that God not only affects but is affected by the world»).

⁵⁰ «What God is for us he is for himself, in his trinitarian self relation. For Moltmann, this is what it means to say that God is love» (Ciò che Dio è per noi egli è per se stesso, nella sua relazione trinitaria. Per Moltmann, questo è quel che vuol dire che Dio è amore). *Ibid.*, pag. 156.

no nella ricerca moltmanniana, in un passo in cui fede, filosofia e vita vissuta si intrecciano:

L'amante comunica se stesso. Egli è il comunicante e il comunicato. È al tempo stesso l'uno e l'altro nell'amore. L'amore è la forza dell'autodistinzione e dell'autoidentificazione, e scaturisce da tale processo. Quanto più ampia è l'autodistinzione dell'amante, tanto più disinteressata diventa l'autocomunicazione. Dicendo "Dio ama il mondo" (Gv 3,16), intendiamo affermare l'autocomunicazione di Dio al mondo in forza della sua autodistinzione e autoidentificazione. Se diciamo "Dio è amore" intendiamo dire che nell'eternità Lui è questo processo di autodifferenziazione e autoidentificazione, un processo che racchiude in sé tutto il dolore del negativo. Dio ama il mondo con lo stesso amore che Lui stesso è nell'eternità. Dio afferma il mondo con la forza della propria autoaffermazione. Dio non ama soltanto, ma Lui stesso è amore e quindi dev'essere compreso come Dio Uno e Trino. L'amore non può essere attuato in un soggetto solitario: un individuo non può comunicarsi, "Individuum est ineffabile". Se Dio è amore, al tempo stesso è pure l'Amante, l'Amato e l'Amore. L'amore è la bontà che si comunica fin dall'eternità. La teologia dell'amore è una teologia della $sh^e k\hat{i}$ nah, una teologia dello Spirito Santo, una teologia che potremmo qualificare, più che patriarcalista, femminista, poiché la sh^ekînah e lo Spirito Santo sono "il principio femminile della divinità" (TR 73; it. 68).

Il nesso tra la dottrina ebraica della *sh^ekînah* e la dottrina cristiana della *Trinità* si trova quindi nell'amore che abbraccia la sofferenza: la dottrina dell'*inabitazione* del Dio di Israele in mezzo al suo popolo anche nell'esilio, elaborata al tempo della cattività babilonese, assume una nuova, doppia, sfaccettatura nel confronto con lo Spirito Santo.

Se, infatti, «la figura della *shekînah* comprende questi tre punti di vista: l'*inabitazione* (*Einwohnung*) attuale del Signore in Israele, la figura dell'*abbassamento* (*Herablassung*) dell'Eterno e l'*anticipazione* (*Vorwegnahme*) della gloria di Colui che viene» (*TR* 43; it. 37), come Moltmann scrive, ciò significa che essa è affine sia alla figura della Trinità, sia alla persona dello Spirito. È affine alla Trinità, interpretando il Padre come colui che si *abbassa* incarnandosi nel Figlio e costituendosi così come padre, il Figlio come colui che *anticipa* la gloria del Padre costituendosi così come figlio, lo Spirito come colui che *inabita* la creazione aprendola al suo futuro escatologico e

costituendosi così come spirito. È affine però anche allo Spirito nella peculiarità della sua persona, che *inabita* la creazione, che si *abbassa* incarnandosi e immedesimandosi nel mondo che inabita, e che *anticipa* il Regno di Dio che viene con il suo amore trasformante qui ed ora.

Se l'affinità tra *sh^ekînah* e Trinità emerge soprattutto in *Trinità e Regno di Dio*, primo volume dei *Contributi* dedicato alla dottrina sociale della Trinità, quella tra *sh^ekînah* e Spirito viene approfondita in *Lo Spirito della vita*, quarto volume dedicato alla pneumatologia cristologica. Qui la dottrina della *sh^ekînah* viene ripresentata nel suo doppio lato: quello immanente, in quanto significa presenza di Dio nella sofferenza del suo popolo, e quello trascendente, in quanto rimanda all'eternità di Dio che va distinta dalla sua presenza. Se lato trascendente e immanente convergeranno solo nella redenzione, quando la *sh^ekînah* diventerà tutt'uno con l'Eterno, significa che essa presuppone un'*autodistinzione in Dio* (termine hegeliano ripreso poi da Franz Rosenzweig), in forza della quale Dio può scendere in mezzo al suo popolo e identificarsi col suo destino.

L'apporto di questa dottrina a quella dello Spirito viene nuovamente ricondotta a tre punti: essa orienta verso il carattere personale dello Spirito come "empatia" di Dio (*inabitazione*), verso la "sensibilità" di Dio Spirito che aspira a unificarsi con Dio (*anticipazione*) e verso la *kénōsis* dello Spirito che si espone alla sofferenza (*abbassamento*).

Anche nel rapporto tra Figlio e Spirito di Dio emergono questi aspetti di comunanza tra le due dottrine, poiché nell'interpretazione di Moltmann del testo biblico lo Spirito *inabita* in Cristo e lo accompagna attraverso la sua passione. «Questa "discesa" dello Spirito su Gesù e il suo "riposare" su di lui indicano lo Spirito inteso come *shekînah* di Dio. Ciò che si vuole dire è l'*autolimitazione* (*Selbsteinschränkung*) e *autoumiliazione* (*Selbsterniedrigung*) dello Spirito eterno, il suo *immedesimarsi* (*Einfühlung*) nella persona di Gesù e nella sua storia di vita e di passione, proprio come, secondo la visione rabbinica, lo Spirito di Dio si è legato alla storia di vita e di passione del popolo di Israele» (*SV* 74; it. 78). Avviene qui ancora una volta quel processo di autodistinzione che permette l'immedesimazione e

l'identificazione con l'altro da sé, per giungere a una comunione vera e profonda nella reciproca differenza.

Altro da Dio è veramente Gesù che, oltre a essere Dio, rappresenta il nesso con l'immanenza, anzi è la stessa immanenza presente in Dio. Nel momento in cui l'immedesimazione dello Spirito nel Figlio ha luogo, «l'itinerario di passione del Figlio è al tempo stesso l'itinerario di passione dello Spirito, la cui forza si manifesta nella debolezza di Gesù. Lo Spirito è il lato trascendente di questo cammino immanente di passione di Gesù. Dall'accondiscendenza dello Spirito verso Gesù segue la progressiva kénōsis dello Spirito insieme a lui» (SV 75; it. 79). La sofferenza e la kénōsis sono quindi necessaria premessa e necessaria conseguenza dell'identificazione di Dio con la passione della creatura, sono il "prezzo" della sua immanenza. Ciò non significa che Dio non sia anche gioia infinita e promessa di gloria eterna, che egli può trasmettere a Gesù nella sua condizione di creatura, nella sua immanenza, senza per questo confondersi con esso. «Con la sua sh^ekînah lo Spirito si lega al destino di Gesù, senza per questo confondersi con lui» (SV 75; it. 80).

In queste analisi s'instaura, tra il destino di Cristo ed il suo rapporto con Dio, una similitudine sempre più stretta con quel che è il rapporto di Dio con il mondo: Cristo viene assunto infatti come tramite della riconciliazione con Dio del mondo, da Lui amato, a cui viene da Lui promessa quella redenzione e quella resurrezione a Gesù già donata.

Cristo, come persona divina, è *in* Dio così come lo è il mondo, che viene però assunto *in* Dio attraverso la croce e la sofferenza trinitaria di Dio. Infatti «se "Dio stesso era *in* Cristo", ⁵¹ allora, secondo il linguaggio paolino che con "Dio" si riferisce sempre al Padre di Gesù Cristo, il Padre è coinvolto *nella* sofferenza del Figlio, e lo è – come aggiungiamo noi chiosando – in forza della sua inabitazione nel Figlio mediante lo Spirito Santo. Se lo Spirito è l'empatia di Dio, allora anche il Dio eterno è massimamente coinvolto in questa passione. Ma è proprio questa com-passione sofferta insieme al Figlio

⁵¹ Cfr. 2 Cor 5,19.

fino alla morte di croce che rende intrinsecamente possibile la rinascita di Cristo dallo Spirito. Lo Spirito partecipa all'agonia del Figlio per infondergli la nuova "vita dai morti". Avendo accompagnato Cristo fino alla fine, ora potrà segnare anche il nuovo inizio» (SV 81; it. 85-86).

In queste parole emerge chiara la promessa di "nuovo inizio" per il mondo che viene dall'evento Cristo. Ed è proprio con questo parallelismo che Moltmann instaura tra Gesù ed il mondo che il messaggio cristiano della trascendenza nell'immanenza e dell'immanenza nella trascendenza riceve una nuova ricchezza: Gesù, Figlio di Dio che si incarna nel mondo per vivere, amare, patire e risorgere, viene al mondo a portare la "lieta novella" per mezzo della sua stessa esistenza, testimonianza dell'origine e del destino del mondo, da Dio creato per vivere, amare, patire e risorgere.

5. Amore e morte

Abbiamo voluto capire il male. Abbiamo cercato il dolore in Dio stesso. Con Moltmann abbiamo trovato Dio nella sofferenza e la sofferenza in Dio: la trascendenza (Dio) nell'immanenza (il mondo) e l'immanenza (il mondo) nella trascendenza (Dio). Ci è sembrato così di toccare la ricchezza dell'amore, e di farla risalire all'esperienza e alla storia di Dio stesso. Dio è amore (1 *Gv* 4,16).

Si aprono a questo punto altre domande: vuole forse Moltmann affermare che l'amore sia un'esperienza trascendente? Soltanto trascendente? Deve la trascendenza privarci, ancora una volta, della nostra quotidiana esperienza immanente? Sarebbe l'amore tale solo nella sua dimensione divina, mentre quella umana, esposta al tradimento e alla morte, non sarebbe vera esperienza d'amore?

Non è questa la posizione del nostro autore, il quale, anzi, ne *Lo Spirito della vita*, supera la distinzione tra *philía* ed *agápe* proposta in *Teologia della speranza* (la quale peraltro già non era riconducibile *tout court* all'alternativa tra amore umano e amore divino), sce-

gliendo il termine *éros* per definire l'amore unificante e creatore, sia esso umano o divino.⁵² Moltmann parte ancora una volta dall'idea di una trascendenza immanente in tutti gli eventi, che permetta di comprenderli nella loro profondità, e si propone di scoprire «l'amore di Dio *nell*'amore tra gli uomini e *nell*'amore di Dio l'amore tra gli uomini» (SV 260; it. 282).

Se si prende sul serio la trascendenza di Dio rispetto al mondo, nel quale però Egli al tempo stesso dimora, non è consentita una stretta equazione fra i termini Dio – amore – vita, e mondo – sofferenza – morte, in modo da assimilare semplicisticamente ogni positività a Dio e da attribuire ogni negatività al mondo, e neppure si può affermare che ogni positività del mondo provenga da Dio. Piuttosto, tutto proviene da Dio, positività e negatività del mondo, le quali mai si identificano né si confondono con Lui, ma che si fanno portatrici, tramite la Sua *inabitazione*, di quell'orizzonte di speranza per il futuro che Dio ci apre.

«Trovare le esperienze di Dio *nelle* esperienze d'amore non significa divinizzare le esperienze d'amore che noi facciamo, quasi ad elevare l'amore al rango di culto. Sarebbe pretendere troppo da coloro che amano. E avrebbe, del resto, anche delle disillusioni distruttive. Cogliere l'uno *nell'*altro significa collegare e differenziare» (*SV* 273; it. 295-296).

Collegare: dunque, *éros*. «Come i Padri greci noi ci serviamo dell'unico termine – *éros* – per esprimere l'unico amore, e non facciamo nostre le espressioni che indicano un amore superiore, distinto, da qualificare come *agápe* e *caritas* [...]. Si tratta di *un unico* amore, dove le differenze vengono dalla diversità dei soggetti e dalle loro relazioni. Comunione d'amore è *comunione erotica*: la comunione d'amore che Dio stabilisce con la sua creazione amata è erotica; la forza che distingue ed unifica tutte le sue creature è erotica. Ed è erotico anche il rapimento che gli amanti provano l'uno per l'altro» (*SV* 273; it. 296). L'*éros* è quindi forza unificante e creatrice, è fonte di unione e di vita, è la forza dello Spirito.

 $^{^{52}}$ Cfr. cap. IX, par. 3, Theologie der sozialen Gotteserfahrung in SV 260-280; it. 282-303.

Lo stesso Spirito creatore di Dio è *éros*, poiché dalle sue creazioni e nelle sue creature rifulge la sua bellezza, che a sua volta risveglia l'*éros*. Si ama sempre ciò che è bello e attrae, non il bene in se stesso, ma il bene che si presenta come bello e il bello come buono, come già Platone ben conosceva [...]. Le irradiazioni dello Spirito divino dalle creature risvegliano l'*éros* che a sua volta santifica la vita creata, in quanto l'ama e l'afferma. Morale ed estetica vengono a coincidere. È quello che poi le persone sperimentano nei loro rapporti: l'amore è vita vitalizzante. *Vita vivificans* è un antico appellativo riservato allo Spirito di Dio, che porta a fioritura e rende fecondi (*SV* 273- 274; it. 296-297).

Collegare, dunque *èros*, e differenziare: dunque, la morte? Così potrebbe sembrare. Di fatto è la morte a distinguerci assolutamente e senza appello dalla divinità. Eppure non è soltanto o innanzitutto lei a distinguere l'amore umano da quello divino. Anch'essa piuttosto li accomuna: *éros* è allo stesso tempo forza di distinzione, ⁵³ in quanto forza creatrice capace di assumersi la sofferenza della morte, di ricordare e salvare il passato nel suo significato pur frammentario senza fermarsi ad esso, infondendogli senso attraverso la propria ricerca anche disperata di unità. *Éros* è contrapposto alla morte, nel pensiero di Moltmann, perché è il solo a comprenderne la profonda negatività, ed è dunque il solo a combatterla, salvando però nella sua integrità e debolezza quella vita, oggetto del suo amore e della sua creazione, che è anche, nella sua finitezza, portatrice di morte.

Una contrapposizione, questa, che può essere vissuta in senso profondamente umano: «ogni vita umana s'oppone alla propria morte» (AD 70; it. 66). Moltmann parte dal presupposto che «vita e morte non siano soltanto dati biologici, ma esperienze fondamentali tra loro profondamente collegate. Si tratta di esperienze che noi facciamo in base a quell'interesse per la vita che chiamiamo "amore", quell'accettazione del vivere che riceviamo e che siamo in grado di ridare. Una vita confermata, amata ed accolta è una vita felice. Una vita che conferma, che ama e che accoglie è una vita veramente umana. Proprio in forza di questo amore noi diventiamo vitali, in forza

⁵³ Cfr. *supra*, pag. 48, in cui è citato Moltmann quando scrive: «L'amore è la forza dell'autodistinzione e dell'autoidentificazione».

di questo amore ci affidiamo alla vita, in forza dello stesso amore diamo la vita anche ad altri. Ma proprio in quel che noi amiamo ci rendiamo pure vulnerabili, perché affermando la vita ci disponiamo ad accettare anche le sue felicità e pene, vita e morte. L'essere umano patisce e fa esperienza della letalità della morte appunto perché ama la vita: la propria e quella della persona amata [...]. Il che significa che l'amore rende la nostra vita vitale e al tempo stesso consapevole della sua mortalità» (AD 71; it. 67-68).

È questa consapevolezza ad immetterci nella dialettica di autodistinzione ed autocomunicazione propria dell'amore: più profonda è l'autodistinzione (che profonda può essere a partire dalla solitudine esperita nel proprio dolore e nella morte di chi si ama) più profonda è l'autocomunicazione di sé. Il rifiuto del dolore causato dall'esperienza d'amore, invece, porta a grandi impedimenti nel percepire la propra energia erotica e nel comunicarla agli altri. Specularmente, «l'incapacità di piangere diventa incapacità di amare» (AD 73; it. 70).

Questa contrapposizione di *éros* alla morte in forma di veemente protesta ha un significato per Dio stesso, per la sua storia e per il suo amore, che permette di arricchire e approfondire il senso dell'amore umano. «L'*amore creatore* di Dio non si rivolge a chi gli è uguale, bensì agli altri, ai tormentati e oppressi, agli umiliati e offesi, ai morenti e sofferenti in lutto [...]. Il suo *locus theologicus* è la miseria della disperazione e l'ingiustizia evidente, che ci portano a disperare; perché dove altrimenti dovrebbe mostrare la sua potenza creatrice, rinfrancante e restauratrice, se non presso il negativo? Il suo *Sitz im Leben* (contesto, luogo vitale) è la morte».⁵⁴

Dove allora troviamo l'amore di Dio? Ancora una volta, nella sofferenza e nella mortalità del mondo, che pur sempre in Lui rinasce. Lo troviamo quindi anche nella bellezza della fecondità del mondo,

⁵⁴ «Die schöpferische Liebe Gottes richtet sich nicht auf die ihm Gleichen, sondern auf die Anderen, die Mühseligen und Beladenen, die Erniedrigten und Beleidigten, die Sterbenden und Trauernden [...]. Ihr locus theologicus ist das Elend der Verzweiflung und das offenkundige Unrecht, das uns verzweifeln läßt, denn wo sonst sollte sie ihre schöpferische, aufrichtende und zurechtbringende Macht zeigen, als am Negativen? Ihr "Sitz im Leben" ist der Tod» in ETD 64; trad. propria.

che abbraccia l'esistente, il finito, lo vivifica e non lo dimentica. Gli dà speranza per il futuro senza togliergli memoria di sé. 55

Dove si colloca, allora, la differenza fra amore divino ed amore umano, se si tratta in entrambi i casi di éros, se in entrambi i casi si scontrano forze opposte di autodistinzione ed autocomunicazione, di separazione ed unione, di vita e di morte, essendo la croce in Dio stesso? La differenza è nel futuro, categoria della trascendenza di Dio, il quale promette di donare, nel giorno della sua venuta, redenzione e ricreazione a tutte le cose. Questa promessa e questa ricreazione sono solo in mano a Dio.

Se l'amore dell'uomo può sconfiggere la morte nel coraggio dell'affrontarla, del combatterla e del ricordarla, ma non può annientarla, Dio invece può trasformarla, e lo farà nel giorno del suo avvento, come ha promesso. «Secondo la speranza dei primi cristiani la morte verrà "trasformata", allo stesso modo in cui questa vita compromessa, mortale, sarà trasformata in vita eterna, immortale. La "risurrezione dei morti" è prospettata come una grande "metamorfosi" della vita: quel Dio che fa nuove tutte le cose trasformerà la figura umile, fragile e mortale in cui si esprime la vita, in una "figura" gloriosa, "trasfigurata", pienamente conforme al suo ideale (Fil 3,21). La negazione della vita e il negativo che con la morte entra nella vita vengono tramutati in positivo» (AD 103; it. 99). La trasformazione non è annientamento, dal quale potrebbe sorgere solo una vita eterna che non conosce la morte e che dimentica la vita vissuta nella mortalità. «Dalla trasformazione uscirà una vita eterna che porta le cicatrici della mortalità, poiché quella che viene tramutata in vita eterna è proprio questa vita fragile, compromessa e mortale. Tutto ciò che ha connotato questa vita rimarrà in eterno. Se così non fosse, nella vita eterna non ci riconosceremmo più, non giungeremmo a noi stessi» (AD 103; it. 99). La vita eterna, per essere davvero tale, non può tradirci, dev'essere pienezza e compimento di ciò che già adesso siamo.⁵⁶

⁵⁵ Ha parlato di memoria che si produce «là dove la vita raggiunge una pienezza» Ugo Perone, in Id., Modernità e memoria, SEI, Torino 1987, pag. 80.

⁵⁶ Un efficace compendio di cosa significhi per Moltmann "nuova creazione di tutte le cose" è da lui fornito nel capitolo di Scienza e sapienza dal titolo La creazione come sistema aperto

Ora possiamo fare quindi un piccolo passo oltre Moltmann, e riprendere la riflessione sul peculiare "tradimento" in cui l'amore umano, che come l'amore divino è eros, forza unificante più potente della morte, rischia d'incorrere. Alla luce della sua ricerca, si può meglio comprendere l'origine di quel rischio. Se l'amore ha il suo *Sitz im Leben* nella morte, la sfida cui eros è continuamente sottoposto è la resistenza al potere della morte in mezzo al deserto di cui essa è la causa, per continuare a essere amore autentico e profondo, amore per l'essere nella sua finitezza, mortalità e debolezza, così come nella sua aspirazione alla pienezza.

Quale maggiore tentazione può insorgere nell'amore umano, allora, se non quella di negare alla morte quel potere immenso che egli continuamente combatte, per giungere finalmente e pienamente al suo risultato? Eppure, negando la morte, l'amore impedirebbe a se stesso di continuare a esistere, a resistere e a combattere, avendo perso ciò di cui si alimenta: la distinzione, l'altro da sé. Solo attingendo alla forza dell'amore divino può, secondo Moltmann, compiere l'intero suo percorso, può perdersi nell'altro, per poi comunicarsi e ritrovarsi, e in questo percorso farsi creatore di vita, *Quelle des Lebens* (fonte della vita), Spirito che è amore. La possibilità del tradimento, e della sofferenza da esso inflitta, che la filosofia scopre e fronteggia, spinge a interrogarsi sul mondo e su Dio, a conoscerli nella loro relazione d'amore, di immanente trascendenza e di immanenza trascendente. Spinge la filosofia a inoltrarsi nell'«ampio spazio» della conoscenza di Dio.⁵⁷

(WW 41-63; it. 37-56), al termine del quale risponde alle perplessità espresse da Celia Deane-Drummond in *Creation through Wisdom* (Clark, Edinburgh 2000) in pochi punti molto chiari. A proposito della trasformazione di ciò che è mortale in immortale e di ciò che è corruttibile in incorruttibile nel "momento escatologico" scrive: «*Il processo di trasformazione* è universale e definitivo. Non una mera prosecuzione della storia universale e nemmeno la distruzione del mondo preesistente, ma lo stesso mondo che continua in modo nuovo» (WW 62; it. 55).

⁵⁷ Se il tema dello spazio compare trasversalmente in più opere di Moltmann, è in *Esperienze di pensiero teologico* (1999) che Jürgen Moltmann dà fondamento teorico al suo discorso sullo spazio di Dio, col capitolo intitolato *Nel "vasto spazio" della Trinità* (*ETD* 266-290; it. 278-303), ampliato poi dal capitolo di *Scienza e sapienza* su *Dio e spazio* (*WW* 122-140; it. 115-129). *Weiter Raum*, vasto spazio, è infine il titolo della sua autobiografia uscita nel 2006 in oc-

Und im Innern weint ein Quell:⁵⁸ e nell'intimo piange una fonte, che sente lo strazio di ciò che non può accadere – che l'amore umano salvi l'uomo da se stesso -, strazio che non è né annullato, né attutito, semmai persino acuito dalla speranza nel futuro di Dio, proprio perché questa trascendenza ci restituisce il reale in tutta la sua fragilità e grandezza.

casione dei suoi ottant'anni.

⁵⁸ Rainer Maria Rilke, cfr. *supra*, pag. 9.

Π

Escatologia e storia: il tempo in Dio

I miseri e i poveri cercano acqua ma non ce n'è. la loro lingua è riarsa per la sete; io, il Signore, li ascolterò; io, il Dio di Israele, non li abbandonerò. Farò scaturire fiumi su brulle colline, fontane in mezzo alle valli; cambierò il deserto in un lago d'acqua, la terra arida in sorgenti. Pianterò cedri nel deserto, acacie, mirti e ulivi; porrò nella steppa cipressi, olmi insieme con abeti; perché vedano e sappiano, considerino e comprendano a un tempo che questo ha fatto la mano del Signore, lo ha creato il Santo di Israele.

Isaia 41, 17-20

L'idea di riconoscere la realtà (storica) del male ma non la sua definitività (escatologica) suppone l'idea che l'eternità non è intemporalità, ma anzi ci sia un tempo nell'eternità.

Luigi Pareyson¹

Interpretare Dio come amore ci ha portati a scoprire come la sofferenza sia in Dio stesso, e a comprendere il significato che essa riveste nella sua storia trinitaria, nella storia di Dio con il mondo. È ora dunque necessario interrogarsi sul tempo di Dio, su quello del mondo e su quello delle loro relazioni. Ancora una volta, essendo il legame tra Dio e il mondo un legame d'amore, i due termini del rapporto non

¹ Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, pag. 299.

vanno confusi né annullati l'uno nell'altro, ma approfonditi nella loro identità al fine di approfondire le loro relazioni.

È questo il nucleo più profondo dell'assunzione da parte di Moltmann del modello panenteistico: Dio e mondo si compenetrano a vicenda, come due amanti, senza però confondersi, perdersi o annullarsi l'uno nell'altro, piuttosto ritrovando la propria identità arricchita e impreziosita dal rapporto con l'amato.

Indagare trascendenza e immanenza di Dio alla luce del tempo significa ancora una volta parlare di Dio non solo nell'orizzonte impersonale di queste due categorie, ma fargli acquisire una soggettività e una storia, così come ha significato fargli acquisire una soggettività e una storia parlare della sofferenza in Lui.

Trascendenza e immanenza sono due concetti che si riferiscono reciprocamente l'uno all'altro, in quanto la comprensione di un termine non può avvenire senza quella dell'altro; sono dunque due termini tra i quali, secondo Moltmann, «non vi è alcuna dicotomia, ma soltanto distinzione e rapporto nell'esperienza "del limite"» (FC 9; it. 7). La trascendenza, infatti, può essere pensata come in-finita ed illimitata solo a partire da ciò che viene sperimentato come finito e limitato. Questa stessa esperienza del limite lega e distingue storia ed escatologia, tra le quali la seconda giunge al limite di ciò che viene esperito come limitato e finito nella prima, la storia, e se ne differenzia dunque qualitativamente. Tuttavia, trascendenza e immanenza sono due categorie impersonali: pensare Dio come trascendenza significa pensarlo come predicato, a motivo di qualcos'altro, e non come soggetto, a motivo di se stesso. Significa pensarlo nelle sue relazioni col mondo, non ancora nella sua soggettività rivelata, che peraltro in questo rapporto si fonda e si costituisce: come non ci sarebbe questo mondo senza Dio così non ci sarebbe questo Dio senza il mondo. Ciò che lega l'esperienza presente del "limite" e della trascendenza con la soggettività di Dio, cioè con la sua rivelazione e con il suo "nome", è il tempo.

² Cfr. Jürgen Moltmann, Die Zukunft als neues Paradigma der Traszendenz in FC 9-25; it. 7-24.

Il passaggio logico dalla trascendenza impersonale all'escatologia coinvolgente avviene in Moltmann grazie al futuro, proposto nella sua teologia come nuova categoria della trascendenza. «Se il "limite" dell'immanenza presente viene sperimentato nel fatto che l'uomo è estraniato dal suo mondo e viceversa il suo mondo lo è anche dall'uomo, la trascendenza viene sperimentata là dove si aprano prospettive critiche per la disunione presente [...], dove³ un futuro di riconciliazione e di trasformazione acquisti il sopravvento su questa condizione» (FC 16-17; it. 16).

La filosofia si addentra dunque ora nel segreto della trasformazione del tempo in eternità, nel segreto dell'apertura alla salvezza, nel terreno che a lei maggiormente si nega: quel futuro della salvezza il quale, così come ci è stato promesso attraverso l'Antico e il Nuovo Testamento, è portatore di trasformazione eterna per questo mondo. L'escatologia ci permette di comprendere la storia in modo storico, di patirne la fragilità e di goderne la meraviglia, poiché oltre a essere suo destino ne è il principio trasformatore.

Alla fine l'inizio!⁴

1. Adventus *e* futurum

Il tema dei rapporti tra escatologia e storia attraversa tutta la produzione moltmanniana, a cominciare dai suoi primi scritti, che precedono la *Teologia della speranza*.⁵ È soprattutto in quel suo libro

3

³ Interessante è notare come di nuovo la congiunzione "dove" compare a caratterizzare una trascendenza personalmente e responsabilmente coinvolta nel destino del mondo.

⁴ Con questo motto si apre l'ultimo è più ampio libro di Moltmann sull'escatologia cristiana *L'avvento di Dio*, motto che il nostro autore riprende sia da T.S. Eliot (*«In my end is my beginning»*) sia dalle ultime parole pronunciate da Bonhoeffer prima di essere ucciso (*«È la fine. Ma per me è l'inizio della vita»*). Crf. *AD* 12; it. 6.

⁵ Tra le sue prime pubblicazioni due sono le monografie più importanti che anticipano i nuclei centrali della sua teologia: Jürgen Moltmann, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer*, Chr. Kaiser Verlag, München 1959 e Id., *Prädestination und Perseveranz. Geschichte und Bedeutung der reformierten Lehre «de perseverantia sanctorum»*, Neukirchener Verlag, Neukirchen Kreis Moers 1961. In particolare, in *Herrschaft Christi und so-*

fondamentale, però, che l'escatologia assume i tratti che manterrà poi in tutta la sua opera successiva.

Hans Georg Geyer, ⁶ ripreso poi da Rosino Gibellini, ⁷ sintetizza la struttura dell'opera moltmanniana in tre intenzioni, che sono anche tre tesi sull'escatologia: essa è l'essenza del cristianesimo [«Il cristianesimo è escatologia dal principio alla fine» (*TS* 12; it. 10)]; è fondata cristologicamente sulla resurrezione del Cristo crocifisso [«Infatti la fede cristiana vive della risurrezione del Cristo crocifisso e si protende verso le promesse del futuro universale di Cristo. L'escatologia è la sofferta passione suscitata dal Messia» (*TS* 12; it. 10)]; essa, in quanto oggetto proprio della teologia, ne definisce il compito, che è quello di indagare il problema del futuro [«La teologia cristiana ha dunque un unico vero problema, che le viene imposto dal suo stesso oggetto e che, attraverso di lei, è posto all'umanità e al pensiero umano: il problema del futuro» (*TS* 12; it. 10)].

ziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer per spiegare la trascendenza di Dio che è «al di là nel mezzo della nostra vita» (Bonhoeffer), Moltmann cita proprio un passo di Bonhoeffer sull'esperienza del "limite": «Il confine dell'uomo è nel centro della sua esistenza, e non ai margini; il confine, che vien cercato ai margini dell'uomo, è [...] il confine della sua possibilità. Il confine, che è al centro, è il confine della sua realtà, il confine della sua esistenza [...]. Là, dove vi è il confine - l'albero della conoscenza - lì vi è anche l'albero della vita, il Signore stesso che dona vita» («Die Grenze des Menschen ist in der Mitte seines Daseins, nicht am Rand; die Grenze, die am Rand des Menschen gesucht wird, ist [...] Grenze seiner Möglichkeit. Die Grenze, die in der Mitte ist, ist die Grenze seiner Wirklichkeit, seiner Daseins schlechthin [...]. Dort wo die Grenze ist – der Baum der Erkenntnis, dort ist nun auch der Baum des Lebens, d.h. der lebenspendende Gott selbst», in Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, hrsg. von Martin Rüter und Ilse Tödt, Chr. Kaiser Verlag, München 1989, pagg. 85-86). Il confine, al centro della realtà, è la via verso quel luogo dove la vita cresce, come un albero, o dove sgorga, come una fonte (Quelle). Cfr. anche Rosino Gibellini, La teologia di Jürgen Moltmann, Queriniana, Brescia 1975, pag. 29.

⁶ Hans Georg Geyer, *Ansichten zu Jürgen Moltmanns 'Theologie der Hoffnung'*, in Wolf-Dieter Marsch (hrsg.), *Diskussion über die 'Theologie der Hoffnung' von Jürgen Moltmann*, Chr. Kaiser Verlag, München 1967, pagg. 40-80, qui pagg. 51-52 [*Annotazioni alla 'Teologia della speranza' di Jürgen Moltmann*, in Wolf-Dieter Marsch (ed.), *Dibattito sulla 'Teologia della speranza' di Jürgen Moltmann*, trad. it. a cura di Rosino Gibellini, Queriniana, Brescia 1973, pagg. 56-109, qui pagg. 65-67].

⁷ Cfr. Rosino Gibellini, *Op. cit.*, pagg. 79-80.

A questi tre punti è opportuno aggiungere il fondamento cristologico dell'escatologia, esplorando il significato che l'evento di resurrezione assume nella *Teologia della speranza*, poiché anch'esso rimarrà costante nel pensiero di Moltmann.⁸

La resurrezione di Cristo è per Moltmann un evento escatologico, che convalida le promesse veterotestamentarie promettendo a sua volta la venuta del Regno di Dio, interpretato come quel futuro di salvezza universale già promesso nell'Antico Testamento e quindi futuro del mondo storico che viviamo nella nostra esperienza. La resurrezione è un evento escatologico in quanto accade in esso qualcosa di totalmente nuovo per la storia: la morte viene contraddetta e superata, il Cristo crocifisso risorge, e poiché la sua morte avviene per la salvezza dell'umanità, la sua resurrezione è promessa di salvezza universale futura.

L'escatologia si fonda così su una cristologia dialettica, che afferma l'identità di Gesù nella contraddizione totale di croce e resurrezione: il Gesù crocifisso e il Gesù risorto sono la stessa persona, sebbene la croce significhi morte totale e la resurrezione totale trasfigurazione. Anzi, proprio in ciò consiste la novità escatologica dell'evento: la morte totale è sconfitta. Questa sconfitta è però opera di Dio, che, solo, può affermare la continuità della vita senza negare alla morte il suo potere. La continuità della vita, garantita da Dio, che resuscita il Gesù totalmente morto e lo rende totalmente vivo in un atto di nuova creazione, diventa quindi promessa di continuità per questo mondo, il quale, una volta ricreato, sarà il nostro stesso mondo mortale, ma trasfigurato. Già in *Teologia della speranza* Moltmann parla di questa nuova creazione cosmica alla luce delle parole di Paolo in 1 *Cor* 15,28, affermando che essa si avrà quando Dio sarà

⁸ Cfr. Richard Bauckham, *The theology of Jürgen Moltmann*, T&T Clark, Edinburgh 1995, pagg. 33-35.

⁹ Moltmann interpreta l'Antico Testamento come promessa per il futuro di questo mondo seguendo la via indicata da Bonhoeffer, il quale si rifaceva all'AT sostenendo la rilevanza di Dio per l'al di qua (*Diesseitigkeit*); attinge inoltre all'opera di diversi studiosi dell'AT, tra i quali soprattutto Gerhard von Rad, dal quale acquisisce l'interpretazione della parola veterotestamentaria come parola di promessa.

"tutto in tutti", una citazione che ricorre innumerevoli volte in tutta l'opera di Moltmann; quest'interpretazione escatologica del Regno di Dio come futuro di ricreazione di tutte le cose è, come abbiamo visto, ¹⁰ il costante *orizzonte* della teologia di Moltmann, il cui *centro* è invece l'evento Cristo, che, nella sua identità di crocifisso e risorto, è promessa per il futuro.

A partire dalla realtà della resurrezione, così escatologicamente interpretata, la teologia può, secondo Moltmann, costruire un proprio concetto di storia, la quale venga finalmente pensata come tale, cioè come un corso di eventi in cui sia possibile l'accadere del *novum*, della novità assoluta. Questo non significa che la storia acquisti valore solo in quanto tramite in cui si esplica l'azione divina, ma che essa sia storia *grazie* all'azione divina, la quale ne fa un luogo di *trasformazione reale*.

«La risurrezione di Gesù va dunque detta "storica", non perché abbia avuto luogo *nella* storia [...], ma va detta storica perché, indicando la via di futuri eventi, *fa* storia (*Geschichte stiftet*), storia nella quale possiamo e dobbiamo vivere. È storica perché schiude un futuro escatologico» (*TS* 163-164; it. 185-186). La resurrezione, in quanto evento escatologico, è evento propriamente storico, cioè *fonte* di storia.

Alla luce di questa interpretazione della storia come luogo di trasformazione reale, ma non immanente alla storia stessa, diventa più chiara la critica alla filosofia come *lógos* affrontata in precedenza. Il *lógos*, il discorso su ciò che nel divenire è eterno e immutabile, non può rendere conto della novità assoluta che trasforma la storia, né può parlare il linguaggio della promessa, che è invece quello adeguato all'annuncio della nuova creazione, poiché l'eterno immanente al divenire riduce ogni novità alla propria eternità.

Diventa più chiaro anche perché la storia, se si ferma alla propria immanenza, possa superare la morte solo negandola: l'eternità immanente riduce ogni divenire all'affermazione di sé e delle sue leggi. Ciò accade sia nel caso in cui l'eternità immanente sia identificata

¹⁰ Cfr. *supra*, pag. 45.

con la vita eternamente riproducentesi, poiché significherebbe che ogni morte sia solo apparente, sia nel caso in cui il nucleo eterno dell'immanenza sia identificato con la morte, intesa come unica legge certa, poiché significherebbe che essa sia un puro *factum* non interpretabile, al riparo da ogni modificazione. Tanto l'affermazione della vita e delle sue leggi, quanto l'affermazione della morte come unico principio eterno nel divenire incessante, risultano però giustificazione di ogni morte, poiché ogni morte è necessaria, già prevista dalle leggi (di vita o di morte) interne al processo storico stesso. In quella che si delinea come una falsa alternativa, si scopre un esito analogo: la morte perde in entrambi i casi la sua tragicità, poiché le sue vittime vengono tutte egualmente sacrificate alle leggi eterne, e la sua definitività e fattualità si riducono o a un'apparenza o a un nudo fatto non interpretabile.

Cosa significa allora il nostro resistere alla morte? Cosa sono quindi ricordo e memoria? Come mai la storia non è semplicemente un inequivocabile elenco di fatti, ormai morti e finiti, non più interpretabili e quindi indiscutibili? Nell'esperienza del ricordo e della memoria il passato, e con esso tutto ciò che in esso muore, viene continuamente reinterpretato alla luce del presente. Anche la storia è quindi sempre aperta a nuove interpretazioni. Moltmann riprende a questo proposito la sesta delle *Tesi di filosofia della storia* di Benjamin: «Il dono di accendere la scintilla della speranza nel passato appartiene soltanto allo storico che è convinto che *neppure i morti* sono al sicuro dal nemico, se vince [...]. Il Messia non viene soltanto come redentore, viene anche come vincitore dell'Anticristo» (*TS* 246; it. 275). Questo significa, per Moltmann, che «soltanto la speranza della resurrezione dei morti e il timore dell'Anticristo, ovvero del

¹¹ La citazione tratta da Moltmann è invertita rispetto a quella che compare in Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gerschom Scholem herausgegeben von Rolf Tiedmann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978² (1974), tomo I, vol. 2, pag. 695. Infatti nell'opera di Benjamin la frase qui citata per prima segue quella che qui compare come seconda. La traduzione italiana rispetta l'originale benjaminiano: cfr. Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di Renato Solmi, Einaudi, Torino 1999⁹ (1962), pag. 78.

nulla annientatore, sono in grado di suscitare delle speranze nel campo della storia passata, e quindi di conservare la storia nel ricordo, e così, infine, di rendere possibile e viva la storia come scienza» (*Ibid.*).

Tenere viva la storia come scienza significa però, come Moltmann chiarirà nella Risposta alla critica della "Teologia della speranza", 12 tener conto di quella distinzione interna al concetto di futuro, che comporta anche una differenza nei metodi di accertamento del futuro. Nella Risposta egli infatti analizza le due traduzioni concettuali coperte dalla parola tedesca Zukunft, cioè quelle di futurum e adventus. La prima è il participio futuro derivante da fuo, io sarò, e corrisponde al greco phyo, che ha la stessa radice della parola physis. Il futurum è quindi il futuro della natura (intesa come materia) eternamente procreante e generante, è «l'attualizzazione di una potenza originaria» (Antwort 211; it. 279), la quale peraltro può assumere un doppio senso, può apparire sia mater sia moloch. Essa infatti è sì colei che genera, ma anche colei che divora i suoi figli, e questa ambivalenza si riflette nel futurum, il quale non può dar conto dei sogni di salvezza dell'uomo e della sua lotta contro la morte. 13 Zukunft invece è la traduzione letterale di *adventus* e di *parousía*, entrambe parole che indicano l'attesa e l'arrivo (Ankunft) sia di persone e avvenimenti profani, sia di divinità ed eventi sacri. Il futuro come adventus indica quindi il sopraggiungere di qualcosa di nuovo e diverso, anche se non necessariamente inatteso, che irrompe dall'esterno a spezzare l'ordine naturale degli eventi.

Questa distinzione nel concetto di *Zukunft* implica una distinzione anche nel metodo di accertamento del futuro: da un lato, il *futurum* viene estrapolato dai processi in atto nel passato e nel presente me-

¹² Cfr. Jürgen Moltmann, *Antwort auf die Kritik der 'Theologie der Hoffnung*', in Wolf-Dieter Marsch (hrsg.), *Op. cit.*, pagg. 201-238 [*Risposta alla critica della 'Teologia della speranza*', in Wolf-Dieter Marsch (ed.), *Op. cit.*, pagg. 265-315]. Da questo punto in avanti la citiamo indicando semplicemente *Antwort* nel corpo del testo.

¹³ Il *futurum* è dunque esposto alla stessa ambiguità cui è esposta ogni storia che si fermi all'immanenza. Se ci si ferma all'ambiguità, però, essa rischia di ridursi a quella falsa alternativa tra eternità immanente della vita ed eternità immanente della morte che porta a negare la realtà della morte e la possibilità del *novum*.

diante l'estrapolazione, 14 dall'altro l'adventus viene anticipato in quelle previsioni che costituiscono un annuncio o una promessa per il futuro, quindi suo metodo è l'anticipazione. ¹⁵ «Nella prassi dell'agire storico tuttavia entrambi i modi di accertamento del futuro devono essere costantemente combinati [...]. L'azione storica per il futuro sorge solo dall'unione di ciò che si sa con ciò che si spera, di ciò che si può con ciò che si vuole. Per questo ha le sue buone ragioni il fatto che la nostra parola Zukunft abbracci estrapolazione e anticipazione, futurum e adventus» (Antwort 212; it. 281). Distinguere due dimensioni nel concetto di futuro non significa destinarne una (il futurum) a descrivere la storia e l'altra (l'adventus) l'escatologia, poiché anzi ciò che mette a rischio l'essenza stessa della storia è il ridurla alla sua dimensione materiale (quella della physis), negandole così quella novità portatrice di trasformazione reale.

Distinguere due dimensioni del futuro significa invece conoscere la storia nella sua apertura alla novità, e quindi nella sua doppia direzione: non solo quella che dal passato va verso il futuro, ma anche quella opposta che dal futuro va verso il passato, contro il passare, per salvarlo nel presente. «In un senso speciale e secondo l'etimo il "presente" come *prae-sentia* è l'essere-prima del futuro nella storia. Per questo il presente storico nel senso qualificato è qualcosa come la "oscurità dell'attimo vissuto" (E. Bloch), nel quale il definitivo del futuro guizza o appare. Infatti ciò che propriamente gli uomini cercano come "presenticità", è di più. È il presente eterno, puro e totale.

¹⁴ La parola estrapolazione, come Moltmann chiarisce in *Metodi dell'escatologia* (FC 51-58; it. 52-59), è propria del linguaggio scientifico, in particolare matematico-statistico, ed indica l'estensione dello studio di funzioni analitiche dalle variabili empiriche a fenomeni non immediatamente verificabili come possono essere i fatti esperibili. Si dice quindi che la funzione interpola i valori empirici delle variabili dipendenti da quelle indipendenti, ma che estrapola i fatti dalle condizioni esperibili. In questo saggio del 1974 però Moltmann preciserà che tale tipo di previsione statistica del futuro non è una vera e propria conoscenza del futuro, piuttosto è la prosecuzione e la fissazione del presente nel futuro, poiché non contempla l'intervento del nuovo nel futuro, uccidendo così "il carattere di futuro del futuro" (FC 53; it. 54).

¹⁵ «Anticipazione è la speranza di coloro che sono diventati poveri ad opera dello Spirito di Cristo e che sperano con i poveri nel nuovo e liberante futuro di Dio. L'anticipazione non si accontenta del presente, ma non si sostituisce nemmeno al compimento. Essa è il "già ora" in mezzo al "non ancora"» (FC 56-57; it. 58).

Esso è l'éschaton stesso e la meta del futuro. Se si comprendono così le cose, allora muta la successione del tempo. La successione non si snoda più così: passato \rightarrow presente \rightarrow futuro, bensì: futuro \rightarrow passato \rightarrow presente. Presente e presenticità sono resi possibili e determinati dal futuro e possono essere intesi come inizio del futuro contro il passare. Ma il futuro tende ad un presente eterno. Questo sta alla fine e consumerà la storia del conflitto di entrambi i tempi. Da qui segue allora di nuovo la distinzione tra presente storico e presente escatologico. Il futuro di Dio è il nostro presente - ma il presente di Dio sarà il nostro futuro» (Antwort 218-219; it. 290).

La distinzione tra due dimensioni del futuro si riflette anche sul presente, il quale ha sia una dimensione storica (il nostro presente) data dall'apertura alla trascendenza del futuro (il futuro di Dio), sia una dimensione escatologica di eternità e definitività (il presente di Dio), la quale, nella sua trascendenza, può trovarsi soltanto nel futuro (il nostro futuro). Il nostro presente è quindi speranza nel futuro Regno di Dio, mentre il nostro futuro sarà il presente del Regno di Dio.

L'inversione nell'ordine dei tempi, da passato \rightarrow presente \rightarrow futuro (*futurum*) a futuro (*adventus*) \rightarrow passato \rightarrow presente, non significa che la prima successione sia quella solo storica, mentre la seconda sia quella escatologica, bensì che la complessità della storia risieda proprio nella possibilità di percorrere questi due ordini temporali contrapposti (essa infatti è "conflitto di entrambi i tempi"), possibilità data dall'azione trasformatrice di quel presente escatologico che è il futuro di Dio. 16

16

¹⁶ Benjamin chiamò quest'azione trasformatrice e salvifica "intensità messianica", e la qualificò come forza contrappposta alla *dynamis* del profano, in un passo citato da Moltmann stesso nella *Antwort* 210; it. 278: «Se una freccia indica la direzione verso la meta, in cui si esplica la *dynamis* del profano, e un'altra la direzione dell'intensità messianica, allora si dovrà dire che la ricerca della felicità da parte dell'umanità libera non segue certo la direzione messianica, ma, come una forza lungo il suo tragitto può suscitare una forza di direzione contrapposta, così è anche dell'ordine profano del profano nei confronti della venuta del regno messianico. Il profano, dunque, non è una categoria del regno, ma una categoria, e certo la più acconcia, del suo approssimarsi in gran silenzio» (Cfr. Walter Benjamin, *Op. cit.*, tomo II, pagg. 203-204; Id., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-22*, a cura di Giorgio Agamben, Einaudi, Torino 1982, pagg. 171-172).

In che senso la *trasformazione reale* renda conoscibile questa bidirezionalità della storia e ne sia il suo fondamento, è spiegato da Moltmann a partire dal principio aristotelico per cui ciò che è primo nel pensiero è ultimo nella realtà, ovvero il principio secondo cui *ordo cognoscendi* e *ordo essendi* corrono in senso opposto. ¹⁷ Presupponendo che l'ordine dell'essere sia costituito dalla realtà creata da Dio, ciò significa che Dio guarda anzitutto alla meta (l'èschaton) e poi al cammino (la storia), mentre l'uomo viene a conoscere prima il cammino (la storia) e poi la meta (l'èschaton). Se, però, la storia non fosse *realmente* fondata e trasformata dall'èschaton (adventus → passato → presente), essa non potrebbe essere *realmente* pensata come fonte di futuro (passato → presente → *futurum*).

Dal punto di vista dell'escatologia cristiana ciò significa che «solo se il presente di Cristo è un'anticipazione del futuro di Dio, esso può venire inteso come germe e inizio del veniente. Solo se il futuro universale di Dio e del suo regno è il fondamento-reale dell'evento Cristo, l'evento Cristo può essere assunto come fondamento-diconoscenza per questo futuro [...]. Il presente non ha futurum, se non è adventus del futuro. Solo in quanto in esso è arrivato qualcosa, qualcosa può da esso "divenire"» (Antwort 213; it. 282). Ciò significa che solo se la novità è trascendenza (e per essere nuova non può che essere trascendente), l'immanenza può esplicarsi nel suo divenire reale. Tuttavia solo attraverso l'esperienza di novità reali nella storia possiamo conoscere gli eventi nuovi come anticipazioni del futuro nella storia.

Inoltre il rapporto inverso tra *ordo essendi* e *ordo cognoscendi* chiarisce il rapporto di reciproca implicazione di centro cristologico

¹⁷ È importante notare come questo principio venga riformulato da Carl Friedrich von Weizsäcker in seguito agli studi da lui compiuti alla scuola di Copenaghen con Bohr e Heisenberg: egli sostiene che l'essere è anteriore alla conoscenza, ma solo la conoscenza sa che cosa è l'essere, e che la natura viene prima dell'uomo, ma l'uomo viene prima della scienza naturale. Egli definisce così l'inscindibile legame tra soggetto e oggetto, tesi tipica della scuola di Copenaghen (cfr. *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, Garzanti, Milano 1993). Analogamente, Moltmann sostiene l'inscindibilità tra Dio e mondo a partire dall'inversione dell'ordine dell'essere rispetto a quello della conoscenza.

e orizzonte escatologico, che diventano a loro volta fondamento della bidirezionalità della storia. Scrive infatti Moltmann: «ontologicamente senza dubbio l'éschaton è l'orizzonte della dottrina dell'incarnazione. Ma per la conoscenza l'incarnazione è il fondamento dell'escatologia. Sul fondamento di questa opposizionalità ontologico-noetica, è "unilaterale" qualificare la parusia di Cristo solo come svelamento della sua risurrezione, solo come consumazione, conferma e coronamento dell'agire già avvenuto di Dio in Cristo, senza, viceversa, intendere il suo risuscitamento e la riconciliazione già avvenuta nella croce come anticipazione reale della veniente redenzione» (Antwort 214; it. 284).

L'inversione temporale che l'escatologia comporta nella storia permette di trasformare *realmente* anche il passato, redimendolo, cosicché dal futuro di Dio risulti una continuità storica attraverso la discontinuità escatologica. «L'origine si spiega solo alla fine. Ma ciò che si spiega nella fine è la vera origine. Il *novum* fonda (*stiftet*) il *continuum*, se il futuro di Dio redime il passato» (*Antwort* 220; it. 291). Il futuro della salvezza, che viene verso il mondo *contro* il suo passare, è portatore di salvezza sia per ciò che è presente sia per ciò che è passato. È questo ciò che esprime l'attesa della "risurrezione dei morti" e della "nuova creazione" di tutte le cose. «E in questo modo l'"eternità" di Dio non è più pensata in modo astratto-atemporale, ma in modo escatologico. Dalla fine si spiega l'inizio, da ciò che viene si muta la storia» (*Antwort* 221; it. 292).

2. Creazione dal nulla: il tempo di Dio

Eppure come può l'eternità avere un tempo? Come può Dio concepire di creare il mondo, se Dio è già in sé perfetto? Come può il futuro avere una doppia dimensione che rende possibile l'esperienza della storia?

Centrali, per rispondere a queste domande, sono due capitoli del libro *Dio nella creazione: Creazione dal nulla* e *Il tempo della creazione.*

Dio nella creazione è il secondo libro dei Contributi sistematici di teologia, che segue a Trinità e Regno di Dio. Come spiega l'autore stesso, il nesso tra i due libri è dato proprio dalla svolta che nella teologia comporta il pensare Dio non più come Soggetto assoluto, ma come Dio Uno-Trino. Finché Dio viene concepito, come nell'idealismo, quale Soggetto assoluto, il Mondo non può che essere considerato oggetto della sua creazione, conservazione e redenzione. «Di conseguenza, l'*Uomo*, l'immagine di Dio in terra, andava compreso come Soggetto di conoscenza e di volontà, che si contrapponeva al Mondo come al proprio Oggetto. Infatti egli poteva conformarsi a Dio signore del mondo solo esercitando la propria signoria in terra» (DnC 16; it. 13). Comprendere Dio come comunione pericoretica di Padre, Figlio e Spirito Santo significa invece comprendere il suo rapporto col mondo non più come unilateralmente basato sulla signoria, bensì come «rapporto, variegato e complesso, di comunione» (*DnC* 16; it. 13).

La comunione di Dio con le sue creature avviene tramite la sua $sh^ek\hat{\imath}nah$ (inabitazione di Dio nelle creature), il cui fine è trasformare l'intero creato in *casa di Dio* (in questo senso una dottrina della creazione può essere "ecologica", cioè essere una "dottrina della casa"), come avverrà nel *sabato* della creazione. 19

Il primo e originario interrogativo sul rapporto di comunione tra Dio e le creature sorge però riguardo la creazione: perché Dio, eterno e perfetto, ha creato un mondo temporale ed imperfetto?

Moltmann, nel paragrafo *Il tempo della creazione*, risale all'analisi di Agostino sulla creazione del tempo. Agostino parla di un Dio eterno, creatore del tempo e del mondo, che non crea il mondo *nel* tempo, sinonimo di transitorietà non adeguato a Dio, ma crea il mondo *col* tempo, che esiste quindi solo come qualità di ciò che è stato

 18 Sul rapporto tra $sh^e k \hat{i} n a h$ e Spirito Santo e sul significato di inabitazione di Dio cfr. supra, pagg. 47-50.

Moltmann affronta a partire da questo libro il tema biblico del riposo di Dio nel giorno di sabato, aggiungendo alla sua teologia un ulteriore elemento di comunione tra religione ebraica e cristiana. Cfr. *infra*, pagg. 92-95 (*Sabato e shekînah*) e pagg. 133-140 (*Tra natura e storia: il sabato della terra*).

creato. L'unità di tempo ed eternità si verifica per Agostino solo nella parola creatrice di Dio, da cui esiste tutto ciò che esiste. Prima della *creatio cum tempore* non esisteva tempo; esso infatti non può essere una categoria dell'eternità, ²⁰ bensì è ciò che definisce la distanza della creatura da Dio. In questo modo il tempo, caratterizzato come tempo creaturale, diventa il tempo della morte e della transitorietà, cui la creazione sarebbe destinata. All'anima umana è sì concesso di partecipare allo Spirito creatore, tramite la sua possibilità di unificare in se stessa i tempi attraverso memoria (presente del passato), visione (presente del presente) e aspettativa (presente del futuro), come l'autore spiega nel noto passo del libro XI delle sue *Confessioni*, ²¹ ma questa *eternità relativa* che fa somigliare l'uomo a Dio (come sua *immagine*), non impedisce ad Agostino di qualificare il tempo della creazione come tempo della morte cui l'uomo può cercare di sfuggire solo aspirando a ricongiungersi all'eternità divina.

Moltmann, non soddisfatto di questo esito, si sofferma a pensare l'inizio: come possono eternità e tempo essere pensati insieme all'atto della creazione senza che l'uno si annulli nell'altro, se essi vengono definiti in opposizione reciproca? Se l'inizio del tempo cadesse nel tempo dovrebbe infatti esistere un tempo prima del tempo, se invece cadesse nell'eternità il tempo stesso sarebbe eterno. È così che la domanda «cosa faceva dunque Dio prima di creare il mondo?», cui Agostino risponde celiando che «preparava la *gehenna* per coloro che si propongono di scrutare misteri tanto profondi», acquista un'importanza non così facilmente eludibile. Moltmann si rifà alla

 $^{^{20}}$ «In realtà, una sola vera ragione vi è per dire che il tempo \grave{e} , se non in quanto tende a non essere», in Agostino, *Le Confessioni*, trad. it. a cura di Carlo Carma, per la traduzione Città Nuova Editrice, Roma 1965, per l'introduzione e le note Einaudi, Torino 1984, XI, 14, 17, citato da Moltmann in *DnC* 126; it. 142.

²¹ «Ciò che ormai appare chiaro ed evidente è che né il futuro né il passato *sono* e che non si può dire con proprietà: i tempi sono tre, passato, presente, futuro, ma v'è da ritenere che con proprietà si dovrebbe dire: i tre tempi sono il presente del passato, il presente del presente e il presente del futuro. Sono questi tre determinati momenti che io vedo nell'anima nostra, e altrove non li vedo: presente delle cose passate è la memoria (*memoria*), presente delle cose presenti è quanto noi vediamo (*contuitus*), presente delle cose future è quanto attendiamo (*expectatio*)», in Agostino, *Op. cit.*, XI, 20, 26, citato da Moltmann in *DnC* 126; it. 142.

soluzione proposta da Barth, radicalizzandone la portata. Barth scrive nel libro III della *Kirkliche Dogmatik* che l'eternità di Dio «si rivela, nell'atto della creazione, come la sua *disponibilità* al tempo, come pre-temporale, come (sovra- o) con-temporale, come post-temporale, e quindi come la fonte del tempo, il tempo assoluto, il tempo eminente» (*DnC* 127; it. 143, corsivo nostro). Se quest'idea di una *disponibilità* al tempo da parte di Dio viene interpretata non soltanto come eternità rispetto al tempo, ma come *proposito creativo* di Dio, allora diventa pensabile un tempo della creazione non creaturale, ma divino. L'eternità, infatti, non esclude l'automovimento divino, che inizia proprio col proposito creativo di «riprendere in sé la propria eternità, per dare alla creazione il suo tempo» (*DnC* 128; it. 144), per concederle tempo.

Scrive Moltmann: «Tra l'eternità essenziale e la temporalità creaturale sta quindi il *tempo di Dio* determinato, per la sua creazione, dal proposito creativo, e quindi anche lo spazio temporale che si è aperto per la creazione. La proposizione agostiniana *creatio cum tempore* si riferisce esclusivamente all'essere temporale della creatura. La proposizione *creatio in tempore*, invece, non può riferirsi al tempo creato, ma unicamente a quel tempo di Dio posto e dischiuso dal proposito creatore. Fatta salva questa distinzione si può dire correttamente: *creatio cum tempore* – *in tempore*, intendendo che Dio creò il mondo con il *suo* tempo [tempo del *mondo*] – nel *suo* tempo [tempo di *Dio*]. *Mundus factus cum tempore creato in tempore Dei*» (*DnC* 128; it. 144).

Alla domanda su cosa facesse Dio prima di creare il mondo possiamo quindi rispondere che prima di creare il mondo Dio prese la decisione di diventare Creatore per glorificarsi nel proprio regno, decisione che avviene *nel* suo tempo. Interessante è analizzare la dimensione spaziale che ha per Moltmann questa decisione, come leggiamo nel passo appena citato («tra l'eternità essenziale e quella creaturale sta quindi il *tempo di Dio* [...] e quindi anche lo spazio temporale che si è aperto per la creazione»), che svilupperà poi negli ul-

²² Moltmann fa riferimento qui a Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, Ag. Zollikon-Zürich 1957, tomo III, vol. 1, pagg. 75 ss.

timi anni della sua produzione, ma per la quale aveva già posto le basi nel capitolo intitolato *Creazione dal nulla*.

Qui Moltmann approfondisce l'idea dell'autodeterminazione divina a creare ricorrendo alla dottrina giudaico-cabalistica dello Zimzum ("autocontrazione") di Dio. Dapprima riprende la distinzione che nella teologia cristiana da Agostino in poi ricorre tra agire di Dio ad extra, come agire creatore di Dio nel mondo, ed agire di Dio ad intra, come agire che si svolge nelle relazioni intratrinitarie di Dio, per poi chiedersi come possa esistere un extra Deum che non ponga a Dio limiti alla sua onnipotenza e onnipresenza. Solo la supposizione di un'autocontrazione divina antecedente alla creazione pare conciliabile con l'esistenza di un tale extra Deum.

«Per creare un mondo "al di fuori di Lui", il Dio infinito deve aver dato spazio, in se stesso, ad una finitudine. Solo questo raccogliersi di Dio in se stesso garantisce quello spazio in cui Egli può operare in modo creativo. Solo se e nella misura in cui Dio onnipotente ed onnipresente ritrae la propria presenza e limita la propria potenza, può avere origine il *nihil* della sua *creatio ex nihilo*» (*DnC* 99; it. 110). Questa è l'idea che viene sviluppata da Isaak Luria nella sua dottrina dello *Zimzum*, che Moltmann attinge da Gerschom Scholem, secondo la quale il Creatore non è un "motore immobile" dell'universo, bensì un essere che, grazie al suo automovimento, si ritrae in sé creando una specie di "mistico spazio primordiale" nel quale Dio può uscire da sé e rivelarsi. 24

²³ Moltmann si riferisce, a proposito della dottrina della *creatio ex nihilo*, a Gerschom Scholem, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, in Id., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, e a Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex nihilo*, Walter De Gruyter, Berlin 1978. Quest'ultimo mostra come tale dottrina, recepita nel cristianesimo dalla tradizione giudaica, conosca la sua configurazione definitiva durante la controversia dei Padri della Chiesa con la teologia gnostica, e come da Ireneo in poi sia diventata una componente stabile della dottrina cristiana della creazione.

²⁴ In *Dio e spazio*, capitolo già citato di *Scienza e sapienza*, Moltmann afferma esplicitamente di voler fare un passo ulteriore rispetto a *Dio nella creazione*, ma in realtà porta a compimento le premesse già contenute in quel testo, quando afferma: «*Ritraendosi in se stesso*, Dio può creare qualcosa che non è divino, cui concede di coesistere, cui dà spazio e redenzione». Lo spazio creato si qualifica però qui come «spazio vitale per le creature» e non come nulla.

Quest'idea viene recepita anche dalla teologia cristiana attraverso pensatori come Cusano, Hamann, Oetinger, Schelling, Brunner e altri, che nella creazione dal nulla hanno visto il primo atto di quell'*autoumiliazione divina* che conosce poi il suo apice nella crocifissione di Cristo. Da queste premesse Moltmann sviluppa poi il concetto di autocontrazione su due binari: quello del *nihil* e quello dell'*autoumiliazione*.

Se l'autocontrazione di Dio dà spazio alla creazione in quanto Dio ritrae la propria presenza, «sorge allora un *nihil* che non contiene la negazione dell'essere creaturale, dato che la creazione non esiste ancora, ma che esprime la negazione parziale dell'essere divino, in quanto Dio non è ancora creatore» (DnC 100; it. 111). Il nihil è quindi lo «spazio di abbandono di Dio» che si determina per l'autocontrazione di Dio stesso, è lo spazio nel quale Dio crea la sua creazione e la conserva all'esistenza contro qualsiasi minaccia, è l'inferno e la morte assoluta, è l'autoisolamento delle creature che va sotto il nome di peccato ed empietà. Il *nihil* viene concesso per garantire al creato un'autonomia extra Deum, ma questo spiega anche la possibilità di un "nulla nullificante". «Per cui la creazione non è minacciata soltanto dal proprio *non-essere*, ma anche dal non-essere di Dio suo Creatore, cioè dallo stesso nulla [...]. Una dottrina del nulla dovrà quindi distinguere tra il non-essere di una creatura, il non-essere della creazione e il non-essere del Creatore. Soltanto in quest'ultima prospettiva si potrà parlare di nulla» (DnC 101; it. 112).

Se Dio stesso dà spazio a ciò che lo nega, però, significa che Egli stesso si autoumilia, si abbassa, si ritrae. «Dio "si ritrae da se stesso in sé" per rendere possibile la creazione. Quest' autoumiliazione divina antecede il suo agire creatore ad extra. Ma allora l'autoumiliazione di Dio non ha inizio con la creazione, quando Dio si concede a questo mondo, ma ancor prima della creazione stessa, di cui rappresenta un presupposto. L'amore creatore di Dio è fondato sul suo amore che si umilia, si abbassa» (DnC 101; it. 112). Il tempo di Dio, quindi, nel quale nasce il suo proposito creativo dalla sua essenza d'amore, è il tempo della sua autoumiliazione nello spazio del nulla e lo spazio del nulla nel tempo della sua autoumiliazione. È quella stessa autoumiliazione che dà vita alla Trinità.

Da queste premesse Moltmann può concludere la sua interpretazione panenteistica della creazione. Infatti, «se la creazione *ad extra* avviene nello spazio che Dio stesso si è preso, la *realtà al di fuori di Dio* rimane pur sempre *in Dio*, il quale ha assunto quell'"extra" in sé. La differenza tra Creatore e creature – senza la quale non è concepibile la creazione stessa – rimane avvolta in una verità più ampia, quella verso cui tende la storia del creato, perché è anche la verità da cui essa ha avuto origine: che *Dio è tutto in tutte le cose*. E ciò non significa un dissolvimento panteistico del creato in Dio, ma piuttosto la figura definitiva che la creazione dovrà trovare in Lui» (*DnC* 101; it. 112-113).

La differenza tra Creatore e creatura va compresa alla luce della compenetrazione di Dio in tutte le cose, quel destino escatologico del mondo da cui il mondo ha avuto origine. Non bisogna però incorrere nell'errore di credere che secondo Moltmann inizio e fine coincidano perfettamente tra loro, perché altrimenti la storia di Dio col mondo non aggiungerebbe nulla all'essenza divina e non sarebbe quindi una vera storia, una storia di *trasformazione reale* della divinità, poiché la fine rimarrebbe uguale all'inizio. Piuttosto tra inizio e fine c'è una corrispondenza di volontà, una uniformità dell'essenza divina, che è e rimane amore. Ciò emerge dal confronto che qui Moltmann svolge tra autocontrazione iniziale e autocontrazione escatologica, tra processo della creazione e processo della ri-creazione.

La creazione nella Parola, che avviene senza presupposti, dal nulla, è stata, secondo la tradizione sacerdotale, *agevole* per il Creatore, mentre la nuova creazione della salvezza «ha origine dalla "fatica e dal lavoro" di Dio» (*DnC* 102; it. 113), come emerge dal libro di *Isaia* e dall'inno cristologico di *Fil* 2, nei quali il Messia è descritto come alienazione e autoumiliazione della divinità nella figura del "servo" di Dio. «Egli libera alienandosi, esalta umiliandosi e redime dai peccati soffrendo per gli altri» (*DnC* 102; it. 113).

La *creazione iniziale*, che non suppone condizione alcuna (*creatio ex nihilo*), viene quindi distinta dalla *creazione storica*, che è la creazione di una salvezza che comporta fatica, perché deve vincere la non-salvezza. Da questa si distingue infine il *creare escatologico* del

regno della gloria, il quale «è frutto del superamento del peccato e della morte, cioè del nulla distruttivo» (*DnC* 103; it. 114).

Il creare escatologico della fine, che percorre quindi un processo diverso rispetto a quello creatore dell'inizio, scaturisce però da un proposito di salvezza che corrisponde al proposito creativo iniziale, garantendo così la fedeltà divina al proprio essere e alla propria creatura. «Se il creare divino risale a una deliberazione creativa, già in essa osserviamo un Creatore che si apre alla sofferenza redentiva e che è disposto a umiliarsi. Se Dio mantiene il suo proposito creativo, di fronte alla chiusura che le creature dimostrano con il loro peccato e con la conseguenza del peccato, cioè con la morte, questo sarà un proposito di salvezza. La creatio ex nihilo degli inizi è preparazione e promessa della *annihilatio nihili* redentiva, quella da cui ha origine l'essere eterno della creazione. La stessa creazione del mondo è una promessa di risurrezione e di superamento della morte nella vittoria della vita eterna (1 Cor 15,26.55-57). La risurrezione e il regno della gloria saranno quindi il compimento della promessa che il creato stesso esprime» (*DnC* 103; it. 114).

La fedeltà di Dio a se stesso alla fine dei tempi si verifica nell'adempimento escatologico della promessa di resurrezione che lo stesso creato rappresenta, e di cui la resurrezione di Cristo è convalida, così come, a partire da *Teologia della speranza*, la resurrezione del Figlio di Dio è convalida della promessa fatta a Israele. Moltmann giunge qui a una nuova interpretazione della croce di Cristo come «ingresso del Dio eterno in quel Nulla dal quale Egli ha creato il mondo. Dio entra in quello "spazio primordiale" che Egli stesso ha prodotto con l'autocontrazione delle origini. Egli permea della sua presenza lo spazio dell'abbandono di Dio» (*DnC* 103; it. 115). Con la crocifissione del proprio Figlio Dio rende l'abbandono di Dio, il nulla, parte della propria vita eterna, in quanto lo penetra e lo supera. Moltmann cita infatti il passo dei Salmi che recita: «Se scendo negli inferi, tu sei là» (*Sal* 139,8).

Alla luce di questa rinnovata promessa di resurrezione e di nuova creazione, diventa possibile affrontare il *nulla della storia del mondo* e il *nulla degli ultimi tempi* con una rinnovata speranza.

Il *nulla della storia del mondo* è per Moltmann ogni esperienza annichilente di morte che si fa nel mondo, cui l'uomo con le sue sole forze non può dare un senso né quindi una speranza adeguata, ma contro cui può solo alzare la voce della protesta. Sono esempi di questo *nulla* Auschwitz e Hiroshima, ma tutti gli oppressi e gli umiliati della terra lo rappresentano.

Il *nulla degli ultimi tempi* è invece l'annientamento apocalittico del mondo alla fine dei tempi che si preannuncia nell'esperienza del nulla della storia universale, ma che è tuttora negato alla nostra esperienza, in quanto la situazione apocalittica della "fine del mondo" non è ancora iniziata, nonostante il dilagare del terrorismo vorrebbe farcelo credere.²⁵

La fede nella resurrezione di Cristo e la speranza nella nuova creazione di tutte le cose hanno conseguenze pratiche nell'affrontare entrambe le forme di *nulla*: da un lato, la protesta contro il nulla della storia del mondo diventa comunione di speranza con i morti e per i morti, dall'altro l'attesa del nulla degli ultimi tempi non deve mai essere attesa dell'*annihilatio mundi*, ma quella dell'*annihilatio nihili*, per restare speranza nella *transformatio mundi*. L'apocalisse viene quindi interpretata da Moltmann nel senso più fedele al suo significato originario, quello di rivelazione. L'annientamento che l'apocalisse finale implica è quello del nulla, che viene superato e sconfitto affinché il mondo possa essere trasformato in eterna gloria del suo Creatore, cioè rivelato nella sua essenza originaria.

«Chi s'attende, quale che sia l'angoscia apocalittica che lo agita, l'annientamento del mondo, costui rinnega il Creatore del mondo». Invece «chi crede che Dio abbia creato l'essere dal Nulla, crede anche in un Dio che vivifica i morti. Ed allora crede pure nella nuova creazione di cieli e terra. La sua fede lo rende capace di resistere all'annientamento anche dove, dal punto di vista umano, non v'è più motivo per sperare. La sua speranza in Dio gli impone di essere fedele alla terra» (*DnC* 105; it. 117).

²⁵ Cfr. *La globalizzazione, il terrorismo e l'inizio della vita* in Elisabeth Moltmann-Wendel, Jürgen Moltmann, *op. cit.* [trad. it. cit. pagg 75-87].

Alla fine Dio mantiene la stessa fedeltà alla creazione che le manifesta fin dall'inizio, nel tempo dell'autoumiliazione e nello spazio del nulla. Anzi, proprio lo spazio del nulla si qualifica diversamente in *Scienza e sapienza*: Dio diventa la "madre-spazio", «spazio accogliente e onniricettivo» che accoglie e sostiene le sue creature. La speranza nella nuova creazione escatologica, *nuova* rispetto alla creazione dal nulla e *nuova* rispetto alla creazione storica, significa credere nella fedeltà di Dio e attraversare il tempo con pari fedeltà a cielo e terra, anticipandone qui e ora quella salvezza che li farà nuovi nel futuro.

3. Storia ed evoluzione

Nel tempo di Dio, nello spazio vitale che Dio crea per accogliere le sue creature, si svolge dunque la storia della creazione, che non è, per Moltmann, solo storia dell'uomo, ma anche storia della natura. Egli critica la concezione moderna per cui storia e natura vengono definite l'una in opposizione all'altra, rispettivamente come esperienza di contingenza, mutamento, apertura alla possibilità e come esperienza di staticità, ripetitività, ciclicità. Si delinea così una concezione *a*storica della natura cui corrisponde una concezione *in*naturale della storia.

I tempi della storia e quelli della natura vanno invece sincronizzati, «il modo di concepire il tempo deve risultare compatibile con le leggi della vita e con i ritmi della natura nell'ambiente e nella propria corporeità (*Leiblichkeit*)» (*DnC* 148; it. 167). Non è solo una necessità per ogni singolo uomo, quella di essere in sincronia con l'ambiente che lo circonda, ma è anche un criterio fondamentale per equilibrare i progressi di singoli gruppi umani, i quali non dovrebbero avvenire a scapito di altri gruppi e a scapito della natura stessa.

Ma quali sono i tempi della storia e quali i tempi della natura? Attraverso quale elemento sono sincronizzabili?

Entrambi gli argomenti vengono affrontati in profondità in *Dio* nella creazione (cfr. *DnC* 129-150 e 193-221; it. 145-169 e 218-

252), e poi ripresi, con minore approfondimento, in numerosi saggi successivi.

Moltmann conduce la sua indagine dei tempi storici alla luce di due criteri: differenziare il concetto di storia in se stesso e integrarlo con quello di natura. La storia viene infatti da Moltmann descritta, in continuità con la tradizione biblica, come esperienza qualitativa del tempo, che si qualifica per ciò che in esso accade. «Il tempo non è mai vuoto, ma sempre "tempo riempito". Se si vuole capire il tempo, bisogna parlare dell'avvenimento» (*DnC* 129; it. 146). La storia si coglie dunque nella differenziazione temporale interna agli avvenimenti stessi, ovvero viene percepita nella differenza tra presente e futuro, tra presente e passato e tra futuro e passato. Questa prospettiva si colloca in una «concezione pericoretica dei tempi», i quali si compenetrano qualitativamente tra loro.

La linearizzazione moderna del tempo ha esposto le differenze fra i tempi solo sull'unica linea temporale di passato – presente – futuro, comprimendole nel rapporto "prima – dopo", ma questa linea coglie solo il decorso degli eventi. Se essi però si trovano inseriti in una fitta rete di interazioni e di effetti, bisognerà elaborare delle reti temporali in cui sia possibile combinare il concetto lineare e quello circolare di tempo.

A questo proposito Moltmann elabora in *Dio nella creazione* un complesso schema di interazioni tra i tempi storici,²⁶ all'interno del quale la differenza qualitativa tra i due tipi di futuro, tra *futurum* e *adventus*, fonda quella altrettanto fondamentale tra passato, già avvenuto e quindi definito, e futuro, non ancora avvenuto e quindi solo parzialmente definito. «Se lo *Zukunft* è pensato teologicamente, assume una continua trascendenza rispetto a qualsiasi presente e rende

²⁶ Questo sistema (che verrà semplificato e chiarito in *AD* 307-325; it. 308-325) mira a sottolineare come in ogni tempo siano presenti anche gli altri due: così, ad esempio, le aspettative e le speranze del passato sono il futuro passato, mentre il passato che si conosce storicamente è sempre il presente passato, ovvero quel passato conosciuto alla luce del presente. Moltmann si rifà qui a diversi autori che si sono occupati delle interazioni tra modalità temporali, oltre al già citato Agostino: Georg Picht, A.M. Klaus Müller, Arthur Prior, Niklas Luhmann, Reinhard Koselleck (da cui ricava il concetto di "futuro passato") e Erich Jantsch.

ogni presente provvisorio. Lo *Zukunft* diventa allora il paradigma della trascendenza. Passato e futuro non possono più essere ridotti al tempo lineare, ma si pongono in una differenza qualitativa, la differenza che c'è tra il "vecchio" e il "nuovo"» (*DnC* 144; it. 163).

Questa interpretazione teologica della trascendenza come «futuro della storia» permette di considerare la creazione come un *sistema aperto* al futuro e alla redenzione, e quindi di dare una nuova interpretazione della *creatio continua* talmente innovativa da essere in accordo non solo con le teorie scientifiche sull'evoluzione, ma anche con quelle più recenti della fisica quantistica.

Nella polemica con l'evoluzionismo la dottrina cristiana della creazione viene progressivamente ridotta a quella della *creatio ex nihilo originalis*, e si trascurano invece la dottrina della *creatio continua*, e la dottrina della *creatio nova* e definitiva. «La creazione degli inizi venne allora considerata come una *creazione compiuta e perfetta*, non più capace di storia e non bisognosa di ulteriori evoluzioni. Anche l'uomo, creato "a immagine di Dio", fu visto come un essere creato una volta per tutte, quindi compiuto, non ordinato da una qualche evoluzione. Infine il rapporto di Dio con il creato fu ridotto a *causalità*, mentre si dimenticò la ricca serie di altre sue relazioni con il mondo e del mondo con Lui» (*DnC* 201; it. 228).

Ciò che in questo modo si trascura è la differenza tra creare e agire storico di Dio, differenza che emerge anche dall'uso nella Bibbia dei due diversi verbi ebraici *bara* e *asah* (cfr. *DnC* 86; it. 95). Il verbo *bara* indica una creazione che porta all'esistenza ciò che prima non c'era, esprime il creare divino, assoluto ed incondizionato, che fa essere qualcosa di completamente nuovo, che non è presente né attualmente né potenzialmente in un altro (*Gn* 1,1; *Es* 34,10; *Nm* 16,30; *Sal* 51,12 e *passim*). Il verbo *asah* indica invece il "fare" di Dio, che incomincia dal v. 2 della Genesi e si conclude nel sabato: «Allora Dio nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva *fatto*» (*Gn* 2,2); il fare, l'agire storico di Dio, è volto alla produzione di un'opera che corrisponda a una precisa attitudine, esso configura e produce a partire da qualcosa di già esistente: il fare divino può quindi costituire un modello per il lavoro umano, mentre il creare divino e il fare umano sono tra loro incomparabili.

Questa distinzione permette a Moltmann di reintrodurre nella dottrina della creazione le dottrine della *creatio continua* e della *creatio nova*, integrandole con quella della *creatio originalis*. L'agire storico di Dio sul creato assume infatti nella tradizione profetica due direzioni: quella della *conservazione* e del *sostentamento continuo* del creato contro tutte le potenze della distruzione (enunciato teologico che, secondo Moltmann, è rispecchiato dall'enunciato scientifico della conservazione dell'energia, ovvero dal primo principio della termodinamica) e quella dell'*anticipazione* della redenzione futura (*creatio nova*) nella *novità inaspettata* della liberazione e della salveza del creato.²⁷

«Una dottrina ben articolata della *creatio continua* deve cogliere l'operare storico di Dio sotto entrambe le prospettive: quella della *conservazione* del mondo creato e quella della *preparazione* del suo compimento. L'operare storico di Dio si svolge tra la creazione iniziale e la creazione nuova» (*DnC* 217; it. 246). Ciò permette di percepire l'attività creatrice continua di Dio nel suo duplice aspetto di *agire innovativo* e *agire conservativo*. «Nel primo modo d'intervenire ciò che si manifesta è la speranza, mentre nel secondo è la fedeltà. Fondamentalmente, però, ogni intervento di tipo conservativo è sempre innovativo, e viceversa. Ma allora il *creare storico* di Dio è *orientato in modo escatologico*: conserva la creazione iniziale anticipandone il compimento e preparando la via che essa deve seguire. Il *creare storico* di Dio presenta delle *dimensioni cosmiche*: portare il

Sono le due direzioni del tempo: passato \rightarrow presente \rightarrow *futurum* e *adventus* \rightarrow passato \rightarrow presente. La prima è quella dell'eterno riprodursi della materia sempre esposta alla morte, la seconda è quella dell'irrompere della novità salvifica e redentrice che permette di andare davvero verso un futuro (*futurum*), che non sia il semplice cumulo delle macerie di ciò che è passato, ma un vero sostentamento di cio che è e di ciò che è stato: «Il *novum* fonda il *continuum*». Cfr. *supra*, pagg. 68-70.

Approfondita e interessante, come confermano le frequenti ed esplicite citazioni da parte di Moltmann di Ilya Prigogine, l'affinità di questo sistema con i più recenti sviluppi della fisica quantistica ed evolutiva, che si occupa dello studio di sistemi "stocastici", ovvero di sistemi che combinano necessità e caso, leggi deterministiche e caos. Cfr. Enzo Tiezzi, *Fermare il tempo. Un'interpretazione estetico-scientifica della natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, pagg. 8-9 sui sistemi stocastici, pagg. 132-135 su Prigogine.

cosmo intero in una situazione nuova. Il sistema aperto della creazione prevede il creare storico di Dio. È appunto in esso che si realizzano l'inclinazione e il futuro del creato» (DnC 217; it. 247).

È proprio questa apertura al futuro della creazione a permettere a Moltmann di prospettare una teoria sintetica ed ermeneutica dell'evoluzione. Si tratta di una teoria sintetica, in quanto si propone di sintetizzare sia teorie evolutive natural-scientifiche sia teorie storiche umano-scientifiche, ed ermeneutica, in quanto, in base alle analogie tra il "circolo ermeneutico" e il processo "caso – selezione – necessità" dal quale hanno origine le evoluzioni naturali, l'evoluzione della materia e l'evoluzione della vita potrebbero essere considerate come "semplici processi ermeneutici".

La teoria dell'evoluzione che egli propone (cfr. DnC 205-214; it. 233-243), però, non si limita a considerare le ormai classiche teorie darwiniste, bensì tiene conto delle teorie fisiche più recenti.²⁸ Egli parte dall'evoluzione del cosmo, e prende atto di come la scienza abbia modificato nei secoli la percezione del cosmo che ci circonda. Se per millenni le stelle, con le loro rotazioni regolari, furono considerate la prova di un cosmo ordinato e stabile, rispecchiante l'eternità divina, le recenti acquisizioni astronomiche sulla formazione, evoluzione e scomparsa di stelle e galassie descrivono un "universo instabile". Moltmann cita, inoltre, l'interpretazione di E. Hubble dello spostamento infrarosso della luce che a noi perviene da galassie estranee: esso starebbe a indicare un "movimento di fuga" e renderebbe probabile la teoria di un universo che esplode e si espande. Ciò porta a pensare a un universo che nel suo insieme, ma anche in ogni suo corpo, è interessato da un movimento singolare che si svolge all'interno di una storia irreversibile. In questo modo la natura stessa assume il tratto della singolarità, irreversibilità e irripetibilità, senza più essere contrapposta alla storia in quanto sede di processi regolari,

²⁸ Esperimento, secondo noi, assai interessante, che però viene per lo più trascurato dai suoi critici e recensori, i quali o si limitano, come fa Richard Bauckham, a riportare e discutere la sua soluzione teologica sul rapporto tra creazione ed evoluzione, senza ulteriori cenni alle teorie scientifiche, o tralasciano di affrontare l'argomento.

riproponibili e ripetibili.²⁹ Le leggi di natura, reversibili e atemporali, diventano allora riferite a una «storia naturale singolare e irreversibile», da cui però, astraendo, prescindono e di cui mostrano solo delle approssimazioni.

«La visione meccanicistica del mondo, come proposta da Newton, è stata superata nella più ampia concezione dinamicistica elaborata da Maxwell e Einstein. Analogamente anche il *principio di causalità* è stato superato nel principio dell'*ordine* contingente *flessibile*. Un superamento che mantiene la verità, ma che fa esplodere i rigidi schemi della conoscenza precedente» (*DnC* 208; it. 236). La storia della natura ne relativizza dunque le leggi.

Le leggi della fisica classica non sono state messe in discussione solo dalle teorie astronomiche, ma dalla fisica stessa, cui Moltmann attinge nello spiegare l'evoluzione della vita. Le leggi deterministiche, fondate sui tre noti principi della termodinamica, valgono per processi che avvengono in sistemi chiusi ed equilibrati. Nascono dall'obiettivo di conoscere esattamente la situazione presente, in modo da poter calcolare con precisione quella futura, e innescano un sistema conoscitivo che porta a far coincidere il nesso causa-effetto con il nesso storico presente-futuro. Le leggi statistiche sono quindi considerate, in quel sistema, leggi imperfette. «Dopo la formulazione della teoria quantistica sappiamo però anche che il limite della conoscenza sta nella stessa realtà. Le leggi della probabilità non sono affatto leggi deterministiche imperfette, ma rispondono esattamente all'indeterminatezza parziale che risiede nella stessa natura [...]. In tal caso il futuro non è contenuto pienamente nel presente. Questo può contenere anche il caso, perché è capace di produrre novità» (DnC 208; it. 237).

²⁹ Moltmann cita qui Carl Friedrich von Weizsäcker, che in *Die Geschichte der Natur* scrive: «L'*a*-storicità (*Geschichtlosigkeit*) della natura è un'illusione ottica. Essa rappresenta un problema che riguarda la misura del tempo» (*DnC* 207; it. 235).

Heisenberg giunse a enunciare il principio di indeterminazione³⁰ a partire dalla considerazione metodologica che ha un'esistenza oggettiva solo ciò che è misurabile, ciò che può essere prodotto sperimentalmente. La fisica quantistica non studia quindi sistemi chiusi ed equilibrati, che non rispondono alla realtà sperimentabile, bensì complessi sistemi aperti che interagiscono con l'osservatore stesso, e che esistono nella differenza dei tempi.

«In complessi sistemi di tipo materiale e vitale, il tempo viene sperimentato in modo più complesso di quanto potrebbe farci supporre il semplice meccanismo di causa ed effetto. La complessità sta nell'esperienza della differenza tra passato e futuro. E tale esperienza non è un concetto pre-scientifico, ma proto-scientifico. Ogni sistema aperto "sperimenta" la differenza dei tempi e l'irreversibilità della direttrice temporale, poiché esso esiste proprio in tale differenza. I sistemi complessi esistono tra il passato definito e il futuro parzialmente aperto, e si organizzano tra questi tempi così qualificati. Si configurano appunto nella differenza dei tempi» (DnC 209; it. 237). L'irreversibilità della direttrice temporale è rappresentata dalla concezione lineare del tempo, che lo raffigura come una freccia lanciata senza ritorno verso il futuro, ma una simile freccia non esaurisce il concetto di tempo, poiché non rende conto della differenza tra passato e futuro; quest'ultimo infatti non potrebbe essere nient'altro che ripetizione del passato se non subentrasse nel tempo quella novità che ne inverte la rotta.

«Le leggi che determinano il movimento delle parti in un *sistema chiuso* sono simmetriche rispetto al passato e al futuro e non variano con l'inversione dei tempi. L'evoluzione dei sistemi materiali e vitali, invece, mostra la differenza qualitativa che corre tra passato e fu-

Riportiamo la formulazione del principio di indeterminazione riportata dall'*Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milano 1993, alla voce *Heisenberg, Werner Karl*: esso è il principio «secondo cui è impossibile misurare contemporaneamente la posizione e la velocità (o l'impulso) di una particella. Poiché questo rendeva impossibile predire in modo assolutamente esatto la posizione di una particella, ne seguiva la necessità di servirsi a tal fine di previsioni di carattere statistico, nelle quali si tratta di prevedere non già la comparsa di un certo evento, bensì il grado di probabilità del fatto che esso abbia luogo».

turo: il *passato*, che determina il presente, è definito, il *futuro* invece, che si dischiude al presente, non è definito, ma rimane parzialmente indeterminato. Il *presente* sarà allora parzialmente determinato e parzialmente indeterminato, si troverà fra la necessità e il caso e si svilupperà *nella selezione dei casi*» (*DnC* 209; it. 238).

La selezione dei casi è il processo che dalle infinite possibilità realizza le singole realtà. Queste realizzazioni si presentano come un intreccio, sempre più complesso, di particelle elementari e strutture. Ogni formazione complessa dischiude a sua volta nuovi spazi di possibilità: ciò significa che il realizzarsi delle possibilità non diminuisce, ma accresce le possibilità stesse. Con l'aumentare dei sistemi vitali, sempre più complessi, aumenta l'indeterminatezza del comportamento dei sistemi stessi, ma questo li rende anche più capaci di adattarsi all'ambiente e di trasformarsi in funzione della propria sopravvivenza.

Le relazioni e le interazioni di questi *sistemi aperti* si realizzano per combinazione delle parti, che danno origine a un intero, cioè a una struttura di tipo nuovo e a un nuovo principio organizzativo. Dalla continuità della parte si compie quindi un salto di qualità a un nuovo intero, che è però a sua volta ancora una parte. Il salto di qualità corrisponde all'irrompere della novità, alla nascita di un nuovo sistema con un suo nuovo principio organizzativo, quindi all'inversione della freccia del tempo, seppur Moltmann non lo espliciti così chiaramente.

Sarà dunque legittimo domandarsi come concepire l'universo nel suo insieme, la parte di tutte le parti. Secondo Moltmann è legittimo, anche da un punto di vista scientifico, immaginarlo come un sistema aperto a sua volta, che si autotrascende nell'*ambiente* con il quale comunica, e nel *futuro* verso il quale si sviluppa. «Intendiamo dunque l'"universo" (*Weltall*) come la totalità autotrascendentesi di tutta una serie di sistemi singoli, tra loro comunicanti ed aperti. Tutti i sistemi materiali e vitali, come tutti i loro nessi di comunicazione, *ex*-sistono per una trascendenza e sussistono da essa. Se a tale trascendenza noi diamo il nome di "Dio", sperimentalmente potremo anche dire che il mondo, nei suoi dettagli e nel suo insieme, è un *sistema aperto a Dio*. Dio è il suo ambiente extra-mondano, del quale e nel

quale esso vive. Dio è anche il suo *atrio* extra-mondano, quello verso il quale esso si sviluppa. Dio è l'origine di nuove possibilità, dalle quali esso assume le proprie realtà» (*DnC* 213; it. 242).

Dio è l'origine di nuove possibilità: ciò significa che la vita dell'universo e dei suoi sistemi aperti si svolge secondo la vita divina stessa, che infatti inabita tramite lo Spirito la sua creazione. Questo corrispondersi di Creatore e creatura emerge soprattutto dalla vicinanza nella sofferenza: le creature capaci di resistere e integrare la sofferenza sono creature più flessibili e ricche, più disponibili ad apprendere e più forti, che proprio in queste loro attitudini paiono essere tramite e luogo dell'agire divino.³¹

«L'operare storico di Dio consiste essenzialmente nel dischiudere certi sistemi di vita mediante una comunicazione sofferta. In forza di un'inesauribile capacità di soffrire e di una disponibilità alla sofferenza, Dio crea anche delle possibilità concrete di liberazione di sistemi vitali aperti che tendono a chiudersi e a bloccare qualsiasi processo evolutivo. L'"operare di Dio nella storia" fondamentalmente è un creare improntato alla sofferenza e alla pazienza, per cui sarà pure avvolto dal silenzio. Dio porta il creato alla meta e favorisce il processo evolutivo non per interventi soprannaturali, ma con la propria passione e le possibilità che scaturiscono dalla propria sofferenza» (*DnC* 218; it. 248).

Moltmann cita a questo proposito Teilhard de Chardin, il quale concepiva l'evoluzione come forza trasformatrice di Dio, e dunque come agire liberatorio e perfezionante. Si discosta però dalla sua visione, da Moltmann definita panteista, dell'evoluzione come vera e propria storia della salvezza. Se nell'evoluzione è certamente presente l'agire divino come "forza trasformante della sofferenza", essa non è ancora la redenzione, né il compimento della storia, poiché non si compie con essa quell'annihilatio nihili che determina la trasformazione redentiva finale. Cfr. anche la nota seguente e la nota 36.

Questa frase può aver contribuito a destare il timore che l'evoluzione fosse da Moltmann considerata un processo in se stesso redentivo, timore che Bauckham ritiene superato dalle posizioni espresse da Moltmann in *Der Weg Jesu Christi*, opera nella quale il processo evolutivo stesso necessita della redenzione di Gesù Cristo (cfr. Richard Bauckham, *Op. cit.*, pag. 194). In realtà è questo un timore infondato, in quanto Moltmann distingue continuamente e chiaramente già in quest'opera tra *creatio continua* che si evolve, e *creatio nova* che porta redenzione e salvezza. La *creatio continua* può essere solo *anticipazione* della *creatio nova*, che viene nel mondo con movimento opposto a quello della creazione storica (in *DnC* 17, it. 222, scrive che «l'ordine della storia della redenzione è l'esatto rovescio dell'ordine della storia della creazione»). Inoltre la frase citata nel testo viene poco più avanti così completata: «Ma ricordare questo

L'apertura divina dell'amore, iniziata con la decisione di creare, di lasciare in Sé lo spazio del nulla, è apertura d'amore che dà vita a creature le quali, nella loro autonomia, possono decidere di aprirsi al mondo e di amarlo, ma che, nella loro chiusura, non si trovano mai abbandonate e sole, poiché l'amore divino non si lascia confinare dal nulla, il quale anzi risiede in Dio stesso. L'apertura inesauribile del Creatore verso il suo creato è la sua trascendenza, la quale dà sì al mondo la sua autonomia, ma ne riempie sia il centro tramite l'irrompere della novità (l'anticipazione dell'éschaton) sia l'orizzonte tramite la speranza nel futuro che viene (l'éschaton).

«Non si può concepire dunque nessuna *trascendenza del mondo a Dio* se non congiunta con questa *immanenza* di Dio *nel mondo*, come viceversa non si dà un'immanenza evolutiva di Dio nel mondo che non sia accompagnata dalla sua trascendenza rispetto al mondo. Esiste uno stretto e reciproco rapporto [...]. Dal punto di vista teologico il *mondo* è concepito come *sistema aperto, di tipo partecipativo ed anticipativo*, quando la storia stessa della creazione viene compresa come interazione di trascendenza del mondo ed immanenza di Dio in esso» (*DnC* 214; it. 243).

Come rileva anche Richard Bauckham,³³ l'enfasi di Moltmann sull'inabitazione di Dio nel creato in una varietà di relazioni reciproche, facilita la sua interpretazione dell'immanenza creativa dello Spirito come processo di evoluzione naturale.

La sua posizione panenteista gli permette di mediare tra il teismo esasperato di alcune posizioni clericali, che radicalizzano la distinzione tra Dio e mondo a scapito di quest'ultimo, e il panteismo dinamico verso cui propendono molti scienziati, secondo cui la materia si organizza e si autotrascende producendo la propria evoluzione. Per Moltmann, piuttosto, l'evoluzione è una teoria ermeneutica sul tempo della natura, che attraverso la sua *apertura al futuro* è sincronizzabile col tempo dell'uomo; uomo e natura, con i loro ritmi e tempi,

modo silenzioso e discreto di accompagnare la storia da parte di Dio, non significa escludere esperienze di "segni e miracoli", esperienze che ci riescono comunque possibili soltanto se avvertiamo continuamente la presenza di questo Dio che ci accompagna» (*DnC* 219; it. 249).

sono dunque uniti dall'essere entrambi creazione divina che ha la sua storia nel tempo e nello spazio di Dio.

Un rapporto tra immanenza e trascendenza così dinamico e aperto al futuro porta inoltre Moltmann a concepire ogni teoria ermeneutica e sintetica, sia scientifica sia teologica, come progetto provvisorio: «L'apertura a sintesi sempre nuove è giustificata dall'apertura che le stesse testimonianze bibliche mostrano rispetto al futuro. E questa apertura al futuro c'impone di considerare, naturalmente, ogni sintesi [sia teologica che scientifica, *n.d.a.*] come progetto provvisorio, escludendo qualsiasi dogmatismo» (*DnC* 200; it. 228). Il rapporto d'amore di Dio col mondo esclude la fissità del dogma e abbraccia piuttosto la dinamicità e la relazionalità dell'ermeneutica.³⁴

4. Nuovi cieli e nuova terra

La *creatio ex nihilo*, dunque, creata da Dio con il tempo storico nel tempo di Dio e nello spazio del nulla, si sviluppa storicamente come *creatio continua*, nella quale l'azione storica di Dio è duplice, innovativa e conservativa, nell'attesa della trasformazione *escatologica* che avverà con la *creatio nova*.

Questa è la visione *teocentrica* del mondo che Moltmann ci propone: Dio è al centro della creazione come forza creatrice e rinnovatrice. Si può perciò dire che egli reinterpreti così la trascendenza di Dio che secondo Bonhoeffer è «al di là nel mezzo della nostra vita»: l'escatologia è l'orizzonte della storia, quell'al di là che crea, innova e conserva, infine salva il centro della nostra vita, la storia. Dio è al centro poiché del centro è l'orizzonte futuro.

Assistiamo qui a un rovesciamento tra centro e orizzonte ricco di significato non solo per la storia, ma anche per la terra, per lo spazio che la ospita: l'orizzonte ha infatti inizio nel punto in cui terra e cielo

³⁴ In *Esperienze di pensiero teologico* Moltmann si serve infatti proprio di un' «ermeneutica della speranza» (titolo della Parte II dell'opera) per chiarire alcuni concetti fondamentali della teologia della speranza e per spiegare la promessa di Dio che rende vivi gli uomini entro le possibilità della storia. Cfr. *ETD* 85-165; it. 84-169.

si toccano, nel punto in cui si congiungono su una linea tanto immaginaria quanto visibile. Cielo e terra sono sempre stati, nella tradizione ebraico-cristiana, simboli dell'al di là e dell'al di qua, immagini della duplicità del creato, che racchiude in sé trascendenza e immanenza. La linea lungo la quale si toccano è la linea che ci ricorda visivamente la nostra apertura al futuro e che dunque rimanda al centro di noi stessi.

Il primo riferimento biblico è innanzitutto il primo verso della Genesi: «In principio Dio creò il cielo e la terra» (Gen 1,1). Qui il cielo si configura come parte del creato, insieme alla terra. Il cielo assume però nella Bibbia anche il significato simbolico di «spazio riservato agli angeli e al trono divino» (DnC 168; it. 190), indicando un ambito di realtà inaccessibile all'uomo. Nell'interpretazione di Moltmann i due significati biblici sono conciliati, poiché il cielo, per quanto rimandi alla trascendenza, non possiede natura divina, ma fa parte del creato. Il cielo è quindi simbolo dell'apertura del mondo a Dio (per cui Dio è l'orizzonte del mondo), ma anche dell'inabitazione di Dio nel mondo (per cui Dio è al centro del mondo).³⁵

Per "cielo" noi intendiamo il lato della creazione aperto a Dio. Dio opera in terra dal cielo e attraverso il cielo. Il cielo rappresenta l'al di là relativo della terra, la terra invece l'al di qua relativo del cielo. Nel cielo il creato ha la sua trascendenza relativa. Nella terra il creato trova la sua immanenza relativa. Lo stesso mondo eccentrico aperto a Dio presenta una struttura dialettica di trascendenza e immanenza». Non bisogna quindi confondere la trascendenza relativa del cielo con la trascendenza assoluta di Dio, ma anzi riconoscere che «Dio stesso è la trascendenza di trascendenza e immanenza del mondo. E Dio stesso, Colui che riempirà della sua gloria cielo e terra, è pure l'immanenza di trascendenza e immanenza del mondo (DnC 190; it. 214-215).

Se quindi cielo e terra sono rispettivamente orizzonte e centro l'uno per l'altra, ciò è reso possibile solo da una trascendenza assolu-

³⁵ Scrive infatti Moltmann: «Per noi la creazione di Dio dev'essere affermata *necessariamente* come il duplice mondo di cielo e terra. Un mondo creato da Dio è anche un mondo aperto a Dio. In quanto mondo aperto a Dio il creato è una realtà eccentrica, che ha la propria unità e il proprio centro nel Creatore e non in se stessa» (*DnC* 190; it. 214).

ta che si costituisce originariamente come creazione della storia dal futuro, come inversione temporale che l'escatologia comporta nella storia, come rovesciamento tra ordine della creazione e ordine della redenzione. «Secondo l'*ordine della storia della creazione*, cielo e terra si trovano all'inizio, gli uomini invece alla fine, prima del sabato. Secondo l'*ordine della storia della redenzione*, invece, gli uomini nuovi stanno all'inizio e la nuova creazione di cielo e terra alla fine [...]. Senza approfondire ulteriormente queste prospettive della storia della redenzione, diremo che l'ordine della storia della redenzione è l'esatto rovescio dell'ordine della storia della creazione» (*DnC* 197; it. 222).

Mediante questo rovesciamento escatologico creazione e redenzione, storia ed escatologia si toccano, si invertono e si contaminano, influenzandosi a vicenda, così come si distinguono, si distaccano e si separano sviluppandosi in direzioni opposte. Di queste opposte direzioni la duplicità del creato reca traccia: la distinzione tra cielo e terra, infatti, è segno di quella tra adventus e futurum: «Con "cielo" si designa l'ambito delle possibilità e delle forze creative di Dio. Si tratta di possibilità create, ma anche creative, di Dio. Con "terra" si designa l'ambito della realtà creata e delle possibilità ad essa inerenti. Distinguendo le possibilità creative di Dio rispetto al mondo dalle possibilità mondane qualitativamente diverse da esse, noi distinguiamo tra il futuro storico e il futuro escatologico del mondo» (DnC 190; it. 215), cioè proprio tra futurum e adventus nella storia.

La duplicità del creato è quindi indice dell'autonomia del mondo, che ha in sé un ambito di possibilità proprie (il *futurum* della *physis*), indipendenti dal Creatore, seppur da Lui "aperte", e qualitativamente differenti dalle possibilità che al mondo Dio riserva (l'*adventus* della salvezza). Tale duplicità tuttavia è anche segno del rovesciamento escatologico che dà origine alla storia, poiché proprio la continuità storica del *futurum* ha origine dal *novum* dell'*adventus*, il quale a sua

3

³⁶ La redenzione, come nota Richard Bauckham, corre in direzione opposta anche all'evoluzione (*«Eschatological redemption is therefore a movement running counter to evolution»* in Richard Bauckham, *Op. cit.*, pag. 196), evoluzione che appartiene quindi all'ordine della storia della creazione, come mostrato nel precedente paragrafo.

volta ha sempre un lato di anticipazione e un lato di promessa: così il cielo non è la trascendenza già totalmente presente, bensì anticipazione e promessa del regno di Dio che verrà.

Bisogna dunque distinguere fra cielo e regno di Dio. Il cielo è il luogo della presenza di Dio, ma non è ancora il regno della gloria.³⁷ Quest'ultimo indica infatti una presenza di Dio che è nuova rispetto alla presenza celeste: «il regno della gloria abbraccia, oltre che il cielo, anche la terra e suppone la creazione di un "nuovo cielo" e di una "nuova terra"» (DnC 191; it. 215). Perché «di fronte ad una terra che gronda sangue e lacrime, anche "il cielo piange"» (DnC 191; it. 216): sia il cielo sia la terra sono *creatio continua* in attesa di redenzione.

a) Sabato e sh^ekînah

Ne L'Avvento di Dio. Escatologia cristiana Moltmann riprende e sviluppa i temi di gran parte della sua produzione, in un'opera che porta magistralmente a compimento i suoi Contributi sistematici di teologia. Qui tratta di escatologia cristiana su quattro orizzonti, quello della salvezza e della vita eterna degli uomini, quello della redenzione del mondo con la sua storia, quello della pace della nuova creazione e quello della glorificazione di Dio. Sono quattro speranze cui corrispondono quattro tipi di escatologia che viene: l'escatologia personale, quella storica, quella cosmica e quella divina. Nell'ambito dell'escatologia cosmica Moltmann affronta il destino del tempo nella nuova creazione.³⁸

³⁷ Nell'ultimo dei suoi *Contributi sistematici di teologia, L'Avvento di Dio. Escatologia cristia*na, Moltmann distinguerà tra regno di Dio e regno della gloria, intendendo con il primo la dimensione storica della signoria di Dio che giunge a compimento in quella escatologica, mentre con il secondo indicherà la dimensione cosmica del creato che giunge al suo compimento nella pace escatologica della nuova creazione.

³⁸ Non per questo ci allineiamo alla critica di Bertold Klappert in Id., Worauf wir hoffen. Das Kommen Gottes und der Weg Jesu Christi, Kaiser Taschenbücher, Gütersloh 1997, il quale contesta a Moltmann di aver integrato tutte le dimensioni dell'escatologia in un'escatologia cosmica. A questo riguardo Moltmann scrive, nella Risposta al termine di questo stesso libro, che il "simbolo integrale" per l'escatologia nel suo libro non è l'escatologia cosmica, ma quella divina.

«La creazione temporale giunge al suo compimento pieno quando, nell'escatologia personale, si passa dalla vita temporale a quella eterna, nell'escatologia storica dalla storia al regno eterno e, nell'escatologia cosmica, dalla creazione temporale alla ricreazione di un mondo eterno, "divinizzato"» (AD 291; it. 291). Solo allora Dio sarà pienamente glorificato, e condividerà la sua pienezza con l'eterno giubilo di tutte le creature, in una festa di eterna gioia.

Una filosofia che non si concede di esplorare la realtà oltre i limiti del tempo non può che essere curiosa di sapere cosa ne sarà del tempo in questa festa eterna. Vogliamo dunque seguire Moltmann nell'illustrazione dell'escatologia cosmica attraverso due importanti figure della sua teologia: il sabato e la shekînah. Entrambe sono figure della presenza di Dio nel mondo, la prima della sua presenza temporale e la seconda di quella spaziale, ed entrambe anticipano la presenza di Dio nella promessa della Sua imminente venuta. Ne L'Avvento di Dio Moltmann però ne dà una connotazione più specifica, quando si serve di queste due figure per distinguere ancora una volta tra creatio ex nihilo dell'inizio e creatio ex vetere della fine, distinzione che gli sta a cuore poiché solo se la fine non sarà una semplice restitutio in integrum dell'inizio la storia sofferta del creato e del suo Creatore non sarà stata invano.

La differenza tra inizio e compimento della creazione, tra "il cielo e la terra di prima" e "un nuovo cielo e una nuova terra" risiede quindi, in questa sua opera, nel «modo diverso in cui il creatore si rende presente nella comunità delle sue creature. Il creato degli inizi ha il suo "compimento" (*Gen* 2,2) nel *sabato di Dio*. Dio benedice tutte le opere della sua creazione rendendosi semplicemente presente in mezzo ad esse [...]. E la nuova creazione si apre ad accogliere la "nuova Gerusalemme", diventa la casa della *shekînah di Dio* (*Is* 65; *Ez* 37; *Ap* 21). Il sabato nel tempo della prima creazione collega dunque il mondo presente con quello futuro, testimonia la *presenza di Dio nel tempo* delle sue creature, o meglio la presenza dinamica dell'eternità nel tempo, quella presenza che collega l'inizio con la fine e suscita memoria e speranza. L'abitazione escatologica di Dio nel nuovo cielo e nella nuova terra è la *presenza di Dio nello spazio* delle sue creature» (*AD* 292; it. 292-293).

Qui dunque il sabato è figura della presenza come *anticipazione* e *promessa*, mentre la *shekînah* è figura della presenza di Dio come *compimento* e *adempimento*. Questa distinzione è parallela a quella appena illustrata tra cielo e regno della gloria, per cui il sabato rimanda, come il cielo, a una trascendenza anticipatrice non ancora compiuta, mentre la *shekînah*, come il regno della gloria, è il raggiungimento della pace nella patria.

«Il *sabato* della settimana e dell'anno è la *shekînah* di Dio non ancora giunta in patria, nel tempo della lontananza da Gerusalemme e dell'estraneità di questo mondo alienato da Dio. La *shekînah* escatologica è il *sabato* giunto al compimento negli spazi del mondo. *Sabato* e *shekînah* tra loro si rapportano come promessa e adempimento, inizio e attuazione piena. Nel *sabato* il creato contiene in se stesso, fin dall'inizio, la promessa reale del proprio compimento. Nella *shekînah* escatologica la nuova creazione assume in se stessa, e porta a compimento, l'intera prima creazione: quella che l'ha annunciata e prefigurata. La creazione inizia con il tempo e si compie nello spazio» (*AD* 293; it. 293).

Se non si tenesse conto di ciò che Moltmann scrive in *Dio nella creazione*, che egli peraltro dichiara esplicitamente essere suo presupposto, si potrebbe interpretare erroneamente questo passo, attribuendo la finitezza al tempo e l'infinità allo spazio. Tenendo conto però del fatto che il tempo di Dio è il *luogo* in cui avviene la creazione dal nulla, ³⁹ sappiamo che l'escatologia moltmanniana è più complessa. Il tempo di Dio è il tempo della sua autocontrazione nello spazio, all'interno del quale viene lasciato lo spazio del nulla, che garantisce alla creazione la sua autonomia. In questo passo Moltmann si riferisce da un lato a questo spazio del nulla, che alla fine dei tempi verrà nuovamente pervaso dalla presenza di Dio, e dall'altro allo spazio vitale che Dio lascia alle sue creature e che è pronto a riaccoglierle in Lui. Ciò non significa quindi che il tempo non possa trovare compimento, piuttosto significa che il compimento del tempo sta nella sua piena spazializzazione.

³⁹ Cfr *supra*, pagg. 74-75.

Questa interpretazione è in accordo con il concetto di *pericoresi*, cui Moltmann ricorre per spiegare il rapporto tra Dio e le creature nel tempo escatologico della presenza spaziale di Dio. 40 Con pericoresi Moltmann intende la reciproca compenetrazione di Dio nelle creature e delle creature in Dio, quando Dio sarà "tutto in tutti". «Il concetto di "compenetrazione reciproca" consente di affermare insieme unità e differenza tra i diversi: Dio e uomo, cielo e terra, persona e natura, spiritualità e sensibilità. L'idea che vi si associa di "inabitazione reciproca" è la stessa teologia della *shekînah*» (*AD* 306; it. 306). Un modo migliore, in quanto meno unilaterale, per esprimere il compimento del tempo nello spazio è quindi parlare di pericoresi tra spazio e tempo, poiché pericoresi è *communicatio idiomatum*, cioè «la mutua condivisione degli attributi dell'altro» (*AD* 337; it. 337). La spazializzazione del tempo implica anche una temporalizzazione dello spazio. 41

Alla fine si avrà una *shekînah cosmica*, che è «la presenza immediata di un Dio che permea ogni cosa» (*AD* 348; it. 348). «Ora l'eternità inabitante dà alle creature un tempo eterno e la presenza inabitante di Dio concede alla creature per sempre quell'"ampio spazio che non conosce più afflizione"» (*AD* 337; it. 337). Alla fine il presente escatologico.

b) Kairós e tempo eonico

Alla fine il presente. Dunque l'eterno.

Non si ricade così in quella concezione circolare del tempo per cui alla fine si ripristina il paradiso perduto dell'inizio? È proprio ciò

 40 È lo stesso concetto cui ricorre per descrivere i rapporti fra le tre persone divine. Cfr. *supra*, pag. 47.

⁴¹ Ciò emerge anche da quel che Moltmann scrive interpretando gli enunciati incarnatori del Nuovo Testamento nell'ambito della teologia della *sh^ekînah*: «La dimora del Verbo eterno nella nostra carne sta a significare il compimento dei tempi e, viceversa, i tempi si "compiono" quando la *shekînah* di Dio si afferma definitivamente» (*AD* 294; it. 294). Il termine "viceversa" indica qui proprio la mutua condivisione degli attributi di spazio e tempo nella nuova creazione.

che Moltmann non crede, perché non è questa l'esperienza di tempo di cui la Bibbia testimonia. Sia la storia di Israele sia la storia di Cristo hanno un carattere singolare e unico, che non può essere rappresentato dalla figura simmetrica dell'eterno ritorno, il cerchio. Eppure neanche la freccia del tempo pare essere adatta a raccontare la storia di rinnovamento cui il creato va incontro, come abbiamo già in parte visto a proposito del rapporto tra storia ed evoluzione.

Moltmann non propone una terza figura geometrica. Innanzitutto risale alla dottrina di teologi della chiesa antica e medievale, quella del tempo come *aiōn, aevum*. È il tempo dell'eternità relativa, un tempo pieno che partecipa dell'eternità assoluta divina, è il tempo dell'*istante originario* (così ne *L'Avvento di Dio* Moltmann qualifica quello che in *Dio nella creazione* definiva il "tempo di Dio") in cui Dio si decide e si autocontrae, ma è anche il tempo del *momento escatologico* in cui Dio attua in se stesso l'autoespansione escatologica.

Se il tempo eonico è il tempo dell'eternità relativa, non è però presente solo nell'inizio e nella fine, ma è anche il tempo del cielo, del rinvio alla trascendenza presente nel mondo. Ad esso si contrappone il tempo della terra, transitorio e irreversibile, come la fisica quantistica ce lo descrive.

«Mentre per il cielo "e coloro che vi abitano" c'è un tempo eonico, per la terra "e coloro che vi abitano" c'è un tempo transitorio. La differenza è data dalla morte, che esiste solo in terra, non in cielo. Quel tempo eonico può essere concepito come un tempo in sintonia con l'eternità di Dio: un tempo senza principio e senza fine, senza un prima e un poi. La figura che risponde precisamente all'eternità senza fine è quella del *cerchio temporale* infinito, cerchio che presenta il carattere temporale della reversibilità, simmetria, infinitudine, e quindi anche una figura priva di tempo. Se per Platone il "corpo del mondo" presenta una forma sferica, la figura del tempo del mondo, il quale è "figura mobile dell'eternità", è quella del "circuito temporale", mentre la figura terrena del tempo è quella della freccia, dove il futuro diventa presente e il presente passato. In questo senso ogni avvenimento terreno è avvenimento temporale: irreversibile, irripetibile e incontenibile. A differenza di quella celeste, la creazione terrena si muove entro l''orizzonte di questa forma temporale del tempo»

(AD 311; it. 311). La terra dunque, come colei che si muove incessantemente verso quella linea dell'orizzonte che non le riesce mai di toccare, procede orientata verso il futuro e perde costantemente ciò che lascia indietro. Il cielo, invece, quell'orizzonte che l'abbraccia senza mai lasciarsi abbracciare, la circonda come una sfera "in sintonia con l'eternità di Dio".

«E non sarà certo irrilevante tener conto della *duplice figura di tempo* presente nel creato. La creazione terrena esiste nell'orizzonte del tempo transeunte, dove il tempo terreno, a sua volta, si situa nell'orizzonte del tempo eonico del "mondo invisibile": lo tocca di continuo e da esso viene continuamente toccato» (*AD* 311; it. 311). Se cielo e terra davvero non si toccassero mai, se la linea dell'orizzonte fosse davvero irraggiungibile alla terra, allora il tempo terreno sarebbe davvero *soltanto* irreversibile e il tempo eonico *soltanto* un'eternità senza tempo. E sarebbe questa una duplicità inconciliabile, o completamente squilibrata a favore dell'eternità, la quale potrebbe però soltanto essere senza mutamento come lo è il Dio senza tempo di Parmenide.

Invece cielo e terra, centro e orizzonte si toccano di continuo già ora, perché si compenetreranno in quel futuro che darà origine al loro rinnovamento. Ma in cosa consiste questo rinnovamento? Esso sarà il *rovescio* dell'inizio, l'inversione escatologica dei tempi che ci viene incontro fin d'ora, un moto contrario e opposto alla *freccia* del tempo che la mette fin d'ora in circolo, ma che alla fine non la renderà più distinguibile dallo spazio che attraversa.

Qual è dunque la rappresentazione più adeguata a questo tempo della creazione teso tra tempo celeste circolare e tempo terreno lineare? È un tempo di ripetizione ed innovazione: il *ritmo*. Il tempo della creazione nel racconto biblico segue infatti il modello del *tempo fluente* non solo e non tanto nella sua irreversibilità, ma nel suo essere ordinato e ritmicamente scandito in giorni e anni sabbatici. «*Ritmo* significa ripetizione e progresso al tempo stesso» (*AD* 312; it. 312). Ed infatti l'agire storico di Dio nella *creatio continua* è un agire conservativo e innovativo al tempo stesso, ma aperto al futuro, come abbiamo visto a proposito dello sviluppo evolutivo. Il tempo ritmico è quindi «il tempo che si rigenera dalla presenza dell'eternità nel ritmo

sabbatico dei giorni, degli anni, e delle settimane d'anni, per preparare il *sabato messianico* degli ultimi tempi e attraverso esso, il *sabato escatologico* della creazione eterna» (AD 312; it. 312).

Questa distinzione tra sabato messianico e sabato escatologico viene poco più avanti sviluppata da Moltmann come distinzione tra kairós della salvezza e momento escatologico. Si tratta ancora una volta della differenza tra anticipazione dell'escatologia nella storia e compimento della storia nell'escatologia. In questa forma tale distinzione è però molto importante, perché consente a Moltmann di muovere una critica diretta e di notevole portata all'identificazione di istante storico e di istante escatologico da lui riscontrata in Søren Kierkegaard, Karl Barth e Rudolf Bultmann. 42 Moltmann ritiene errato identificare la pienezza temporale sperimentata nell'istante storico della fede con la salvezza finale, la resurrezione dei morti, che invece è frutto esclusivo del momento escatologico. L'istante storico in cui si sperimenta l'incontro con Dio nella fede è piuttosto un'anticipazione temporale del momento escatologico. «Ciò che avviene in questo kairós è dovuto alla risurrezione del Cristo morto ed è promessa di risurrezione escatologica, ma non già esso stesso risurrezione dei morti e vita destinata a durare per sempre» (AD 323; it. 323). Altro è il momento escatologico, che non si trova già più nel tempo storico, bensì in quello eonico della nuova creazione.

«Lo stesso *momento escatologico* andrà concepito oltre la fine e il compimento della storia, come attuazione piena della creazione degli inizi e quindi come uscita dal tempo e ingresso nell'eternità [...]. La

⁴² Secondo Moltmann è errore dell'escatologia presentica l'aver identificato il *kairós* presente con il momento escatologico senza coglierne la differenza. Il primo a incorrere in questo errore è Kierkegaard, che traspone l'istante escatologico nell'istante presente, interpretato come pienezza del tempo che elimina la sua vuota successione, senza avvertire però la differenza tra istante storico in cui il tempo viene riempito dalla fede e istante escatologico in cui il tempo diventa quello della resurrezione dei morti. Lo segue Karl Barth, che identifica il momento escatologico, eterno, come momento fra i tempi, ma non nel tempo, in cui passato e presente rimangono immobili. Anche Bultmann, infine, parla di "ora" escatologico, momento dell'annuncio che può farsi momento salvifico, presente eterno, se quell'annuncio viene vissuto come decisione di fede in Cristo. Il presente viene così eternizzato in un momento che però non comporta la novità escatologica della resurrezione dei morti.

fine del tempo è il rovescio dell'inizio del tempo. Come il momento originario scaturisce dal proposito creativo e dall'autorestrizione divina in esso implicita, allo stesso modo il momento escatologico scaturirà dal proposito redentivo e dall'autoespansione divina in esso implicita» (AD 323; it. 323). Solo allora verrà il tempo della resurrezione dei morti, la quale «comprende diacronicamente tutti i morti, dal primo all'ultimo essere umano, per cui il tempo irreversibile conosce ora una sua reversibilità» (AD 324; it. 324). Quel che all'esperienza del kairós è negato, la reversibilità del tempo, giunge a compimento nel momento escatologico.

Solo alla fine della storia l'eternità entra pienamente nel tempo, cosicché l'ultimo giorno rappresenta anche l'inizio dell'eternità: un inizio senza fine. «È, appunto, il tempo pieno, il tempo eonico, il tempo riempito di eternità, il tempo eterno» (*AD* 324; it. 324).

Il tempo storico, giunto alla sua fine, verrà trasformato come tutta la creazione. Ciò che davvero finirà sarà il nulla, lo spazio da Dio lasciato "vuoto", che verrà allora inabitato. Sarà tolta così ogni possibilità di peccato e di morte, sarà tolta la transitorietà del tempo, e nascerà una "temporale eternità" di pienezza, in cui movimento e ritmo si esprimeranno nella danza di tutte le creature.

Alla fine l'inizio: l'*aiōn*.

5. Escatologia nella storia: inversione temporale

L'aiōn è, però, anche l'inizio del *chrónos*, nel quale soltanto è possibile l'esperienza dell'istante. Nel tempo della fine l'aiōn diventa inizio invertito di segno. «La *fine del tempo* è il rovescio (*Umkehr*) dell'*inizio del tempo*», quindi un inizio *nuovo*, eppur fedele a ciò che è stato ed è, e a ciò che è stato e non è più, poiché lo rinnova e lo apre a *nuova* vita.

«La categoria del "novum" è la categoria storica che riteniamo adatta a qualificare l'escatologia nella storia» (AD 39; it. 34), scrive Moltmann ne L'avvento di Dio, quando vuole spiegare come storia ed escatologia non possano essere definite in antitesi tra loro se non a costo di tradire l'identità di entrambe. L'irrompere del novum viene

adeguatamente espresso, secondo Moltmann, non tanto dalla categoria di "interruzione" proposta da J. B. Metz, ⁴³ quanto da quella di "inversione" (*Umkehr*). ⁴⁴ Moltmann condivide la critica svolta da Metz al concetto di tempo omogeneo e lineare, come proposto dalla logica contemporanea dell'evoluzione, ma ritiene che una cesura o un'interruzione non necessariamente descrivano un cambiamento nell'ordine delle cose, che può restare immutato nonostante venga interrotto. Egli preferisce invece descrivere l'irrompere dell'escatologia nella storia, del *novum*, come una inversione temporale che è fonte di nuova vita e che porta a una nuova esperienza del mondo.

Non l'interruzione, ma l'inversione è la categoria dell'escatologico. Infatti, quando è «l'escatologia a "interrompere" i corsi del tempo, questi subiscono una profonda modificazione. I profeti non "sospendono" per un momento, ma chiamano il popolo a "in-vertire" (*um-kehren*) il corso del tempo. Inversione e rinascita a nuova vita modificano il tempo, insieme all'esperienza che del tempo noi facciamo, perché attualizzano l'ultimo nel penultimo, il futuro del tempo in mezzo al tempo stesso» (*AD* 39; it. 34).

L'attualizzazione del futuro nel tempo presente (che, secondo la tradizione veterotestamentaria, è sempre esercizio di memoria, ricordo del futuro che ci attende) apre l'orizzonte alla speranza messianica, dischiude al futuro «nuove condizioni di possibilità storiche» (*AD* 40; it. 35) ed è dunque un processo di realizzazione (*Verwirklichung*) del futuro nel presente, ⁴⁵ dell'escatologia nella storia. Invertire il fu-

⁴³ Moltmann fa qui esplicitamente riferimento a ciò che Johann Baptist Metz scrive in Id., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977, pag. 150 [trad it. Id., *La fede nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1985²]: «La definizione più sintetica di religione è: interruzione».

⁴⁴ Si segnala a questo proposito la nostra discordanza dalla traduzione di Dino Pezzetta, che traduce il termine *Umkehr* con "conversione". La parola tedesca non ha, se non secondariamente, la connotazione religiosa che assume invece la parola italiana "conversione", ma significa piuttosto "inversione", "ritorno" e "capovolgimento". Qui scegliamo il termine inversione per indicare quel capovolgimento del tempo che torna indietro senza ripetere, ma anzi rinnovando ciò che è già stato.

⁴⁵ Come Moltmann già scriveva in Id., *Umkehr zur Zukunft*, Chr. Kaiser Verlag, München 1970, pag. 119: «Die Zukunft verwirklicht sich in der Geschichte und als Geschichte und traszendiert doch alle ihre geschichtlichen Verwirklichungen und wird wieder zur Zukunft» (Il fu-

turo nel passato significa quindi realizzare quelle possibilità che risiedono nella trascendenza relativa del cielo, realizzare il *novum* storico. Significa perciò anche fare l'esperienza di un tempo (il futuro) che trascende le sue realizzazioni storiche, e che nella sua trascendenza apre il tempo alla *redenzione del futuro* come a «una liberazione dalla "violenza della storia", dalla violenza esercitata dai potenti» (*AD* 64; it. 59), redenzione per la quale ci si impegna qui e ora poiché il futuro è vissuto come attuale.

L'interpretazione messianica intende il "momento", quello che interrompe il tempo e lo conserva nel progresso, come forza della "inversione". E qui il futuro assume dei lineamenti ben diversi. Ora le leggi e le potenze del passato non costringono più. Il futuro messianico di Dio esercita il suo potere anche sul presente. Si dischiudono prospettive nuove. Si riconosce la letalità che accompagna il progresso nelle sue catastrofi economiche, ecologiche, nucleari, genetiche e insieme a esse anche l'assenza di futuro che connota il mondo moderno. Ora la via è sgombra per degli sviluppi di tipo alternativo. È appunto quella che io qualifico come redenzione del futuro dalla violenza della storia: nel *kairós* dell'inversione. Ed è appunto questa a rendere di nuovo possibile un'escatologia teologica, perché dalle macerie della ragione storica ripropone la speranza come categoria teologica (*AD* 64; it. 60).

Il *kairós* dell'inversione non è ancora il *momento escatologico* della resurrezione dei morti, che avverrà solo alla fine della storia, e che, come abbiamo visto, donerà al tempo quella reversibilità che rinnova ciò che è passato e morto. Tale *kairós* è però già un'anticipazione di quel momento finale, poiché è la sua trascendenza a incarnarsi qui e ora e a rendere possibile una liberazione dal potere opprimente del tempo lineare e omogeneo che non ammette novità. L'inversione escatologica innesca dunque un processo di liberazione che verrà però portato a compimento solo alla fine dei tempi, con la liberazione dalla mortalità.

Nel presente storico è bensì dato di sperimentare l'eternità nel tempo, e non solo nella fede. L'eternità nel tempo infatti «non è che

turo si realizza nella storia e come storia e tuttavia trascende tutte le sue realizzazioni storiche e diventa di nuovo futuro).

l'altra faccia del presente», il quale viene esperito sia come simultaneità di tutti i tempi nel presente della nostra percezione del tempo (come scriveva Agostino nel già citato passo delle *Confessioni*), sia come presente-kairós del tempo favorevole, sia in modo peculiare nell'esperienza dell'istante. «Quale "atomo di eternità", l'istante realizzato esce dalla successione del tempo, interrompe il flusso temporale, rende impossibile distinguere i tempi in passato e futuro, e possibile un'estasi che ci fa uscire dalla vita temporale e c'introduce nella vita eterna» (AD 320; it. 320), scrive Moltmann parafrasando Kierkegaard. Nell'istante si fa dunque esperienza di un tempo pienamente realizzato in una vita pienamente vissuta: l'eternità non è solo simultaneità dei tempi, ma anche presenzialità assoluta della vita a se stessa. «Anche questa è un'eternità eonica, cioè l'eternità che si prospetta per la vita nuova del mondo futuro» (AD 320; it. 320). La vita eterna allora ha ben poco a che vedere con l'atemporalità della morte, è piuttosto «vita piena».

Da questa esperienza storica di pienezza nasce quella brama di presenza eterna, quel desiderio di una pienezza prolungata che spinge il Faust di Goethe a cedere la propria anima a Mefistofele pur di vivere un istante al quale poter dire: «Verweile doch! Du bist so schön!» (Fermati dunque! Sei così bello!).

È però la fede, ribadisce Moltmann, a permetterci di vivere questi istanti come anticipazioni di quella pienezza futura che è stata promessa da Dio. Il *kairós* della salvezza, così come viene inteso da Paolo in *Rm* 13, 11.12, 2 *Cor* 6,2 e in 1 *Cor* 15,52, «non è il presente dell'eternità, dove il tempo resta bloccato, ed apre invece lo sguardo al passato [...] e al futuro, per cui il giorno che inizia ad albeggiare diventerà il "giorno di Dio" in tutta la sua pienezza e scaccerà la notte che avvolge il mondo. È il presente illuminato dal chiaro ricordo del passato e dalla serena attesa del futuro» (*AD* 322-323; it. 323). In questo presente il tempo non viene annullato, ma vissuto nella pienezza delle sue relazioni. «Ciò che in esso avviene è l'inizio della vittoria che la vita alla fine riporterà sulla morte. Nell'esperienza del presente, *kairós* della fede, il tempo ora incede a partire non dal passato, ma dal futuro» (*AD* 323; it. 323). Ciò significa quindi che solo

attraverso l'inversione escatologica del tempo vissuta nella fede l'esperienza dell'eternità nel tempo si fa esperienza di liberazione.

L'inversione escatologica implica quindi un nuovo rapporto personale con il tempo: nell'istante storico, in cui l'escatologia irrompe nella storia, si ha una percezione più acuta dell'irreversibilità del tempo proprio perché si ha fede nel suo futuro di salvezza. La speranza nella redenzione, l'irrompere del novum nel continuum omogeneo e lineare del tempo, rende ancor più consapevoli della finitezza e fragilità di tale continuum, il quale va continuamente incontro alla morte, per essere poi da questa salvato.

Il pensiero messianico di Moltmann è quindi intrinsecamente legato al pensiero apocalittico; in ciò è influenzato, come analizza egli stesso in un lungo paragrafo sulla rinascita del pensiero messianico nell'ebraismo (cfr. AD 47-64; it. 42-60), da quella riflessione ebraica che nel Novecento riscopre il messianismo a partire dalle esperienze di catastrofe.

Tra i pensatori cui Moltmann ascrive il merito della rinascita della speranza come categoria teologica (Martin Buber, Ernst Bloch e Franz Rosenzweig, Walter Benjamin e Theodor W. Adorno, Gershom Scholem e Margarete Susman, Karl Löwith e Jacob Taubes) Bloch e Benjamin sono sicuramente quelli che più hanno influito sul suo pensiero.

Se Bloch gli insegna a comprendere il novum come fonte di nuove possibilità storiche, Benjamin (con Rosenzweig e Scholem) gli insegna a pensare la discontinuità del tempo attuale (Jetztzeit) come momento apocalittico: ciò che spezza il continuum della storia è il momento in cui il tempo si blocca e l'intero passato si fa presente, e questo momento è modello e anticipazione dell'ordine messianico, che, come in Rosenzweig, 46 è orientato nella direzione inversa rispetto a quello profano.

la della redenzione (1921): «L'eternità è un futuro che è presente senza cessare d'essere futuro.

103

⁴⁶ Nella sua analisi di Rosenzweig Moltmann fa emergere come il concetto di «inversione del rapporto oggettivo con il tempo» (che avviene quando si passa dal racconto del passato all'anticipazione del futuro) permette di concepire insieme eternità e tempo, escatologia e storia, senza che queste si eliminino a vicenda, e cita la seguente frase di Rosenzweig, tratta da La stel-

«L'apocalittica preserva la dottrina cristiana della speranza da un ottimismo superficiale [...]. "Ermeneutica del pericolo" significa "impadronirsi della memoria com'essa balena nell'istante del pericolo" [VI delle *Tesi di filosofia della storia* di W. Benjamin, *n.d.a.*]. Di fronte ai pericoli mortali che incombono sul mondo, la memoria cristiana attualizza la morte di Cristo nelle sue dimensioni apocalittiche, per ricavare dalla sua risurrezione dai morti speranza nella "vita del mondo futuro" e dalla sua rinascita alla vita eterna speranza nella "rigenerazione del cosmo"» (*AD* 261; it. 261).

Ciò che quindi avviene nell'inversione salvifica e liberante è *memoria resurrectionis Christi*, ricordo di un evento di salvezza che diventa speranza per la salvezza futura, ma non è l'evento stesso. «La grande svolta della salvezza si è operata sul Golgota e non si determina soltanto nell'ora della nostra decisione di fede o di conversione. La fede è l'esperienza e ricezione personale di questa svolta, non la svolta stessa. Non è la mia fede a produrmi salvezza, ma la salvezza a procurarmi la fede» (*AD* 273; it. 272). La conversione, l'inversione temporale e la fede sono esperienze conoscitive fondate sul futuro di Dio che viene, il quale solo può essere fonte di quel *novum* conosciuto nella memoria di Cristo e atteso con speranza nel futuro di Dio.

L'inversione temporale dunque, pur essendo novità storica, pur aprendo al futuro e alla trasformazione del mondo, non è ancora l'evento di salvezza e quindi non salva dal rischio di peccare né da quello di morire, né garantisce che le proprie azioni siano fedeli a quella creazione di Dio che pur si vorrebbe amare e salvare.

Il ristabilimento di tutte le cose mediante la trasfigurazione della creazione giungerà invece alla fine del tempo. «La vera motivazione cristiana della speranza di riconciliazione universale sta nella teologia della croce, e la conseguenza davvero realistica che dalla teologia della croce deriva è il ristabilimento di tutte le cose» (AD 279; it. 279). È la discesa di Cristo agli inferi, di quello stesso Cristo che è risorto, a motivare la fiducia e la speranza nella salvezza futura. È la continuità di questa promessa di redenzione con quella fatta a Israele

e con quella che la stessa creazione costituisce a garantire che il ristabilimento avverrà mediante una trasfigurazione fedele alla creazione iniziale. Dio è principio di continuità attraverso la sua fedeltà e principio trasformatore nella sua opera redentrice. «La fedeltà di Dio verso un mondo da lui creato non può limitare la sua libertà di portare a compimento pieno l'opera delle sue mani, di fare della creazione temporale una creazione eterna, e modificare così le stesse condizioni di esistenza del creato» (AD 299; it. 299). La fedeltà di Dio alla creazione non può limitare la sua libertà di portarla a compimento tramite la trasfigurazione finale, poiché tale libertà si esplica proprio nell'ambito di quella fedeltà.

Giungiamo così nel cuore dell'escatologia cristiana elaborata da Moltmann: il pensiero messianico ebraico e la novità escatologica che apre la storia al futuro, ispirata al novum blochiano, vengono originalmente interpretati alla luce dell'annuncio cristiano. L'escatologia si alimenta così dello scarto tra inizio della salvezza già avvenuto (con la resurrezione di Cristo) e compimento della salvezza da venire (nel futuro Regno di Dio). Questo scarto corrisponde a quello più originario tra l'inizio del mondo, che, come abbiamo visto, è già promessa di redenzione, e la sua fine, che capovolgerà la creazione in redenzione. È lo scarto temporale che si sperimenta nell'inversione escatologica. Essa, dunque, aprendo alla speranza nella trasfigurazione futura di tutte le cose («Dio sarà tutto in tutti»), diventa quell'attenzione e quell'amore (éros) per il reale nella sua mortalità, che resiste alla sua morte perché è fedele alla sua vita. L'inversione escatologica, la novità storica, è dunque fedele all'inversione trasfigurante della fine.

Se risaliamo all'opposizione tra *ordo essendi* e *ordo cognoscendi*⁴⁷ sarà interessante osservare come l'inversione (metodologica) tra questi due ordini ci permetta di approfondire l'inversione (reale) tra ordine profano e messianico. Entrambe le inversioni avvengono infatti a livello di successione temporale: come nell'*ordo cognoscendi* ciò che è ultimo nell'ordine dell'essere diventa primo, così nell'or-

⁴⁷ Illustrata nel primo paragrafo di questo capitolo, a pagg. 69-70.

dine messianico ciò che è ultimo in quello profano (il futuro) diventa primo, poiché dal futuro viene la salvezza. Forzando Moltmann oltre se stesso, si può osservare che nel suo pensiero l'ordine profano e quello messianico hanno entrambi un proprio *ordo essendi* e un proprio *ordo cognoscendi*: *ordo essendi* di quello profano è la creazione (che si sviluppa dal passato verso il futuro) e il suo *ordo cognoscendi*, temporalmente inverso, è l'anticipazione del futuro, mentre *ordo essendi* di quello messianico è la redenzione (che viene dal futuro a salvare il passato) e il suo *ordo cognoscendi* è il racconto, il quale però sarebbe possibile, nella sua completezza, solo se la storia fosse già conclusa⁴⁸ (esso infatti racconta lo svolgersi dei fatti dal loro inizio alla loro fine, dal loro passato al loro futuro).

L'anticipazione del futuro risulta dunque percorrere la stessa direzione temporale dell'inversione escatologica compiuta dall'*ordo essendi* messianico, quella della redenzione e della trasfigurazione che viene, e si rivela essere conoscenza fedele all'ordine messianico. Invece il racconto dovrebbe percorrere la stessa direzione temporale della creazione, l'*ordo essendi* profano, e questa forma di conoscenza si rivelerebbe fedele a quell'ordine. Tuttavia essa, nella sua completezza, è impossibile per l'uomo. Solo Dio, che guarda prima alla meta (l'*éschaton*) e poi al cammino, potrebbe compiere un simile racconto, poiché solo Dio è padrone di conoscere l'ordine messianico e, quindi, di conoscere l'intera storia della creazione. Inoltre solo Dio

⁴⁸ Scegliamo il termine "racconto" rifacendoci alla citazione che Moltmann trae da *La stella della redenzione* di Rosenzweig a proposito dell'inversione temporale: «Se ciò che è passato, questa realtà già conclusa, sta qui dall'inizio alla fine e può essere narrato – ed ogni racconto incomincia sempre dal principio –, ciò che è futuro può essere compreso per quel che esso è, cioè come futuro, soltanto attraverso lo strumento dell'anticipazione». Moltmann continua poi commentando: «Nel passato che si racconta la freccia temporale va dal passato al futuro, e il futuro rappresenta il progresso del passato. Nel futuro che si anticipa, invece, la freccia va dal futuro al presente e al passato, poiché dal futuro viene il passato e dalla possibilità la realtà: non viceversa» (*AD*, 53; it. 49). Se si pretende di raccontare l'intera storia, se si vuole ottenere un racconto esaustivo, non si può che estendere al futuro la storia passata, reduplicandone e ripetendone i processi, negando l'esistenza del *novum* e chiudendo un processo che in realtà è tuttora aperto.

può garantire la fedeltà dell'anticipazione al futuro che viene, noto solo a Lui.

L'asimmetria che si riscontra tra i due *ordo cognoscendi* è segno dell'irrompere della trascendenza, quindi di un diverso rapporto ontologico (*essendi*) tra i due ordini del reale. L'ordine messianico trascende quello profano, invertendone la direzione temporale. Questa inversione, trascendente come lo è il cielo alla terra, è segno dell'inversione futura, ed è garanzia di fedeltà del *nuovo* ordine a quello precedente, poiché il fatto che il tempo torni indietro significa che ciò che non è più *torna a essere*. Il tempo irreversibile della storia incontra nel futuro la sua reversibilità.

Questa asimmetria ontologica è riscontrabile nell'esperienza storica che si fa del tempo. «Nell'esperienza che noi facciamo del tempo storico, i modi temporali non vengono orientati verso linee di tempo, ma piuttosto verso *modalità d'essere*: passato – presente – futuro corrispondono a quell'essere che noi riconosciamo necessario – reale – possibile» (*AD* 315; it. 315) scrive Moltmann rifacendosi agli studi di Georg Picht. ⁴⁹ Ciò non si discosta dall'idea di Ernst Bloch secondo la quale il futuro è la sfera del possibile, il passato la sfera del reale e il presente il fronte sul quale il possibile si realizza o non si realizza. ⁵⁰ In entrambe le prospettive si delinea la *freccia temporale* dal carattere irreversibile: la realtà viene dalla possibilità come il passato viene dal futuro.

«I modi temporali non sono isomorfi. Ogni avvenimento temporale si presenta come irreversibile, irripetibile e incontenibile. I modi temporali sono *asimmetrici* e diversamente riferiti a *qualità ontologiche*. Quelli della possibilità e della realtà sono differenti modi ontologici ed esprimono i nostri differenti approcci. Di conseguenza noi ci rapportiamo in modo diverso al passato e al futuro. Una cosa è il passato che si ricorda, un'altra il futuro che ci si attende. Se la realtà è la possibilità realizzata, la possibilità stessa dovrà essere considerata *ontologicamente* superiore alla realtà. Il passato viene dal futuro,

⁴⁹ Cfr. Georg Picht, *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, cap. V, par. 17: *Die Zeit und die Modalitäten*, I, Stuttgart 1980, pagg. 362 ss.

⁵⁰ Cfr. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, pagg. 224 ss [trad.it. cit., pagg. 229 ss].

ma dal passato non viene poi il futuro, che quindi tra i differenti modi gode di una sua priorità» (AD 315; it. 315-316, corsivo nostro).

Il futuro ha superiorità ontologica poiché è lo «spazio delle possibilità reali della storia» (E. Bloch) e racchiude in sé il potere creativo del *novum*, mentre «di ciò che è passato niente può passare» (G. Picht). «Se il tempo è irreversibile, la *fonte del tempo* risiederà nel futuro. Esso non potrà coincidere con il tempo futurico, anch'esso destinato a passare. Insieme a Picht qui potremo distinguere tra futuro come modo del tempo e futuro come fonte del tempo. In quanto modo temporale il futuro rientra nel tempo fenomenico, in quanto fonte del tempo esso è la possibilità trascendentale stessa del tempo. In senso trascendentale il futuro è presente a ogni tempo: a quello futurico, a quello presente e a quello passato. In questo senso è anche unità del tempo e offre "il tutto del quale il passato è solo una parte" (Kierkegaard)» (*AD* 316; it. 316).

Alla fine l'inizio: il futuro.

Ш

La speranza reale

Lang gezogen

Warten macht gleichfalls öde. Aber es macht auch trunken. Wer lange auf die Tür starrt, durch die er eine, einen erwartet, kann berauscht werden. Wie von eintönigem Singen, das zieht und zieht. Dunkel, wohin es zieht; wahrscheinlich in nichts Gutes. Kommt der Mann, die Frau nicht, die man erwartete, so hebt die klare Enttäuschung den Rausch nicht etwa auf. Sie mischt sich nur mit seiner Folge, einem Kater eigener Art, den es auch hier gibt. Gegen das Warten hilft das Hoffen, an dem man nicht nur zu trinken, sondern auch etwas zu kochen hat.

Ernst Bloch

Tirato in lungo

Aspettare rende altrettanto desolati. Ma rende anche ubriachi. Chi fissa a lungo la porta, attraverso la quale aspetta una, o uno, può venirne inebriato; come da un canto monotono, che attira (*zieht*) e attira (*zieht*). Buio, ciò in cui attira (*zieht*); probabilmente in nulla di buono. Se l'uomo, la donna attesa, non arrivano, l'evidente delusione non abolisce la sbornia; si mescola solo con la sua conseguenza, un malessere suo proprio, che si prova anche in questo caso. Contro l'aspettare è d'aiuto lo sperare, dal quale si ottiene non solo da bere, ma anche qualcosa da cucinare. ¹

La speranza è reale se offre non solo da bere, ma anche qualcosa da cucinare.

Il peso di queste parole diventa maggiore in un contesto di pover-

¹ Trad. propria. Tratto da Ernst Bloch, *Spuren*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995⁹(1969), pag. 11 [*Tracce*, trad. it. a cura di Laura Boella, Garzanti, Milano 1994, pag. 3].

tà e fame, che resta sempre più occultato dalla minaccia terroristica e dall'ansia collettiva che essa ingenera. Se da un lato è vero che l'uomo in quanto tale, fragile e finito, è sempre povero e affamato di conoscenza, dall'altro questa fame metaforica può sembrare offensiva e inessenziale di fronte a chi ha reale fame di cibo ed è povero di beni materiali necessari alla sussistenza. In un tempo in cui le disuguaglianze economiche diventano sempre più abissali, sia tra Nord e Sud del mondo a causa dell'indiscriminato sfruttamento delle risorse dei paesi "in via di sviluppo" per garantire il benessere di quelli già "sviluppati", sia tra le diverse fasce sociali nei paesi occidentali in cui l'economia liberista s'impone con forza sempre maggiore, la speranza per la salvezza di questo mondo vuole essere una reale speranza di vita nei contesti di morte che lo affliggono. E così pure la conoscenza, mossa da una simile speranza, vuole "cucinare" quello stesso reale, ovvero interpretarlo trasformandolo e trasformarlo interpretandolo, e non solo assimilarlo mangiandolo, come il consumismo globale c'impone di giorno in giorno.

"La questione di Dio vive della fame di giustizia", scrive Moltmann in un saggio del 1989, dal titolo *La questione della teodicea e il dolore di Dio.*² La questione non è eludibile, come è emerso attraverso la teologia dopo Auschwitz,³ ma non è nemmeno risolvibile a livello teorico. Consapevole che non è sufficiente fermarsi a una teologia teorica e dogmatica, che racchiuda nel suo sistema un'esauriente spiegazione del rapporto tra Dio e il mondo, Moltmann propone una teologia in cammino, una *theologia viatorum* che affianchi gli uomini nel loro viaggio infondendo loro coraggio e speranza nella vita presente, sempre aperta al futuro di Dio.

Moltmann percorre dunque una via teologica che non vuol essere esclusivamente teorica. Alla questione della teodicea egli trova una risposta da lui stesso definita mistica: «La questione di Dio che scaturisce dalla sofferenza non può e non deve ricevere una risposta teorica, metafisica. Al pari di Giobbe, colui che soffre non può sentirsi spiegare religiosamente perché il dolore sarebbe necessario. C'è però

² Die Theodizeefrage und der Schmerz Gottes, inserito poi in SDT, pagg. 54-58; it. pagg. 59-64.

³ Cfr. *supra*, pagg. 33-43.

anche una risposta mistica, secondo la quale Dio è unito a noi nel dolore. La nostra vera sofferenza è anche la sua, la nostra afflizione è la sua afflizione, i nostri dolori sono anche i dolori del suo amore» (SDT 57; it. 63). Questa mistica non consiste in una fuga nell'irrazionale e non porta all'isolamento dal mondo, ma risponde a una domanda diversa da quella teorica tradizionale: non risponde al "perché" del male, ma al "dove" di Dio. Se Dio è nel mondo, del quale condivide le afflizioni, ma sul quale riversa anche il suo amore creativo, chi spera in Dio non può non sperare anche nel mondo e nel suo futuro, e si apre alla critica e alla rivolta contro quei meccanismi, economici, politici, psicologici o anche religiosi, che opprimono gli uomini.

«Incontriamo un mondo senza Dio, ingiusto ed estraneo, in entrambi questi modi: mistica e rivolta» (*EPT* 163; it. 167, trad. propria), proprio perché «il luogo in cui Dio ci viene incontro, il *locus theologicus*, è la miseria della croce abbandonata da Dio» (*EPT* 161; it. 163). In un contesto di morte ci si può ribellare se si crede ancora, nonostante tutto, nella possibilità di un cambiamento, dovuta alla presenza di un positivo percepito misticamente nel negativo. In mezzo alla sofferenza che il negativo comporta, il discorso *logico* è quindi, secondo Moltmann, inadeguato a esprimere la speranza che in questo contesto può nascere dal positivo.

Più adeguato è invece il linguaggio della promessa, il linguaggio biblico, che ci racconta la storia di un Dio personale, il quale si umilia, si limita e si espone alla sofferenza per creare il mondo e donargli un futuro.

L'apertura al futuro da parte di Dio è dunque la sua sofferenza. È la sua storia con il mondo. Per questo il futuro escatologico non può che essere futuro per questo mondo: poiché nasce dalla sofferenza di Dio che si autoumilia per crearlo e amarlo. Il futuro escatologico trasforma la sofferenza presente in vita aperta al futuro, fa sperimentare il momento presente come "forza dell'inversione", dona speranza e realizza le possibilità future.

Dio nel mondo e il mondo in Dio: la sofferenza in Dio dà origine alla loro differenza, il tempo in Dio apre alla loro futura unione.

Questo è l'amore di Dio, che crea, trasforma e unisce. L'unione presente, anticipazione di questa unione futura, è speranza reale.

1. Speranza ed esperienza

È nel rapporto intrattenuto con l'esperienza che la speranza mette alla prova la sua realtà. Se essa non è astratta utopia deve avere un legame di influenza reciproca con il presente e con il passato esperito.

Nell'opera di Moltmann questo legame tra speranza ed esperienza, sempre stretto, ha una sua evoluzione. Se il suo pensiero è sempre pervaso da spirito critico contro i meccanismi di oppressione che affliggono il mondo, così come è volto all'impegno personale per affermare la ricchezza di possibilità future, il suo afflato escatologico muta nel tempo, secondo il mutare delle condizioni personali⁴ e storiche.

Così, leggendo *Teologia della speranza*, del 1964, incontriamo una speranza combattiva e rivoluzionaria, che, operando per anticipare la venuta del futuro di salvezza del mondo, non può che essere in contraddizione con il presente di cui si fa esperienza, vissuto come ingiusto, imperfetto, sofferente e in attesa di redenzione. «Il presente e il futuro, l'esperienza e la speranza vengono a contraddirsi reciprocamente nell'escatologia cristiana, la quale pertanto non conduce l'uomo a conformarsi e accordarsi alla realtà data, ma lo coinvolge

⁴ La condizione personale sicuramente più influente sul suo pensiero, quella che si può chiamare condizione "aurorale" del suo percorso teologico, è stata l'esperienza di conversione vissuta a *Norton Camp*, campo di prigionia inglese nel quale Moltmann trascorse tre anni come prigioniero di guerra, dal '45 al '48. Egli vi fa spesso cenno, oltre ad esporla in modo dettagliato nella sua autobiografia, ma uno dei racconti più concisi e toccanti di quest'esperienza è nel saggio *Ein Ringen mit Gott. Persönliche Meditation über Jakobs Kampf am Jabbok nach Gen 32*, 25-32, in *FV* 11-18 [*Una lotta con Dio. Meditazione personale sulla lotta di Giacobbe allo Iabbok (Gen 32*,25-32) in it. 7-17]. Così egli racconta: "Provai di nuovo il coraggio di vivere, mi sentii afferrare da una grande speranza [...]. Questa sensazione di essere entrato in un rapporto di intimità con Gesù, il Fratello che soffre e il Salvatore che redime dalla colpa, non mi ha mai abbandonato. Non mi sono mai "deciso" per Cristo - come spesso si vorrebbe - ma ho la certezza che è stato lui, quella volta e in quel campo, a trovarmi nel buco nero della mia anima. L'abbandono di Dio sofferto da Gesù mi ha insegnato *dove* Dio è, *dov*'era e *dove* sempre sarà nella mia vita» (*FV* 14-15; it. 12).

nel conflitto tra speranza ed esperienza» (*TS* 14; it. 12). La speranza si alimenta di una condizione contraddittoria propriamente umana: il presente vissuto non coincide con il futuro sperato, e anche l'attimo più felice non esaurisce il desiderio di pienezza dell'uomo.⁵ «La speranza conduce l'uomo a contraddire la realtà attuale di se stesso e del mondo, ma questa è appunto la contraddizione da cui nasce la speranza stessa, è la contraddizione della risurrezione nei confronti della croce» (*TS* 14; it. 12).

L'escatologia cristiana parla di Cristo e del suo futuro nel linguaggio della promessa, la quale rende possibile l'esperienza della realtà come storia «sulla linea del fronte che divide il presente dal futuro che è stato promesso» (TS 205; it. 229) e che fonda quindi la missione dell'amore per il mondo. «La promissio del futuro universale conduce necessariamente alla missio universale della comunità verso tutti i popoli. La promessa della giustizia di Dio, fatta nell'evento della giustificazione degli empi, conduce direttamente ad aver fame della giustizia divina per il mondo empio [...]. La promessa della risurrezione dei morti conduce direttamente ad amare la vera vita dell'intero creato minacciato e deteriorato» (TS 205; it. 229-230).

In questo libro, e nei saggi degli anni Sessanta, la speranza reale si configura sì come missione⁶ («La missione è la speranza della fede in azione»⁷), ma essa è, a livello teorico, assimilata alla negazione del negativo, alla critica della realtà presente. «Il futuro è concepito realisticamente non tanto nei termini positivi di ciò che non è ancora

⁵ Infatti il Faust di Goethe non riesce, nonostante i ripetuti tentativi di Mefistofele, a vivere un attimo al quale dire «*Verweile doch! Du bist so schön*»; proprio grazie a ciò il suo patto con il diavolo (per stringere il quale Faust ha offerto la propria anima in cambio di un attimo di pienezza) verrà sciolto, e la sua anima salvata. È questo (della "oscurità dell'istante vissuto") un tema molto caro a Bloch, autore con il quale Moltmann, come abbiamo visto, si è ripetutamente confrontato soprattutto in questi anni.

⁶ Cfr. Rosino Gibellini, *La teologia di Jürgen Moltmann*, cap. 3, par. 3 *Conseguenze dell'escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1975, pagg. 110-122, in particolare pag. 110: «... i capitoli seguenti e conclusivi dell'opera deducono le conseguenze dell'escatologia cristiana, e qui la categoria fondamentale è quella di "missione"».

⁷ Cfr. Jürgen Moltmann, *Das Ziel der Mission*, in *Evangelische Missions-Zeitschrift* 1/1965, pagg. 1-14, qui pag.1.

quanto piuttosto in quelli negativi di una critica al presente [...]. In termini teorici possiamo dire che il positivo, il nuovo, il futuro, cui noi aspiriamo, possono essere descritti storicamente come negazione del negativo».⁸

La speranza racchiude in sé, dunque, la critica e l'utopia: se la prima rende passata la realtà presente, la seconda indaga le possibilità e le tendenze di ciò che deve venire e le anticipa nella decisione attuale. Questa è una caratteristica costante nel pensiero di Moltmann, che negli anni Sessanta tende a identificare la posizione del positivo con la negazione del negativo.

Nell'anno 1964, anno di pubblicazione della *Teologia della speranza*, «il tema della speranza, del rivolgimento, era per così dire nell'aria. La chiesa cattolica romana, con il Concilio Vaticano II, si apriva ai problemi del mondo moderno; negli Stati Uniti il *Civil Right Movement* aveva raggiunto l'acme; in Cecoslovacchia era nato "il socialismo dal volto umano"; il movimento ecumenico stava facendo grandi progressi» (*SDT* 227; it. 260). Poiché diventavano possibili molte cose precedentemente ritenute irrealizzabili si tendeva a pensare che le possibilità fossero infinite e illimitate.¹⁰

Poi venne però la delusione del 1968 per la fine del socialismo dal volto umano e l'arresto, con la morte di Martin Luther King, del movimento americano per i diritti civili, così come per il ristagno delle riforme ecclesiastiche promosse dal movimento ecumenico, come Moltmann lamenta nella prefazione a *Il Dio Crocifisso* (1972).

⁸ Cfr. Jürgen Moltmann, *Religione, rivoluzione e futuro*, in Id., *Religione, rivoluzione e futuro*, trad. it a cura di Giovanni Moretto, Queriniana, Brescia 1971, pagg. 18-41 [Conferenza tenuta alla California University di Santa Barbara in occasione del primo centenario di fondazione dell'Università, nel contesto di un simposio sul tema *The Future of Hope*, dal 1 al 3 aprile 1968; pubblicata per la prima volta in Id., *Religion, Revolution and the Future*, translated by M. Douglas Meeks, Charles Scribner's Sons, New York 1969].

⁹ «La speranza di risurrezione e di vita riconciliata e perfetta scopre come discrepanza e rivela come fatto negativo nella realtà presente e sperimentabile dell'uomo e del mondo, certe cose al cui confronto l'elemento positivo (costituito dal futuro che si spera per l'uomo e per il mondo, per lo spirito e per il corpo, per Israele e per i popoli) può essere espresso come negazione del negativo» (*TS* 196; it. 220).

¹⁰ Cfr. infra, Appendice. Un dialogo con Jürgen Moltmann, pag. 165.

Negli anni Settanta la crisi petrolifera e il riarmo atomico delle grandi potenze, USA e URSS, oltre a confermare la consapevolezza raggiunta nel '68 riguardo alla limitatezza delle possibilità future, posero al centro dell'attenzione pubblica la questione ambientale e la necessità di ricercare la pace con ogni mezzo, per non rischiare la distruzione dell'umanità. In Germania nacquero infatti movimenti pacifisti e ambientalisti.

Da questi mutamenti nella situazione storica nacquero opere come *Il Dio Crocifisso* o il saggio *Critica teologica della religione politica*, ¹² che appare nel libro *Una nuova teologia politica* e segna l'adesione di Moltmann al programma di *teologia politica* di Johann Baptist Metz. In questo periodo e in particolare nei lavori citati emerge con forza il lato critico della teologia della croce, concepita come il *rovescio* della teologia della speranza. La negazione del negativo è compresa come l'altra faccia, il rovescio, della posizione del positivo. Ciò significa che al centro della teologia critica non si trova soltanto la critica alla provvisorietà di un presente illusoriamente definitivo, ma l'avvenimento stesso della crocifissione del portatore di promesse escatologiche. ¹³

¹¹ Cfr. *infra*, pag. 166.

¹² Cfr. Jürgen Moltmann, *Theologische Kritik der Politischen Religion*, in Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Willi Oelmüller, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, Kaiser-Grünenwald, München - Mainz 1970, pagg. 11-51 [trad. it., *Una nuova teologia politica*, trad. it. a cura di Filippo Gentiloni Silveri, Cittadella Editrice, Assisi 1971, pagg. 9-61].

¹³ Moltmann integra qui la figura della "riserva escatologica" con la teologia della croce, come già aveva fatto in *Teologia della speranza* parlando di *eschatologia crucis*. Il concetto di "riserva escatologica" risale a Ernst Käsemann, che fu maestro di Moltmann a Gottinga, il quale coniò quest'espressione nel suo studio sull'apocalittica cristiana primitiva: cfr. Ernst Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokaliptik* (1962), poi inserito in Id., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1970³ (1964), pagg. 105-131. Käsemann mostra come Paolo faccia valere la "riserva escatologica" contro l'entusiasmo estatico ellenistico della chiesa di Corinto. Moltmann in *TS*, a pag. 164, riconduce invece la critica di Paolo a due punti fondamentali: la "riserva escatologica" da un lato e la teologia della croce (che si «oppone all'entusiasmo che abbandona la terra su cui quella croce è piantata») dall'altro: il termine *eschatologia crucis* esprime il doppio fondamento della critica paolina. Questa integrazione del concetto viene da Moltmann riproposta nel dibattito sulla teologia politica poiché lo stesso Metz fa della "riserva escatologica" una categoria centrale del suo progetto teologico.

«Il punto di differenza e di mediazione fra regno di Dio e mondo, fra avvenire escatologico e storia politica non si può evidenziare in termini metafisici: non si può evidenziare distinguendo fra transitorio e non transitorio, fra ultimo e penultimo, fra ciò che è dell'uomo e ciò che è di Dio; si può mettere in evidenza soltanto dal punto di vista della croce di Cristo, che insieme separa e unisce [...]. Lo "scandalo del salto qualitativo" non si trova nell'al di là della speranza cristiana, ma nella forma crocefissa del suo essere al di qua (*Diesseitigkeit*)». ¹⁴ Se la critica del presente avviene solo alla luce di un futuro trascendente, essa rischia di sfociare nella fuga dal mondo come passiva attesa della venuta dell'al di là; se essa invece si fonda sulla croce di Cristo, sull'*eschatologia crucis*, ¹⁵ non può dimenticare la "terrestrità", l'al di qua (*Diesseitigkeit*) della speranza.

Negli anni Settanta Moltmann si impegna infatti personalmente in una teologia da lui stesso definita «in movimento, dialogo e conflitto» (SDT 224 e 233-238; it. 256 e 267-272), all'interno della quale si impegna in almeno tre importanti dialoghi: quello tra cristiani e marxisti, dal quale nascerà il progetto della teologia politica, quello ecumenico, soprattutto tra Chiesa d'Occidente e Chiesa ortodossa, e quello tra ebrei e cristiani. Nella misura in cui la teologia politica diventava teologia degli oppressi Moltmann si è confrontato con la teologia della liberazione di cui gli oppressi si facevano portatori. Ciò lo ha portato, nel 1977, a scontrarsi con la limitatezza delle proprie possibilità, dopo che tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio dei Settanta si era scontrato con la limitatezza delle possibilità storiche. «È una conferenza nell'ottobre 1977 a Città del Messico con teologi della liberazione, teologi neri e teologhe femministe; improvvisamente feci una scoperta: ero un pesce fuor d'acqua perché non ero né un oppresso, né un nero, né una donna. Posso sostenere questi movimenti di liberazione, imparare da loro, ma la mia esistenza non è in essi». 16

 ¹⁴ Cfr. Jürgen Moltmann, *Theologische Kritik der politischen Religion* in Johann Baptist Metz,
 Jürgen Moltmann, Willi Oelmüller, *Op. cit.*, pag. 19 [trad. it. cit., pag. 20].
 ¹⁵ Cfr. nota 13.

¹⁶ Cfr. Jürgen Moltmann (hrsg.), *Wie ich mich geändert habe*, ed. cit., pagg. 22-30, qui pag. 29 [trad. it. cit., pagg. 20-28, qui pag. 27].

Moltmann comprende di non potersi identificare con gli altri dilatando la propria parte fino a farla coincidere con l'intero, e preferisce quindi prendere parte al dialogo teologico con la sua serie di Contributi di teologia, in cui l'intero viene concepito come parte della più ampia comunione teologica. Per questo, se nelle opere precedenti il nesso tra posizione del positivo e negazione del negativo fondato sull'identità del Cristo crocifisso col Cristo risorto tendeva a diventare il principio in base al quale affrontare ogni questione teologica, e rischiava di limitarsi a far valere la positività della speranza contro la negatività dell'esperienza, nei Contributi i concetti e le tematiche teologiche sono affrontate sotto una molteplicità di prospettive che ne arricchiscono le relazioni reciproche, così che anche i rapporti tra speranza ed esperienza si fanno più complessi.

A partire da Trinità e Regno di Dio (1980) la "storia della salvezza", più spesso da Moltmann definita "storia di Dio con il mondo", viene studiata e approfondita come storia trinitaria di Dio. Moltmann dichiara esplicitamente di voler sviluppare una dottrina trinitaria in chiave storico-salvifica e sociale. Ciò significa che la comprensione dell'unità unificante del Dio Uno e Trino come pericoresi eterna del Padre, del Figlio e dello Spirito modifica la comprensione, e quindi l'esperienza, della storia e della società. All'immagine di un Dio attraversato dalla sofferenza per amore, che realizza l'unione e la comunicazione fra le sue tre Persone, corrisponde «una comunione personale tra uomini dove non si conoscono privilegi e dipendenze. All'unificazione pericoretica del Dio Uno e Trino corrisponde l'esperienza della comunità di Cristo, che lo Spirito unifica mediante il rispetto, dedizione e amore [...]. Come nella comunità di Cristo l'amore, così nella società la solidarietà rispecchia l'unificazione pericoretica del Dio Uno e Trino, quale ci è manifestata e ci è data a sperimentare nella storia della salvezza» (TR 174-175; it. 171-172). La speranza cristiana, nel Dio Padre, Figlio e Spirito, apre all'esperienza della storia come storia della salvezza.

Ciò consente a Moltmann di ampliare il suo discorso ad almeno due importanti temi: la positività sovrabbondante dell'esperienza e il legame della speranza con la memoria. Ne risulta arricchito lo stesso nesso tra posizione del positivo, non solo anticipato nella speranza, ma anche esperito nell'anticipazione, e negazione del negativo, non solo esperito nella storia, ma anche ricordato nella speranza.

Il tema della positività sovrabbondante dell'esperienza è sviluppato in *Lo Spirito della vita* (1991), poiché, delle tre persone divine, è lo Spirito di Dio a inabitare la creazione e ad accompagnarla con amore nella sofferenza, rendendo così possibile fin d'ora un'esperienza di rigenerazione. «Le forze carismatiche dello Spirito, quelle che nell'esperienza di lui investono anima e corpo, non sono doni "soprannaturali" ma le "energie del mondo futuro" (Eb 6,5). Così l'esperienza dello Spirito viene descritta come rinascita alla vita vera, una rigenerazione personale che anticipa la rigenerazione dell'intero cosmo» (*SV* 87; it. 92).

I due termini speranza ed esperienza vengono così a intrecciarsi nell'anticipazione del futuro: l'esperienza dello Spirito è apertura alla speranza, la quale permette di riconoscere l'esperienza come anticipazione del futuro di Dio. Sono, infatti, queste «le immagini della speranza che servono a descrivere l'attuale esperienza dello Spirito come esperienza di una vita nuova che si apre: una primavera, una nuova nascita ed un nuovo inizio. Se l'esperienza attuale dello Spirito è intesa come presenza della futura ri-creazione di tutte le cose, viceversa quella rigenerazione è vista come compimento di ciò che fin d'ora si sperimenta» (SV 87; it. 92-93).

E ancora, la speranza non nasce dalla delusione per l'imperfezione e la limitatezza del presente, e non si configura quindi come fuga dal mondo, ma anzi sgorga dall'esperienza sovrabbondante del presente, che proietta la sua sovrabbondanza sul futuro. «Questa speranza in uno Spirito che ricrea ogni essere vivente non nasce da un'esperienza di *deficit* nel presente, ma dall'esperienza sovrabbondante dello Spirito e dalla gioia incontenibile che si prova per Dio che viene nel suo mondo» (SV 87; it. 93). Piuttosto, come già in *Teologia della speranza*, è a partire dalla speranza che il presente viene esperito come deficitario, ma ora l'accento è spostato sull'esperienza positiva che la precede e la suscita.

Tale precedenza è però soltanto logica, non temporale, e così Moltmann può ampliare la sua escatologia rimanendo fedele alle opere precedenti. «Realisticamente noi facciamo esperienza del posi-

tivo soltanto nella negazione determinata del negativo sperimentato [...]. Poiché soltanto ciò che si sperimenta di positivo ci manifesta nel suo carattere di negazione ciò che di negativo noi subiamo, per ora noi riusciamo a descriverlo soltanto nella forma di negazioni determinate del negativo. Ma la negazione del negativo presuppone a sua volta l'esperienza del positivo, in quanto dalla mera negazione del negativo non può derivare alcunché di positivo, se è vero che da premesse negative non si possono trarre conclusioni positive» (SV 88-89; it. 94). Realisticamente, ovvero storicamente, l'esperienza del positivo avviene solo nella negazione del negativo, ma logicamente e ontologicamente quest'esperienza presuppone l'esperienza sovrabbondante del positivo. Speranza ed esperienza non si possono quindi assimilare rispettivamente a posizione del positivo e negazione del negativo; piuttosto, la speranza porta a vivere l'attuale esperienza di negazione del negativo come ricordo o anticipazione della posizione del positivo, ma l'esperienza dà così un fondamento reale alla speranza.

Ovvero, le dà una memoria.

Il tema del legame tra speranza e memoria è sviluppato soprattutto nei libri *La via di Gesù Cristo* (1989) e *L'avvento di Dio* (1995). Se in *Teologia della speranza* l'esperienza della realtà come storia è fondata sulla promessa di Dio, ¹⁷ che ingenera speranza, la quale a sua volta dà origine all'esperienza del tempo come differenza tra passato e futuro, in queste opere l'accento di Moltmann si sposta sulle due dimensioni della conoscenza che permettono di esperire questa differenza temporale: speranza e ricordo. Infatti «si sperimenta la realtà come storia soltanto finché si percepisce il tempo. Ma il tempo lo si percepisce soltanto finché sussiste una differenza tra passato e futuro, differenza determinata nella presenza di entrambi: la presenza del passato nelle esperienze e nei ricordi, la presenza del futuro nelle aspettative e speranze. La differenza tra "ambito d'esperienza" e "orizzonte d'attesa" determina la percezione del tempo storico in modo

1

¹⁷ Scrive infatti Moltmann in cap. II, par. 3: *Die Erfahrung der Geschichte, TS* 95 [*L'esperienza della storia*, it. 106]: «Sotto la stella della promessa di Dio diventa possibile vivere la realtà come "storia". Lo spazio di ciò che si può sperimentare, ricordare e aspettare come "storia" è disposto e riempito, rivelato e formato dalla promessa».

storico.¹⁸ Ricordo e speranza sono le condizioni che consentono e-sperienze di storia» (*VGC* 258-259; it. 269-270). L'esperienza della realtà come storia suppone dunque la speranza nel suo futuro, ma la speranza poggia a sua volta sui ricordi del passato.

Ne *L'avvento di Dio* speranza e ricordo sono assimilate a due diversi modi di conoscenza della storia: immaginazione e racconto. Entrambi sono riferiti sia al passato sia al futuro: il racconto del passato è aperto al futuro quando ricerca "il futuro nel passato", cioè quando immagina le possibilità e le aspettative racchiuse in un tempo già passato, mentre l'immaginazione del futuro è attenta al passato quando scorge "il passato nel futuro", cioè quando racconta ciò che in futuro non sarà più, come, ad esempio, il tramonto del potere dell'ingiustizia.

«E pure qui bisogna distinguere tra la *negazione del negativo* e la *posizione del positivo*. La prima può essere raccontata: come una fine terrificante che conclude ciò che si sperimenta come terrore senza fine. La seconda è il nuovo cielo e la nuova terra, la Gerusalemme celeste, che noi possiamo anticipare in base all'esperienza di un creato uscito buono dalle mani di Dio e della sua presenza benedicente a Gerusalemme, ma aprendoci anche al nuovo ed inimmaginabile» (*AD* 161; it. 158).

L'avvenire escatologico, come la croce di Cristo, contemporaneamente separa e unisce, nega il negativo e pone il positivo. Il punto di differenza e di mediazione tra speranza ed esperienza sta nel futuro, che entrambe anticipano. Infatti, se la speranza, come abbiamo visto, porta a vivere l'esperienza come un'anticipazione del futuro che verrà, l'esperienza dà un fondamento reale alla speranza: così se da un lato l'immaginazione arricchisce l'esperienza e mantiene aperto il racconto di ciò che è stato, dall'altro il racconto del passato (la memoria dell'esperienza) stimola a immaginare ciò che accadrà, sia in accordo col positivo sia in contrasto col negativo di quel che è stato.

Speranza e memoria hanno un impatto creativo sull'esperienza reale.

¹⁸ Moltmann segnala di utilizzare qui l'analisi condotta da Reinhard Koselleck in Id., *Vegange-ne Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, pagg. 349 ss [*Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986].

2. Millenarismo vs apocalittica: i tempi ultimi della storia

Se la differenza tra orizzonte di speranza e ambito di esperienza permette di esperire il tempo in modo storico, anticipare il futuro della storia significa anche anticiparne la fine. E qui ne va del destino del mondo come dei suoi abitanti.

Quale futuro è atteso nel nostro tempo? Quale fine richiede di essere anticipata e quale invece respinta il più possibile in là nel tempo? Come influisce l'attesa e l'anticipazione della fine sul comportamento dell'uomo rispetto al mondo in cui abita? Sono domande che assumono oggi una nuova rilevanza, nell'attuale contesto storico in cui dilaga la minaccia terroristica, così come il suo diffuso uso strumentale a fini ideologico-politici.

Moltmann contrappone la sua teologia della speranza a due visioni unilaterali della fine, quella millenaristica¹⁹ e quella apocalittica. Se entrambe sono, come abbiamo visto, componenti della stessa escatologia cristiana, nel momento in cui vengono isolate dal loro nesso, anticipate storicamente e secolarizzate, diventano pericolosi strumenti di dominio di uomini su altri uomini e sullo stesso reale. La teologia della speranza, invece, «non è una teoria della storia universale e nemmeno una prognosi a carattere apocalittico. È una teologia per gente impegnata a combattere, non per spettatori che si limitano a osservare» (*AD* 166; it. 164).

Nell'ambito del millenarismo Moltmann distingue tra *chiliasmo storico*, il quale comprende il presente come "regno millenario" di Cristo e ultima età del genere umano, e *chiliasmo escatologico*, il quale attende il regno di Cristo come alternativo al presente e legato sia alla fine di "questo mondo" sia al rinnovamento di tutte le cose;

¹⁹ Ne *L'Avvento di Dio* Moltmann chiarisce i motivi della sua scelta terminologica tra "chiliasmo" e "millenarismo". Se entrambi i termini indicano l'attesa del regno millenario di Cristo che precede la fine dei tempi, il primo è di origine greca e il suo uso è invalso nella letteratura europea, mentre il secondo è di origine latina e il suo uso è invalso nella letteratura inglese e americana. Moltmann sceglie di utilizzare prevalentemente il secondo termine non soltanto per ragioni internazionali, «ma perché oggi gli USA sono il paese del pensare e sperare millenaristico per eccellenza» (cfr. *AD* 169; it. 166).

così nell'ambito delle visioni apocalittiche distingue tra *spiegazioni* apocalittiche dei tempi ultimi della storia vissuta come tempo della distruzione e della fine, e *smascheramento escatologico* delle potenze distruttive della storia nel giorno del giudizio, prima della ricreazione di tutte le cose (cfr. *AD* 166-167; it. 164).

Il chiliasmo storico, oltre a manifestarsi come millenarismo politico ed ecclesiale (cfr. AD 182-209; it. 179-207), acquista una connotazione epocale nelle idee illuministiche che fondano l'evo moderno. Secondo Moltmann sono due i momenti più significativi che segnano l'inizio europeo della modernità: la conquista dell'America e la presa del potere sulla natura mediante la scienza e la tecnica.²⁰ Con la prima l'Europa, a partire dal XVI secolo, dispone di risorse per alimentare ed espandere il suo sistema economico già organizzato secondo principi capitalistici (sfruttamento delle risorse a fini produttivi – accumulo di capitale proveniente dalla vendita dei prodotti - investimento del capitale in nuove produzioni), mentre il cristianesimo europeo trova nuove popolazioni da convertire e nuovi territori in cui espandere la sua influenza, estendendo così il suo potere. Parallelamente, tra il XVI e il XVII secolo, nell'arco di tempo compreso tra Copernico e Newton, le nuove scienze della natura "svelano" le leggi del mondo, privandolo del mistero divino, e lo assoggettano all'uomo, che lo sfrutta e lo domina grazie a quella "ragione strumentale" secondo la quale "sapere è potere", come recita il detto di Francis Bacon.²¹

²⁰ Cfr. *AD* 210; it. 208, ma anche *Theologie im Projekt der Moderne* in Jürgen Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, ed. cit., pagg. 15-30, qui pag. 17 [*Teologia e progetto della modernità*, in trad. it. cit., pagg. 9-26, qui pag. 10]. ²¹ Il principio proprio sia della fisica di Newton sia della filosofia di Cartesio, per cui in scienza contano solo le quantità misurabili, viene denunciato anche da Gregory Bateson come principio antiestetico, poiché porta a trascurare la qualità e la forma, ovvero la bellezza, che invece sono proprietà insite nella materia. La denuncia di Bateson viene ripresa e ampliata da Enzo Tiezzi, il quale propone una scienza fondata su una epistemologia del divenire, nella quale le categorie di *qualità e tempo* assumano un ruolo di primo piano nell'analisi dei fenomeni evolutivi. In questa direzione la ricerca per uno sviluppo sostenibile diventa un vero e proprio obiettivo scientifico. Cfr. Enzo Tiezzi, *Op. cit.*, e Id., *La bellezza nella scienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998.

In entrambi i casi si scopre qualcosa di cui ci si appropria, a cui si impone il nome e di cui, imponendo il nome, si prende possesso.²² La conoscenza segna l'avvenuta presa di possesso e la capacità di dominio sul mondo, dominio che viene sottratto a Dio. «Quello di dominare le nazioni, acquisire un potere sulla natura e progettare una civilizzazione che trasformi gli esseri umani in soggetti della storia, è il sogno chiliastico dell'evo moderno. E il sogno si è poi tradotto nella civilizzazione tecnico-scientifica della "modernità", le cui contraddizioni, interne ed esterne, noi stiamo oggi sperimentando e sopportando con sempre maggior pena» (AD 215; it. 214).

La cornice religiosa in cui nasce la modernità è dunque quella di una fede messianica, convinta che il regno millenario di Cristo, o "età cristiana", sarà l'ultima età dell'umanità, quell'età dell'oro che precede la fine del mondo. L'illuminismo, allora, viene vissuto come età in cui la gloria riflette ancora una volta la sua luce: è l'età del rischiaramento, l'età dei lumi (Aufklärung, enlightment, illuminismo), in cui l'uomo esce definitivamente dallo stato di «minorità che egli deve imputare a se stesso» per «fare pubblico uso della propria ragione», come scrive Immanuel Kant nel breve saggio Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?²³ del 1784. Secondo Moltmann non si tratta qui, come proponevano Karl Löwith e Jacob Taubes, di una "escatologia secolarizzata", «ma piuttosto di un chiliasmo realizzato, poiché soltanto la speranza millenaristica può essere realizzata in modo storico, essendo soltanto essa speranza di futuro intrastorico» (AD 211; it. 209, corsivo nostro).

²² Ne *La sacra Bibbia*, nell'edizione ufficiale della versione italiana approvata dalla C.E.I. nel 1974, compare a questo proposito una inequivocabile nota al v. Gn 2, 19 («Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome»), nota 19 che così spiega questo verso biblico: «Imporre il nome significava esercitare un dominio".

²³ Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? in Kant's Gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Königlich Preußlichen Akademie der Wissenschaften, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1912, vol. VIII, pagg. 35 e 36 [Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo? in Id., Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto, UTET, Torino 1971, pag. 141 e 143].

Se però si anticipa la realizzazione della speranza, e con essa la fine della storia, questo porta a una presunzione messianica, secondo la quale tutto può ancora cambiare, ma nulla di veramente nuovo e alternativo può accadere, poiché il "migliore dei mondi possibili" è già stato raggiunto. È questa la posizione di coloro che Moltmann definisce «i profeti della *post-storia*» (*Posthistorie*), secondo i quali il processo moderno della civiltà non conosce più alternative, ed è quindi iniziata l'età del progresso inarrestabile che interessa tutti gli ambiti della realtà. ²⁴ Se oggi tali "profeti" sono stati messi in questione, quando non fattualmente smentiti, dallo sgomento causato dall'attacco terroristico dell'11 settembre 2001 alle Torri Gemelle di New York, non sembra però sostanzialmente cambiata la visione occidentale della propria civiltà come "orizzonte ultimo" dell'umano convivere.

Ultimo profeta contemporaneo della post-storia, e importante obiettivo polemico per Moltmann, è stato Francis Fukuyama, del centro pianificazioni del dipartimento di Washington, già allievo di Kojève e sostenitore della sua interpretazione del pensiero hegeliano. Nel suo libro più famoso²⁵ Fukuyama ha sostenuto che il collasso del

²⁴ Cfr. Das "Ende der Geschichte": Post-historie-Propheten (AD 244-253; it. 244-252) e Theologie im Projekt der Modernität in Jürgen Moltmann, Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentliche Relevanz der Theologie, ed. cit., pag. 20 [Teologia e progetto della modernità, in trad. it. cit., pag. 14]. A partire da Marx, che vedeva nel comunismo la soluzione dell'enigma della storia, cioè la fine della lotta di classi che costituisce la storia stessa, sono tanti i contemporanei profeti della post-storia citati da Moltmann. Questa tradizione moderna ha inizio, in Europa, con le *Lezioni su Hegel* tenute da Alexandre Kojève a Parigi nel 1933, ma in essa Moltmann inserisce anche Adorno e Horkheimer con la loro immagine di un "mondo amministrato", sviluppata in *Dialettica dell'illuminismo* del 1969, nel quale la politica si ridurrebbe a una comune amministrazione dell'esistente, in cui il carattere individuale degli eventi si dissolve in una realtà universale sempre riproponentesi. In campo antropologico nel 1952 Arnold Gehlen riprendeva da Hendrik de Man e da Cournot il concetto di post-storia per descrivere il mondo perfettamente organizzato del futuro nel quale stiamo ormai entrando. Anche Roderick Seidenberg sviluppa una antropologia negativa a partire dalla quale l'uomo giunge a colmare le sue imperfezioni grazie all'organizzazione sociale, che si svilupperà fino alla sua definitiva cristallizzazione. Ciò che viene così cristallizzato è però infine la storia stessa, che giunge alla conclusione del tempo lineare nel raggiungimento di un ripetitivo tempo circolare. ²⁵ Cfr. Francis Fukuyama, *The End of History?* In *The National Interest* 16 (1989), pagg. 3-18; Id., Reply to my Critics, in Ibid. 18 (1989/90), pagg. 21-28; Id., Das Ende der Geschichte. Wo

"socialismo realizzato" e la riunificazione della Germania abbiano segnato la "fine della storia", nella quale il modello liberista occidentale si impone poiché ad esso non esistono più alternative. Nel 1989 non sarebbe terminata solo la guerra fredda, ma la storia (*Historie*) stessa, tanto che l'universalizzazione della democrazia liberale occidentale quale forma definitiva di governo umano segna la fine dello sviluppo ideologico dell'umanità. Come per gli altri profeti della post-storia, questa fine non apre una stagione felice, ma un periodo piuttosto triste e noioso, in cui i conflitti storici vengono sostituiti da calcoli economici e soluzioni di problemi tecnici, e nel quale non ci saranno né arte né filosofia, ma solo «il perenne prendersi cura del museo della storia» (Fukuyama). Dopo l'11 settembre Fukuyama non smentisce questa prospettiva, ma anzi, analizza le questioni politico-economiche proprio in quest'ottica spersonalizzata e tecnica: esportare la democrazia è allora soltanto una questione di "buon governo". ²⁶

Moltmann critica Fukuyama mediante quel che già Marx attinse da Hegel per capovolgerlo: tutte le civiltà finora hanno dato origine a nuovi sistemi di vita nel momento in cui le loro contraddizioni interne diventavano insostenibili ed inconciliabili. Così, invece che prestare attenzione soltanto ad alternative esterne al liberismo, quali il fascismo, il nazismo e il socialismo, e osservare la "bella facciata messianica" della storia, salutata come suo termine e culmine, migliore dei mondi possibili, occorre tener conto delle contraddizioni interne al mercato universale:²⁷ occorre tener conto della contraddizione tra *modernità* e *submodernità*.²⁸ «A ridar vita alla storia non

stehen wir?, München 1992 [La fine della storia e l'ultimo uomo, Rizzoli, Milano 1992].

²⁶ Cfr. Francis Fukuyama, *Esportare la democrazia. State-building e ordine mondiale nel XXI secolo*, Lindau, Torino 2005. Cfr. anche Id., *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori, Milano 2002 e Id., *America al bivio. La democrazia, il potere e l'eredità dei neoconservatori*, Lindau, Torino 2006.

²⁷ Cfr. anche Jürgen Moltmann, *Ist der Markt das Ende aller Dinge?* in Id. (hrsg.), *Die Flügel nicht stutzen: warum wir Utopien brauchen*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1994.

²⁸ Annota infatti Moltmann: «È sorprendente come nei profeti della post-storia simili prospettive incidano ben poco sul sistema, come è scarso il rilievo che ad esse attribuisce lo stesso Fukuyama. Prima di speculare sulla post-storia bisognerebbe cogliere in tutto il realismo l'attuale condizione della sub-storia» (*AD* 252, nota 181; it. 251).

sarà certo la noia dei figli dei ricchi, ma la miseria reale delle masse affamate e la non meno reale miseria del Sistema-Terra compromesso» (*AD* 252; it. 251).

La submodernità è il lato nascosto e apocalittico, oscuro e terribile, della storia. «Il progresso trionfante delle popolazioni europee ha determinato sempre dei contraccolpi negativi su altri popoli, e l'inizio di una cultura ispirata alla ragione ha significato pure, per gli uomini moderni, l'inizio di un assoggettamento del corpo, dei sentimenti e dei sensi. La storia dei successi registrati nel "Primo mondo" non è stata mai disgiunta dalla storia di sofferenza del "Terzo Mondo"». ²⁹ Submodernità significa però anche, oggi, terrorismo.

Alla modernità, al tempo nuovo (*die Neuzeit*³⁰) configurato come tempo ultimo della storia e come sua "fine", si oppone dunque la submodernità, la visione apocalittica della storia, che è soltanto il suo volto più buio. «La paura di una fine catastrofica del mondo è molto spesso soltanto il rovescio della medaglia della speranza in un glorioso coronamento della storia. Quando quella speranza crolla, generalmente tutto ciò che rimane è questa paura».³¹

Significa questo che l'"apocalisse nucleare" e quella "ecologica", insieme alla "apocalisse silenziosa" di quei 50 milioni di persone che ogni anno muoiono a causa di denutrizione e pestilenza e al "terrorismo apocalittico", rappresentano l'inizio della fine dell'umanità, significa che la fine della storia porta alla fine dell'umanità? Il linguaggio apocalittico diffuso è, secondo Moltmann, mistificatorio. Esso spiega in termini religiosi crimini di massa, «nel tentativo di addossare la responsabilità a Dio per ciò che sono gli uomini a fare» (AD 228; it. 227). Questo tentativo non solo non corrisponde a quello dell'escatologia apocalittica cristiana, e quindi non solo utilizza im-

²⁹ Theologie im Projekt der Modernität in Jürgen Moltmann, Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentliche Relevanz der Theologie, ed. cit., pag. 22 [Teologia e progetto della modernità, in trad. it. cit., pag. 16].

³⁰ Ricordiamo che in tedesco la parola *Neuzeit*, letteralmente "nuovo tempo", è sinonimo di *Modernität*, e significa ugualmente modernità.

³¹ Jürgen Moltmann, *La globalizzazione, il terrorismo e l'inizio della vita* in Elisabeth Moltmann-Wendel, Jürgen Moltmann, *op. cit.* [trad. it. cit. pag. 82].

propriamente termini religiosi dal diverso ambito e significato, ma arriva «all'acme dell'empietà e dell'irresponsabilità» poiché in questo modo i colpevoli sfuggono alle loro colpe e l'atteggiamento che viene incoraggiato è quello della scorata e passiva attesa della fine.³²

«Qui si contestano, comunque, gli atteggiamenti e comportamenti che possono determinarsi quando gli uomini avvertono prossima la fine: rabbia, aggressione, depressione e autodistruzione. L'apatia e il cinismo sono forme di irrigidimento e atrofizzazione della psiche che precedono la fine del mondo, l'anticipano e a loro modo anche la provocano. La vera apocalittica insegna ad "alzare la testa" e a rendersi disponibili a riconoscere, nel sistema che crolla, l'inizio del mondo che nasce» (AD 257; it. 256).

Per questo, Moltmann propone di descrivere le catastrofi della storia non in termini apocalittici, ma in termini di sterminismo (Exterminismus), 33 «trattandosi di quell'annientamento di massa (Massenvernichtung) che soltanto la violenza militare, economica o ecologica produce» (AD 228; it. 227). Egli distingue infatti tra fine nucleare, fine ecologica e fine economica del mondo, e analizza la situazione reale per poter poi indicare perché le categorie apocalittiche non siano adatte a spiegarla e definire cosa invece esse esprimano ancora oggi. E quando si trova ad analizzare il terrorismo apocalittico segue questa stessa impostazione.

³² Moltmann osserva acutamente che la connotazione apocalittica spesso conferita al nostro tempo non produce alcuna conseguenza: «non compromette certo la programmazione delle nostre ferie [...]. Ciò che si constata è soltanto un catastrofismo e allarmismo generalizzati, e quel che si favorisce è un'incertezza altrettanto generalizzata. Le persone sono come paralizzate, non certo spinte a "vegliare e pregare", come dovrebbero solo se prendessero le cose sul serio» (AD 229; it. 227-228).

³³ Parlare delle catastrofi ecologiche ed economiche attualmente in corso come di *sterminii*, signfica che a queste catastrofi si possono ricondurre le stesse riflessioni condotte a proposito del più emblematico sterminio del Novecento, quello del popolo ebraico, qui riportate nel paragrafo Auschwitz: dov'era Dio?, pagg. 33-43.

a) Fine dell'umanità e del mondo?

La possibilità di una fine nucleare dell'intera umanità è diventata manifesta con la distruzione di Hiroshima e Nagasaki nel 1945 mediante la bomba atomica lanciata dall'aeronautica americana. Con questo evento il tempo moderno è diventato, in senso secolare e concreto, "tempo a termine", poiché l'intera umanità può essere cancellata in poche ore. In questo modo le diverse storie degli esseri umani confluiscono in un'unica storia dell'umanità, ma sotto il segno negativo del comune pericolo di distruzione. Inoltre il riarmo ha effetti negativi sull'economia e sull'ecologia: le spese per gli armamenti sono a carico delle popolazioni del terzo mondo, sia perché la ricchezza necessaria a produrre e comprare armamenti è possibile a causa dello sfruttamento delle risorse di questi paesi, sia perché questi stessi paesi vengono poi costretti, una volta indebitati per far fronte alla povertà prodotta dallo sfruttamento delle loro risorse naturali ed umane, all'acquisto di armamenti occidentali, attraverso le cosiddette «politiche di aggiustamento strutturale». Tuttora irrisolti sono inoltre i problemi inerenti allo smaltimento delle scorie nucleari e alla demolizione delle bombe atomiche, ma anche quelli riguardanti la fallibilità di ogni tecnica umana: come sperimentato a Chernobyl, la possibilità di compiere errori nel caso della tecnica nucleare raggiunge un livello di rischio così elevato da non essere sostenibile.

La catastrofe ecologica, a differenza di quella nucleare, non avverrà "un giorno", ma è tuttora in corso, lenta eppure irreversibile; se per ora essa affligge soprattutto le specie viventi più deboli, che scompaiono progressivamente dal nostro pianeta, nel corso del secolo le condizioni ambientali potrebbero farsi difficili anche per l'uomo.³⁴ È una crisi prodotta innanzitutto dalla civiltà tecnologica occi-

³⁴ Non si possono elencare gli innumerevoli studi e relazioni dei diversi istituti, nazionali e internazionali, che si occupano della problematica. Ci limitiamo qui a riportare alcune fonti citate da Moltmann e quelle da noi personalmente consultate.

Moltmann richiama l'attenzione sui *reports* del *Worldwatch Institute* di Washington DC e sulle pubblicazioni del *Club di Roma*. Rimanda inoltre, oltre al suo *Gott in der Schöpfung* del 1985, a questi studi: G. Liedke, *Im Bauch des Fisches*. Ökologische Theologie, Stuttgart 1983; A.

dentale, come dimostra il fatto che il livello di consumi proprio dei paesi più ricchi non potrebbe essere esteso all'umanità intera se non a prezzo del collasso ambientale (un solo esempio: se in tutto il mondo si emettesse lo stesso tasso di gas di scarico emesso da USA e Germania l'umanità sarebbe già morta per asfissia). È però una crisi che investe anche i paesi del Sud del mondo, che non hanno la possibilità economica di mettere in atto misure d'ordine tecnico e giuridico per contenere i danni ambientali, misure spesso molto costose.

Tuttavia la povertà rimane il peggiore inquinamento, «poverty is the worst pollution», sosteneva Indira Gandhi.

La fine economica consiste per Moltmann nell'impoverimento progressivo dei paesi del Sud del mondo, iniziato con il commercio degli schiavi a partire dal secolo XVI³⁵ (dal 1575 al 1591 52.000 persone

Auer, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf 1984 [Etica dell'ambiente. Un contributo teologico al dibattito ecologico, Queriniana, Brescia 1988]; Kl. M. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosphie für di Umweltpolitik, München 1984; B. McKibben, The End of Nature, New York 1989 [La fine della natura. Il manifesto dell'altra ecologia, Bompiani, Milano 1989]; E. von Weizsäcker, Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhudert der Umwelt, Darmstadt 1992³; R. Arce Valentin, Die Schöpfung muß gerettet werden. Aber: Für wen? Die ökologische Krise aus der Perspektive lateinamerikanischer Theologie, in EvTh 51 (1991), pagg. 565-577; G. Fuller, Das Ende. Von der heiteren Hoffnunglosigkeit im Angesicht der ökologischen Katastrophe, Leipzig 1993.

Tra le pubblicazioni italiane si può inoltre consultare: Enzo Tiezzi, *Tempi storici, tempi biologici*, Garzanti, Milano 1984; Gregory Bateson, *Mente e natura*, Adelphi, Milano 1984; Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *Tra il tempo e l'eternità*, Garzanti, Milano 1992; Enzo Tiezzi, *Il capitombolo di Ulisse*, Feltrinelli, Milano 1991; Edgar Morin, Anne Kern, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994; Enzo Tiezzi, *Fermare il tempo. Un'interpretazione esteticoscientifica della natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996; Id., *La bellezza nella scienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998.

³⁵ Seguiamo l'impostazione della nota precedente, nell'impossibilità di fornire un'esauriente bibliografia sull'argomento.

Gli studi citati da Moltmann in proposito sono i seguenti: E. Williams, Capitalism and slavery, Chapel Hill 1944; D. P. Mannix, M. Cowley, Black Cargo. A History of the Atlantic Slave Trade, New York 1962 [Carico nero. Una storia del commercio degli schiavi in Atlantico (1518-1865), Longanesi, Milano 1964]; E. Galeano, Die offenen Adern Lateinamerikas. Die Geschichte des kontinents von der Entdeckung bis zur Gegenwart, ed.ampliata, Wuppertal 1981 [Il saccheggio dell'America Latina. Ieri e oggi, Einaudi, Torino 1976]; B. de las Casas, Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Ländern, Frankfurt 1981 [Brevis-

vengono trasportate dall'Angola in Brasile e le cifre si moltiplicano spaventosamente negli anni per raggiungere la cifra di 2.750.000 persone che nel XVII secolo vengono forzatamente trasferite dalle diverse regioni della Guinea nel "nuovo mondo", con una media di 27.500 persone all'anno). Il circolo vizioso che si è instaurato tra il secolo XVIII e il XIX è quello del sempre più gigantesco commercio triangolare transcontinentale che ha permesso all'impero europeo di costituirsi e affermarsi: esso consisteva nella deportazione di schiavi dall'Africa in America, nell'importazione di oro e argento, zucchero, cotone, caffè, tabacco e caucciù dall'America in Europa e quindi nell'esportazione di prodotti industriali e armi in Africa. Oggi lo sfruttamento della forza lavoro avviene in maniera indiretta, attraverso lo sfruttamento dei lavoratori nei paesi più poveri, e quello delle risorse avviene attraverso il controllo dei prezzi delle materie prime, cui pian piano si è affiancato lo sfruttamento economico attraverso la speculazione sui debiti accumulati dai paesi definiti "in via di sviluppo" (locuzione che maschera la realtà di sottosviluppo e difficoltà economico-sociali in cui spesso versano).

A causa della restrizione dei beni disponibili e della sempre maggiore automazione dei processi produttivi, che, parallelamente alla rivoluzione microelettronica, riducono la richiesta di manodopera dei paesi poveri, si profila una fine economica nel senso di un "terzo" e "quarto" mondo ormai superfluo, nel quale, se ancora le sue risorse

sima relazione sulla distruzione delle Indie, Mondadori, Milano 1992]; T. Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt 1985; F. Mires, Im Namen des Kreuzes. Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung. Theologische und politische Diskussionen, Fribourg 1989 [In nome della croce. Dibattito teologico-politico sull'olocausto degli indios nel periodo della conquista, La Piccola, Celleno (Viterbo) 1991]; G. Gutierrez, Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des B. de las Casas, Fribourg 1990 [Dio o l'oro. Il cammino di liberazione di B. de las Casas, Queriniana, Brescia 1991]; Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt Theologen 1976-1986, Freiburg 1990; H. Assman, Fr. J. Hinkelammert, Götze Markt, Düsseldorf 1992 [Idolatria del mercato, Cittadella, Assisi 1993].

In italiano si possono consultare anche: Amin Samir, *Lo sviluppo ineguale*, PBE, Torino 1977; Yves Lacoste, *Geografia del sottosviluppo*, Il Saggiatore, Milano 1980; Jean Ziegler, *La fame nel mondo spiegata a mio figlio*, Nuova Pratiche Editrice, Milano 1999; Fanon Frantz, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2000.

ecologiche destano interesse poiché servono a coprire le necessità di produzione e consumo del primo mondo, questo non vale per i suoi abitanti. Le popolazioni del terzo mondo diventano *surplus people*, decimate dalla fame e dalle malattie, in fuga dai loro paesi per cercar fortuna nei nostri, dai quali peraltro sono spesso tenuti lontani con leggi restrittive e mezzi coercitivi.

Di fronte a queste catastrofi, già in corso, ma che tuttavia possono sia degenerare sia essere arginate, Moltmann si trova a chiedersi, ancora una volta, dove sia Dio. In un saggio del 1989 sulla catastrofe atomica egli ripropone la stessa risposta teologica già formulata rispetto alla domanda su dove fosse Dio ad Auschwitz: Egli è presente nel dolore, le catastrofi e le sofferenze degli uomini sono catastrofi e sofferenze in Dio stesso.

«Se dovesse verificarsi una catastrofe atomica, Dio stesso piangerebbe su questa creazione perduta e proverebbe un dolore infinito, un dolore divino per gli uomini che si dissolvono nel nulla. Tuttavia, accettando su di sé la sofferenza indicibile di questa catastrofe dell'umanità e sopportandola egli stesso, Dio dimostra anche la fedeltà che lo mantiene legato alla creazione. Egli non la impedirà ma, sopportandola, condurrà questo mondo annichilito alla creazione di un mondo che farà nuovo» (*GF* 51; it. 53). Non è dunque corretto parlare di apocalisse, utilizzando il termine nel senso di distruzione e annichilimento del mondo; apocalisse significa invece scoprimento, smascheramento, manifestazione, e l'escatologia apocalittica si prefigge come primo compito di smascherare l'uso mistificatorio e irresponsabile del linguaggio apocalittico, che porta scoramento e apatia, ansia ed incertezza, invece di spronare alla protesta e all'impegno per invertire i meccanismi mortiferi del mondo.

«Non esiste alcun significato apocalittico dell'annientamento del mondo per via atomica, ma soltanto la protesta di una speranza apocalittica in Dio diretta contro tutte le forze che rendono possibile e preparano questa fine» (*GF* 55; it. 58). Allo stesso modo non si deve trovare un significato che giustifichi la catastrofe economica ed ecologica in corso, bensì protestare e combattere contro di essa con speranza nel reale.

Invece sia l'atteggiamento millenaristico che descrive il presente come regno millenario realizzato, sia quello apocalittico-catastrofico che descrive il presente come segno e inizio di una fine totale e definitiva, negano l'esperienza della storia, o la dichiarano conclusa, e negano quindi la speranza reale. Nel primo caso non v'è più né spazio né tempo per sperare, poiché il nuovo è già realizzato ("the future is now" è il motto pubblicitario più diffuso) e la storia, esaurita ogni alternativa, è giunta alla fine; nel secondo non v'è più motivo per sperare, poiché il destino del mondo è segnato, e la distruzione finale toglierà al mondo non solo la sua vita, ma anche il suo senso.

Entrambi gli atteggiamenti sono figli di un'impostazione conservatrice: danno vita a ideologie volte a conservare il potere e la ricchezza nelle mani di chi ce l'ha, nonostante intenzioni apparentemente opposte, come nel caso del terrorismo, che vorrebbe annientare il nemico occidentale, e che invece contribuisce a inasprirne il potere. Le coscienze dei cittadini si assopiscono così nell'apatia o si smarriscono nell'ansia, senza poter promuovere alcun cambiamento tanto radicale da invertire le attuali tendenze economiche e politiche.

Culmine di questo processo sembra proprio essere il terrorismo apocalittico: «non sorprende che oggi l'interpretazione apocalittica dei crimini contro l'umanità che minacciano tutti noi stia producendo un nuovo terrorismo apocalittico. Il passo dall'attesa passiva della fine del mondo al contributo attivo della sua fine è breve». Esso non nasce dall'oppressione o dalla fame, ma dalla convinzione che il nemico, «il grande Satana», debba essere annientato e dall'amore per la morte. L'idea di combattere il nemico a fianco di Dio in una battaglia finale contro i suoi nemici, questa visione apocalittica islamica finora sconosciuta e risalente a un'antica tradizione islamica dell'assassinio risalente al X secolo, non può essere giustificata da nessun Dio e da nessuna religione.

La speranza reale, invece, che interpreta l'apocalissi come rivelazione e smascheramento per alimentare il suo slancio messianico, protesta contro la distruzione e opera per invertire i processi di morte

³⁷ Cfr. *infra*, pagg. 173-174.

³⁶ La globalizzazione, il terrorismo e l'inizio della vita in op. cit. [trad. it. cit. pag. 83].

e trasformarli in processi di vita, assumendosi il carico della sofferenza. È dunque speranza profetica, ovvero *speranza in azione*, e speranza apocalittica, cioè *speranza in pericolo*, capace di soffrire e di restare in attesa della salvezza.³⁸ Come può esserlo?

«La ragione che giustifica la speranza apocalittica, mentre il mondo conosce la sua fine, è la fede pura e semplice nella fedeltà di Dio, non un qualche ottimismo. Dio rimarrà fedele ai suoi propositi creativi, anche se il mondo da lui creato andrà in rovina, per colpa della sua stessa malvagità. La volontà di vita in Dio è più grande della sua volontà di giudizio, il suo sì è più grande del suo no. "Dio rimane fedele perché non può rinnegare se stesso" (2 Tm 2,13)» (AD 256; it. 256).

La fiducia in questa fedeltà conferisce alla fede, innanzitutto, e quindi alla teologia, forze che alla filosofia e al puro esercizio del pensiero sembrano precluse. Così, però, lo stimolano a superare se stesso.

3. Tra natura e storia: il sabato della terra

Quali vie percorre e apre la speranza reale con la sua protesta, la sua lotta e la sua azione? «Vivere in comunione con Cristo significa partecipare alla sua "battaglia"» (AD 220; it. 218), e quindi significa vivere una speranza partecipativa: da un lato, partecipando alla sua missione messianica come fecero i discepoli e gli apostoli, dall'altro, essendo introdotti alla passione di Cristo come accadde ai martiri.

La tensione che attraversa la speranza è una tensione che deve attraversare la stessa conoscenza, non più da intendersi come strumento di dominio del reale, che riconduce all'ordine logico del soggetto il caos solo apparente degli oggetti, ma intesa come relazione e partecipazione con ciò che ci circonda, come interazione continua con il reale e con le novità che in esso sopraggiungono. Ciò significa aprire la strada a nuovi incontri tra pensiero scientifico (inteso come pensie-

³⁸ Cfr. Jürgen Moltmann, *cit.*, pag. 85.

ro sulla natura) e pensiero umanistico (inteso come pensiero sulla storia) verso un nuovo tipo di pensiero integrante: «se si vuol dunque capire il reale come reale e il vitale come vitale, bisognerà riconoscerli nella loro comunione originale e propria, nelle loro relazioni, rapporti ed ambienti. Bisognerà allora pensare anche al rovesciamento che si determina, al fatto cioè che ogni reale e ogni vivente altro non sono che condensato e manifestazione delle loro relazioni, rapporti e ambienti. Seguendo questa direttrice sociale, il pensiero integrante (integrierendes, ganzheitliches Denken) ha come fine la ricapitolazione complessiva e, in ultima istanza, universale. Muta allora l'interesse cui s'ispira la conoscenza: ciò che si vuole non è più conoscere per dominare, bensì conoscere per partecipare (erkennen um teilzunehmen) ed entrare nelle mutue relazioni del vivente» (DnC 17-18; it. 15).

Il pensiero integrante è conseguenza del rovesciamento che nel reale si determina quando esso viene colto nella sua relazionalità, è un'inversione nella conoscenza che nasce dall'esperienza di conversione, dall'amore per il reale: «La conversione (*Umkehr*) che dobbiamo operare se vogliamo far esperienza del nostro appartenere alla natura della terra e, insieme a tutti gli esseri viventi, alla "unica grande famiglia", deve iniziare dall'immagine di Dio [...]. Si tratta di riscoprire il Dio uno e trino» (GF³⁹ 75-76; it. 81).

Secondo Moltmann, infatti, la religione della modernità, quel chiliasmo realizzato che non lascia spazio all'irrompere della novità, nasce dall'immagine di Dio che l'uomo moderno si è delineata e nella quale si rispecchia quando si comprende, in senso biblico, quale immagine di Dio sulla terra. Moltmann sostiene che il rigido monoteismo del cristianesimo occidentale, il quale concepisce Dio come soggetto assoluto, onnipotente e onnisciente, dominatore del mondo, che invece è oggetto passivo del suo potere, è la spiegazione stessa del processo di secolarizzazione: l'uomo si comprende come signore e padrone della terra, soggetto di conoscenza e volontà, il quale sot-

³⁹ Ci riferiamo in questo paragrafo esclusivamente al saggio *Die ökologische Situation: Theo*logie und Ethik der Schöpfung in GF 70-129 [La situazione ecologica: teologia e etica della creazione, it. 75-140].

tomette il mondo trasformandone la passiva materia col proprio lavoro e secondo la propria ragione. Una volta che si è riappropriato di quei predicati prima impropriamente proiettati su un Dio fuori di sé (Feuerbach), il processo di secolarizzazione è compiuto, ma ora l'uomo ha quello stesso carattere dominatore di quel Dio da cui si voleva liberare. Lo testimonia il linguaggio maschilista con cui l'uomo conosce (ovvero "possiede") la natura: essa è infatti equiparata a una donna, i cui misteri le vengono "strappati dal seno"; le ricchezze del suo suolo vengono "sfruttate", le montagne "domate", i corsi d'acqua "regolati", la foresta "vergine" è "penetrata".

Invece Dio non è un «padrone solitario e apatico», ma è un «*Dio comunitario*, ricco di relazioni e capace di rapporti: "Dio è amore"» (*GF* 76; it. 82). Dunque, «immagine di Dio in terra non è il singolo soggetto umano, bensì la vera comunione tra gli uomini. Ciò che riflette la sapienza e la bellezza delle parti non sono le singole parti, bensì la comunione creaturale nel suo insieme» (*Ibid.*).

È sorprendente, oltre che affascinante, notare la vicinanza e l'affinità, già segnalata, ⁴⁰ di questo pensiero con il più recente e innovativo pensiero scientifico, che coniuga i risultati della fisica quantistica con le ricerche condotte da Ilya Prigogine sulle "strutture dissipative", ⁴¹ il cui progetto viene portato avanti e divulgato in Italia da Enzo Tiezzi, ⁴² professore di Chimica fisica a Siena.

Scrive Moltmann sul rovesciamento dei principi della fisica classica: «Secondo la teoria meccanicistica "moderna", le cose in primo luogo e le loro relazioni reciproche in secondo luogo risultano determinate dalle leggi di natura. In questa nuova visione del mondo, invece, le relazioni vantano la stessa originarietà delle cose. "Cosa" e "rela-

⁴⁰ Cfr. *supra*, nota 27 pag. 82 e pagg. 83-86.

⁴¹ Le strutture dissipative sono sistemi aperti che consumano energia proveniente dall'esterno. Sono strutture nelle quali la lontananza dall'equilibrio termodinamico fa sì che le più piccole fluttuazioni casuali possano causare comportamenti completamente diversi del sistema, il quale tende comunque a creare forme d'ordine assenti nel sistema originario.

⁴² Di lui facciamo già cenno nella nota 21 di pag. 122 e nella nota 34 di pagg. 128-29. Qui ricordiamo inoltre Enzo Tiezzi, Claudio Rossi, *Ecological Physical Chemistry*, Elsevier, New York 1991; Enzo Tiezzi, Sergio Ulgiati, *Entropia e dintorni*, Giunti Marzocco, Firenze 1992; Enzo Tiezzi, *L'equilibrio. I diversi aspetti di un unico concetto*, Cuen, Napoli 1995.

zione" sono fenomeni complementari, come l'onda e la particella nel campo elettromagnetico. Se questo campo è inteso come campo energetico, allora l'intreccio di relazioni vanta una priorità rispetto agli accumuli di energia e alle loro manifestazioni materiali» (*GF* 78; it. 84).

Parallelamente leggiamo in Tiezzi:⁴³ «Se "le origini del pensiero filosofico e scientifico moderno furono segnate dalla necessità di ricostruire un cosmo, di riscoprire un ordine",⁴⁴ oggi la presa di coscienza delle biodiversità, dell'esistenza di relazioni su questo particolare Pianeta a rischio, del fatto che le coevoluzioni ne hanno segnato la storia ci suggerisce una visione narrativa in un Universo indeterminato come base di una fisica necessariamente evolutiva».⁴⁵

La narrazione ha in questa nuova fisica il compito di concentrare l'attenzione sul fondamentale ruolo del tempo nell'evoluzione, concepito come qualità intrinseca della materia, che dà vita a organismi e strutture biologiche uniche e irripetibili, le quali si influenzano reciprocamente in modo irreversibile. Ciò significa anche che la materia ha una memoria dei cambiamenti avvenuti. Analogamente, Moltmann afferma che nella dottrina della Trinità si può solo narrare, e non astrarre, perché altrimenti si dissolverebbe il tempo e con esso la singolarità degli eventi in Dio.⁴⁶

⁴³ Cfr. Enzo Tiezzi, *Fermare il tempo. Un'interpretazione estetico-scientifica della natura*, ed. cit., pag. 138.

⁴⁴ Tiezzi cita qui Mauro Ceruti, *Evoluzione senza fondamenti*, Laterza, Roma-Bari 1995.

⁴⁵ Il ruolo di Prigogine, e della sua idea di tempo, all'interno di questa nuova fisica evolutiva è da Tiezzi così spiegato: «Prigogine conclude che l'irreversibilità non è in relazione col tempo newtoniano o con la sua generalizzazione einsteiniana, ma con un "tempo interno" espresso in termini di relazioni tra le varie unità che compongono il sistema, così come sono le correlazioni fra le particelle. Noi non possiamo fermare il flusso delle correlazioni così come non possiamo impedire il decadimento degli stati atomici instabili. Siamo all'inizio di una "nuova fisica", che incorpora dinamica, instabilità, caos e irreversibilità, una "fisica evolutiva" basata sugli assunti di Prigogine».

⁴⁶ «Nella vita della Trinità immanente tutto è *singolare*. Solo perché tutto è *singolare* è possibile riconoscere, nelle vie che Egli segue e nelle opere che Egli compie, qualcosa di *originario* per altri. In definitiva nella dottrina della Trinità immanente si può soltanto *narrare*, non sussumere. Dobbiamo rimanere sul terreno concreto, perché, come la storia insegna, nelle astrazioni si celano le eresie. Nella differenziazione che si narra sta invece il fondamento dell'ortodossia. Al centro della teologia cristiana si trova la storia eterna che il Dio Uno e Trino speri-

Seppur estraneo a un'impostazione religiosa, Tiezzi si avvicina molto a Moltmann anche nelle conclusioni filosofico-teologiche: «la mia laicità fa sì che consideri la materia, l'energia e le loro interazioni alla base del nascere e del perpetuarsi della vita, insomma *il sacro è nella materia*; ma proprio una constatazione siffatta consente di amare più profondamente la natura e di sognarla». ⁴⁷ La sua è dunque una concezione ugualmente panenteista, in quanto il sacro non è identificato con la materia bensì si trova in essa, ma egli la elabora a partire da un ambito di pensiero scientifico, e non ne trae, correttamente, conseguenze teoriche in ambito teologico. Ci troviamo così di fronte a un interessante esempio di integrazione tra diversi ambiti di pensiero, che percorrono vie parallele arricchendosi reciprocamente senza per questo tentare di invadere i rispettivi campi.

È infatti il teologo, e non lo scienziato, a dare un'interpretazione teologica dell'assunto da entrambi condiviso secondo il quale tutto, nel mondo, è legato a tutto: 48 «non c'è nulla in realtà che esista di per sé e poggi su di sé. Tutto quel che è e vive, esiste e vive con l'altro, per l'altro e nell'altro nei più ampi nessi presenti nel cosmo. Questo vincolo connettivo e comune noi lo chiamiamo "Spirito cosmico" che, in quanto "Spirito divino", è unico e agisce in modo unificante. Questo Spirito esiste di per sé e poggia su di sé, per cui lo chiamiamo Dio. Egli è la trascendenza immanente in tutte le cose, e quindi è il fondamento e la sorgente di tutto ciò che vive non di per sé ma da, per e con gli altri. In tal modo noi caratterizziamo non soltanto la contingenza del reale, ma anche il suo esistere privo di una sostanza propria, cioè il suo esistere da Dio» (*GF* 78; it. 84).

menta in se stesso. Ogni racconto ha bisogno di *tempo*. E di tempo ha bisogno l'uomo per narrare le meraviglie del Dio Uno e Trino. Per il presente eterno di Dio ciò è più adeguato di qualsiasi astrazione che sempre dissolve il tempo» (TR 206; it. 203).

⁴⁷ Enzo Tiezzi, *Op. cit.*, pag. 150. Qui egli specifica che sognare «non significa rincorrere irresponsabilmente utopie a buon mercato, ma assumerci le nostre responsabilità di *abitatori del tempo*». Il sogno non è quindi una fuga dalla realtà, bensì, semmai, la sua dimensione temporale, che ce lo fa amare.

⁴⁸ Cfr. Enzo Tiezzi, *Op. cit.*, pag. 146: «La biodiversità è fondamentale per il mantenimento della vita, poiché *tutto* è *legato a tutto* in questo pianeta».

Se Moltmann dà una connotazione specificamente teologica e cristiana al principio trascendente situato *nel* reale, interessante è comunque notare che anche in ambito scientifico è presupposta una "trascendenza immanente" (altrimenti detta novità evolutiva o creatività della natura), la quale si presenta come principio vitale che risveglia l'amore dell'uomo e suscita il suo impegno responsabile nel mondo, attraverso una conoscenza che partecipa alla vita della terra come dei suoi abitanti, e opera per salvaguardarla.⁴⁹

È la via dello "sviluppo sostenibile" a fondare un nuovo paradigma di economia ecologica fondata su tre parametri (invece che sui due classici, capitale e lavoro): il lavoro, il "capitale naturale" e il "capitale prodotto dall'uomo". Poiché il secondo e il terzo fattore sono intercambiabili solo in misura marginale, il "capitale naturale" va considerato un fattore limitante della produzione com'è stato finora considerato il capitale prodotto dall'uomo. ⁵⁰ Lo sviluppo sostenibile richiede che il capitale naturale sia mantenuto il più possibile intatto. Questa nuova "eco-economia" si fonda su una nuova etica sociale: la comunità con il futuro, o solidarietà generazionale, la quale si prefigge di lasciare alle generazioni future un pianeta ancora in grado di alimentare una vita in comunità.

Le categorie "comunità" e "futuro" sono molto care a Moltmann: la comunità tra le creature è instaurata dallo Spirito cosmico e divino presente in tutte le cose, è comunione tra uomini e natura, intesa come comunione degli uomini con il proprio corpo, con gli animali, le piante e la terra in genere. «Non dobbiamo vedere il creato come qualcosa di distante da Dio, soltanto quale "opera delle sue mani", poiché esso è anche *presenza di Dio*: indiretta, mediata. Tutte le cose sono state create come "casa comune" delle creature, destinata a di-

⁴⁹ Scrive ancora Tiezzi, *Op. cit.*, pag. 124: «Credo che i tempi dello scienziato chiuso nella torre d'avorio e delle fughe nella pura razionalità siano finiti. Oggi è il momento della completa reimmersione nelle cose della vita, nella natura, nella nostra storia di coevoluzioni, nella storia irreversibile e incerta dei fenomeni biologici a cui apparteniamo, nella storia di questo nostro Pianeta, dato che "abbiamo avuto la fortuna di vivere in un Universo che ha permesso vita, arte e bellezza"» (Prigogine).

⁵⁰ Tiezzi attinge a questo proposito alle teorie dell'economia in stato stazionario di Hermann Daly. Cfr. Enzo Tiezzi, *Op. cit.*, pagg. 139-148.

ventare la "casa di Dio", quella in cui Dio potrà vivere eternamente con le sue creature e le sue creature con lui». Il futuro della terra è dunque essere trasformata nella "casa di Dio" quando verrà il sabato della terra, ma questo significa tener conto fin d'ora della presenza divina nella natura adottando politiche di "sviluppo sostenibile"

«Se Dio ha creato questo mondo per abitarvi e riposare, allora il sabato, con il riposo di Dio, è davvero il fine verso cui tende l'intera opera del creato. Dio crea per giungere al riposo, non riposa per poi mettersi di nuovo a creare» (*GF* 109; it. 119). Il sabato è la "festa della creazione", il coronamento in vista del quale il mondo è stato creato. Tutte le creature sono invitate a festeggiare e a danzare con Dio, a celebrare la bellezza di ciò che esiste. «Il sabato è quindi il compimento del creato, e, senza sabato, la creazione rimarrebbe incompiuta e priva di senso» (*GF* 110; it. 120).

Riposandosi nel giorno di sabato, Dio benedice quel giorno, e impone alla creazione un ritmo, poiché alla contrazione della creazione segue la distensione del distacco da ciò che è stato creato. In questo modo il creato può sviluppare una vita propria, indipendente e autonoma, nello spazio che Dio le ha concesso, col tempo che Dio le ha assegnato: il ritmo.

Come abbiamo visto,⁵¹ il ritmo è il tempo che si rigenera combinando ripetizione e innovazione ed è il luogo in cui Dio manifesta la sua presenza come anticipazione e promessa: nel tempo del riposo le differenze instaurate dalla divisione del lavoro vengono sospese, tutti sono posti sul medesimo piano, impegnati a "non fare", a "lasciar essere".

È questa la strategia ecologica divina: il riposo sabbatico non è in funzione dell'uomo, non ha tanto il significato di una "pausa" dell'uomo dal lavoro, quanto quello di un giorno di riposo per la natura dal lavoro dell'uomo. Per un giorno a settimana la creazione viene vissuta e lasciata vivere nella sua bellezza, così come essa è, così come da Dio è stata benedetta: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (*Gn* 1,31).

⁵¹ Cfr. *supra*, pag. 97.

La speranza reale è dunque tale poiché non confida solo in se stessa, bensì nel reale: nel suo spazio e nel suo tempo Dio è presente, qui lo si può trovare se ad esso ci si avvicina con l'umiltà e la grazia del «giglio nel campo e dell'uccello nel cielo». È una speranza che dà spazio all'esperienza di pienezza e di sovrabbondanza che del mondo si può fare se si ascolta lo Spirito divino in lui e da esso ci si lascia pervadere.

L'anno sabbatico, secondo la convinzione biblica, sta ad esprimere la saggezza ecologica di quel Dio che è creatore del cielo e della terra e che viene qualificato anche come "amante della vita". La storia, così ricca di speranza ma colma anche di tragedia, che Israele ha vissuto nella "terra elogiata", potrebbe essere di monito anche a noi che trasgrediamo con tanta facilità il precetto del sabato. E invece la celebrazione del sabato potrebbe rappresentare, sia per noi che per la terra in cui viviamo, la salvezza (*GF* 87; it. 94).

Nonostante gli sforzi né la scienza né l'economia sembrano riuscire a colmare la mancanza di sincronia tra tempi storici e tempi biologici, che consiste nella sfasatura traleccessiva velocità dei primi rispetto alla notevole lentezza dei secondi. La proposta teologica di Moltmann tenta di rallentare il corso affrettato della storia, che causa catastrofi, imprimendole un ritmo, che dia tempo alla vita della natura in mezzo alla sua storia: il ritmo del sabato della terra..

IV

La lotta di Giacobbe tra filosofia e teologia



Verità
è fuoco e
dire
verità
significa
illuminare e
bruciare

Dio nel mondo e il mondo in Dio: si tratta infine di un rapporto pacifico, nel quale i due termini comunicano e si arricchiscono reciprocamente senza contrasto?

La speranza reale non acquieta ogni moto dell'anima, né porta ad accettare il mondo così come esso è. La speranza reale, nel ricordo

dell'esperienza, mette in questione il mondo. Interrogandosi però, nella sofferenza, su dove si trovi Dio, essa se lo trova accanto al proprio cammino, fonte del tempo e della storia. *Theologia viatorum* è così figura dell'uomo che, in attesa di un futuro di redenzione, non si sente mai in patria e cammina sempre alla ricerca di quel che solo da Dio potrà ricevere. *Theologia viatorum*, però, è anche racconto della storia di Dio, che compie il suo cammino nel mondo, come *shekînah* anch'essa in sofferente attesa di pervadere il mondo con la sua presenza.

Non è questo un rapporto di pace, come testimoniano le stesse figure dei profeti che nella Bibbia più volte si trovano a lottare con Dio, a confrontarsi con lui su decisioni della più vitale importanza. Anche l'Alleanza tra Dio e Israele non nasce senza contesa.

Il panenteismo di Moltmann vuole dar conto di questa tensione feconda e raccontarne il luogo e il tempo: mondo e Dio nella loro storia. La storia stessa non sarebbe senza conflitto; conflitto che infatti è, come abbiamo visto, interno al tempo stesso nel suo doppio movimento, profano quando procede dal passato al futuro, rivolto al progresso e alla ricerca della felicità, messianico quando procede dal futuro al passato, rivolto al ritorno e alla salvezza di ciò che è passato.

«Negli anni della mia prigionia di guerra ('45-'48), la storia biblica della lotta di Giacobbe con l'angelo del Signore è stata sempre per me la storia di Dio nella quale ritrovare la mia piccola storia di uomo. Eravamo sprofondati negli orrori della guerra ormai finita, nella miseria senza futuro della prigionia. Avevamo ingaggiato una lotta con Dio, per sopravvivere negli abissi dell'insensatezza e della colpa. Ed uscivamo da quegli anni "zoppicando all'anca", ma benedetti» (FV 11; it. 7-8). Lotta con Dio è lotta con l'infinito, con ciò che ci nega eppure ci crea, con ciò che, più grande di noi, non riusciamo ad abbracciare neanche tramite quell'unica risorsa che ci rende sua immagine: il pensiero.

Il pensiero, ri-configurazione² di memorie e speranze, è il luogo privilegiato di questa lotta. Privilegiato in due sensi, il primo dei qua-

¹ Cfr. *supra*, pagg. 68-69.

² Mutuo l'espressione da Enrico Guglielminetti, *Metamorfosi nell'immobilità*, Jaca Book, Torino 2001.

li dipende direttamente dal secondo: esso è lo spazio di maggior libertà dell'uomo, dal mondo come da Dio; al suo interno il tempo può infatti venire dilatato o ristretto a misura di quel che si racconta o si analizza.

La libertà del pensiero, come ben ha insegnato Pareyson, è però ciò che ci pone di fronte all'alternativa tra fedeltà all'essere e suo tradimento. La frattura tra essere e pensiero instaurata dalla libertà dei due termini è segno dello squilibrio tra i due: se l'essere, infinito, è sempre presente al pensiero quale appello di fedeltà (la conoscenza aspira infatti al vero e intero), il pensiero, finito, gravato dalla responsabilità del suo compito, per potervi adempiere aspira ad annullare la frattura (solo la perfetta coincidenza di pensiero ed essere garantirebbe infatti alla conoscenza quella verità che cerca). Tuttavia l'adempimento di tale compito ricadrebbe nel caso, illustrato in apertura,³ dell'assunzione di fedeltà così estrema che si capovolge nel suo contrario: il tradimento. Pensiero ed essere, infatti, annullata la loro frattura, perderebbero la propria identità e dunque la propria libertà. Per questo il pensiero non può arrendersi e deve continuare a lottare per ricevere la benedizione del nome, della parola giusta. Ciò che la filosofia apprende dal confronto con la teologia è che questa benedizione può però essere al riparo dalla minaccia del tradimento solo se proviene da un essere infinito, concepito come pericoresi d'amore.

In questa lotta in bilico tra fedeltà e tradimento la filosofia incontra l'infinito. Anche per la filosofia, come per la teologia, la lotta di Giacobbe con l'angelo del Signore è simbolo della lotta attraverso la quale essa ricerca la benedizione: quella del nome fedele a ciò che designa. È Ugo Perone a raccontarlo.

L'infinito è ciò che il finito non è, o meglio, ciò con cui il finito è in un diuturno corpo a corpo. La Bibbia ne serba in forma mitica una traccia, in un racconto che gli esegeti vogliono, senza riuscire, attribuire a sopravvivenze idolatriche, mentre è il frammento inattuale della presenza dell'infinito al finito. È una storia enigmatica e misteriosa, che nella notte del deserto, contrappone a Giacobbe uno Sconosciuto. Laggiù, nella terra di Ca-

³ Cfr. *supra*, pagg. 10-11.

naan, appena oltre lo Iabbok, Giacobbe, rimasto solo, viene affrontato da un uomo. Violando la sua solitudine, quell'uomo ingaggia una lotta, destinata a non finire mai. Essa, infatti, non avrebbe avuto né vincitori né vinti ma solo domande. Allo spuntar dell'aurora quel luogo aveva avuto un nome nuovo: "Fanuel", perché lì Giacobbe aveva visto Dio faccia a faccia e aveva avuto salva la vita. Quando Giacobbe ebbe oltrepassato Fanuel il sole spuntava. Egli aveva combattuto con Dio e non aveva perduto; solo ora, zoppicava a causa dell'anca. Ma quel Dio che l'aveva reso zoppo, lo aveva anche benedetto, dandogli un nome nuovo: "Israele". Perché egli era stato forte contro Dio e con gli uomini.⁴

È questa lotta che accomuna filosofia e teologia. Eppure è questa stessa lotta che le divide. Se la teologia discute di fedeltà all'essere attraverso lo studio, l'ascolto e la protezione della Parola di Dio, come sua benedizione già avvenuta che è anche promessa di redenzione futura, la filosofia di questa promessa non si può avvalere. Affine in questo a San Tommaso, non può credere senza vedere: ogni nome nasce dalla sua diretta esperienza, in essa cerca conferma o smentita.

1. L'Angelo tra cielo e terra

Eppure proprio nel confronto continuo con l'esperienza, con quella vita che vuole conoscere nelle sue manifestazioni e nel suo senso, la filosofia incontra anche l'invisibile, il "non-dove" del nome (Cacciari), e si trova, anch'essa, a lottare con Angeli che non vede. Lotta per scoprirli senza vanificarli, per distinguerli dai demoni loro fratelli, e poter perseguire la strada che va incontro ai primi sfuggendo ai secondi.

L'Angelo ha tradizionalmente il ruolo del messaggero e del mediatore, se non di vero e proprio protettore, dal mandato divino. Intermediario tra l'uomo e Colui il quale, visto faccia a faccia, provo-

⁴ Ugo Perone, *Le passioni del finito*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1994, pag. 30.

⁵ Affascinante angeologia filosofica tratteggia Massimo Cacciari nel suo *L'Angelo necessario*, Adelphi, Milano 1994² (1986). A lui ci riferiamo parlando di dimensione ou-topica dell'Angelo, non-dove del nome in cui la cosa si manifesta nella sua verità come "monade".

cherebbe la morte, è *specchio* di quella luce e quella verità che non disvela, ma riflette. Così il paradiso dantesco prende la forma di una concordia polifonica tra le sfere celesti, cui partecipano astri, cori angelici e cori dei beati, in cui tale musica polifonica compie il miracolo della trasformazione della necessità divina in beata libertà. ^o Eppure proprio in questa trasformazione si cela la radice della caduta dell'Angelo.

Secondo l'interpretazione di San Bonaventura, Lucifero fu cacciato dal paradiso nel momento in cui, consapevole della sua splendente bellezza, maggiore di quella di tutti gli altri angeli del Paradiso (da qui il suo nome: Lucifero), peccò di superbia. Nella commedia dantesca, viene cacciato nel centro della terra. La beata libertà del cielo, cadendo, si trasformò nella dannata necessità della terra.⁷

L'Angelo è esposto, da allora, al pericolo della caduta e della seduzione da parte di quelle creature terrestri, eppure libere, quali sono gli esseri umani che lo invocano. A loro egli va incontro, con un messaggio o un mandato.

Filosofia e teologia hanno dato, attraverso Benjamin e Moltmann, due diverse immagini di questo incontro, raccontando di due diversi angeli. Benjamin ha interpretato l'*Angelus Novus* (1920) disegnato da Paul Klee come *angelo della storia*, Moltmann ha interpretato l'Angelo dell'Annunciazione (1333) di Simone Martini come angelo del futuro. Entrambi questi angeli sono figure intermedie tra cielo e terra, tra passato e futuro, tra morte e redenzione. Diverse, però, le condizioni del loro procedere.

L'angelo della storia «ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle

⁶ Cfr. *Ibid.*, pagg. 24-25.

⁷ Sul nesso tra libertà e necessità in angeli e demoni, vedi il paragrafo *Angeli e demoni*, in *Ibid.*, pagg. 39-70.

rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta».⁸

L'angelo del futuro «non guarda indietro, afflitto o adirato, verso le macerie della nostra storia umana. I suoi grandi occhi sono spalancati sul futuro del Dio che viene, e annuncia la nascita del Bimbo divino. Le sue ali e vesti sono agitate dal soffio possente dello Spirito divino, quasi che a portarlo nella nostra storia sia proprio il suo vento impetuoso. È l'angelo che segna la nascita del futuro dallo Spirito della promessa divina» (FV 44; it. 51-52).

Si potrebbe, almeno a prima vista, dire che l'*angelo del futuro* sia stato pensato in opposizione all'*angelo della storia*: se quest'ultimo procede infatti verso il futuro con lo sguardo rivolto al passato (alla catastrofe bisognosa di salvezza), sospinto da una tempesta che spira dal paradiso, il primo procede verso la storia (identificabile, se non con il passato, con l'incompiuto da salvare) con lo sguardo rivolto al futuro, sospinto dal soffio dello Spirito della promessa.

Vi è però un'ambiguità, in entrambi i testi, che ci permette di rendere più complesso il confronto. Come nel passo di Benjamin è indeterminata la posizione del paradiso, da cui spira la tempesta che trascina l'Angelus Novus verso il futuro, così in quello di Moltmann è indeterminata la posizione dello Spirito che sospinge col suo soffio l'Angelo dell'annunciazione nella storia.

Come ha messo in rilievo Guglielminetti, ¹⁰ l'indeterminatezza della posizione del paradiso è responsabile dell'ambiguità del passo benjaminiano, in cui l'angelo è sia immagine di redenzione sia immagine della sua impossibilità. La tempesta, che spira verso il futuro, è il *progresso*: oltre alla critica allo storicismo, si cela qui il movi-

Walter Benjamin, Op. cit, tomo I, pag. 698 [Angelus Novus. Saggi e frammenti, ed. cit., pag. 80].
 Se in questo brano Moltmann non cita l'opera di Simone Martini, è nella prefazione a

L'Avvento di Dio che il riferimento viene esplicitato. Poiché tale prefazione è datata "Avvento 1994", mentre il saggio da cui è tratta la presente citazione, *Meditazione sulla speranza*, risale al febbraio 1995, possiamo con certezza affermare che anche qui Moltmann abbia presente l'opera del pittore senese.

¹⁰ Enrico Guglielminetti, *Walter Benjamin. Tempo, ripetizione, equivocità*, Mursia, Milano 1990, pagg. 150-154.

mento di quell'ordine profano già citato,¹¹ che dal passato ricerca felicità nel futuro. Se il profano non è una categoria del regno, anzi sembra essere ciò che ne impedisce la venuta, è però «una categoria, e certo la più acconcia, del suo approssimarsi in gran silenzio».

Moltmann pensa all'*angelo del futuro* avendo bene in mente l'*angelo della storia* di Benjamin. Forse anche per questo, concependo un'immagine alternativa ma parallela a quella benjaminiana, non chiarisce da dove soffi lo Spirito. Afferma inoltre che i due angeli sono «strettamente imparentati», ed infatti il primo arriverebbe generalmente proprio nei momenti in cui la nostra storia ci appare come un cumulo di macerie.

Il teologo è dunque insoddisfatto dall'immagine inquietante di un angelo incapace di destare i morti e di ricomporre l'infranto, insoddisfatto da un paradiso che instaura un'opposizione tra ricerca della felicità e ricerca della salvezza, e riesce a dare conto di questa dimensione di ambiguità solo se è poi possibile scioglierla, ovvero se l'angelo della storia può essere affiancato e sostenuto dal fratello angelo del futuro: egli, con lo sguardo rivolto al futuro di Dio, viene sospinto nella storia dal soffio dello Spirito affinché quel futuro (il Bimbo) nasca nella storia stessa. Ciò significa che il suo sguardo possa contemplare sia dove va sia da dove viene, identificandosi meta e provenienza nel futuro. Ed è per questo che non è determinabile la provenienza del soffio dello Spirito, che pervade l'intera storia. L'angelo non può fallire la sua missione, poiché contempla Dio e si fa annuncio della sua venuta. Si fa specchio che riflette la sua luce. A questa luce guarda il teologo.

Il filosofo invece abita l'ambiguità senza poterla né volerla sciogliere. Guarda al passato come all'unico reale che ha potuto incontrare, come all'unico reale che vorrebbe ancora e sempre salvare, e come all'unica via per risalire all'origine, al senso del tutto. Questa via gli è però preclusa, poiché anch'egli è sospinto verso il futuro dal tempo progressivo. E tuttavia il futuro si trova alle sue spalle, e si rivela essere questo l'unico percorso, a ritroso, che porta a conguaglio

¹¹ Cfr. *supra*, nota 16 pag. 69 e pagg. 105-06.

passato e futuro: solo guardando il passato mentre si procede verso il futuro lo si attualizza nel presente (*Jetztzeit*), solo così passato e futuro sono uniti in un istante salvifico.

La stessa idea di "istante salvifico" resta peraltro ambigua, nella tensione che resta aperta tra caducità dell'istante ed eternità della salvezza. «Che infatti il momento della *citabilità* sia transeunte, che cioè la *produzione* della salvezza sia questione di un attimo, Benjamin lo dice esplicitamente; che però la *salvezza* medesima, che cioè l'immagine *citata* (dunque, non più *citabile*) sia anch'essa balenante e caduca, Benjamin non lo dice, e anzi non lo *vuole* dire». ¹²

La teologia si sbilancia ad annunciare la salvezza, la filosofia tenta l'equilibrio dell'ambiguità. La prima vuole dunque farsi specchio trasparente della luce divina, la seconda cerca invece quel nome, quell'*idea*, che contenga sé e il suo contrario, il suo dove e il suo non-dove. Entrambe, però, si trovano a lottare con Dio e con i suoi angeli, per poter riflettere, attraverso uno specchio o un nome – nuovo velo che ci impedisca di morire nel faccia a faccia con Dio – quel soffio o quella tempesta il cui luogo non ci appartiene.

Il nome – la conoscenza – resta per entrambe la patria da cercare.

2. Terre straniere

«Chi ha cominciato a vivere messianicamente arriva sempre da qualche parte, ma mai a casa propria», scrive Moltmann in un saggio del 1975 dal titolo *Filosofia nel fluttuare del messianismo*. ¹³

Il messianismo filosofico qui in questione è quello di Bloch, attraversato dalla consapevolezza di una patria mai raggiunta, ma il tema della *terra straniera* è tema privilegiato della filosofia *tout court* e non solo di quella influenzata dal pensiero ebraico, il quale trova il suo momento fondante nell'esodo dalla terra straniera d'Egit-

¹² Cfr. Enrico Guglielminetti, *Metamorfosi nell'immobilità*, Trauben, Torino 1999, pag. 219-220.

¹³ Philosophie in der Schwebe des Messianismus, in Jürgen Moltmann, Im Gespräch mit Ernst Bloch. Eine theologische Wegbegleitung, ed. cit., pagg. 73-89, qui pag. 80 [trad. it. cit., pagg. 73-88, qui pag. 79].

to. Lo riconosciamo ad esempio in quel pensiero filosofico di svolta che è il pensiero nietzschiano, nella figura del viandante, altro nome del filosofo:

Chi anche solo in una certa misura è giunto alla libertà della ragione, non può poi sentirsi sulla terra nient'altro che un viandante – per quanto non un viaggiatore diretto a una meta finale: perché questa non esiste. Ben vorrà invece guardare e tenere gli occhi aperti, per rendersi conto di come veramente procedano tutte le cose nel mondo; perciò non potrà legare il suo cuore troppo saldamente ad alcuna cosa particolare: deve esserci in lui stesso qualcosa di errante, che trovi la sua gioia nel mutamento e nella transitorietà. Certo, per un tal uomo verranno cattive nottate, in cui sarà stanco e troverà chiusa la porta della città che doveva offrirgli riposo; forse, ancora, come in oriente, il deserto arriverà fino alla porta, e gli animali da preda gli ululeranno ora da lungi ora da presso, e si leverà un forte vento, e i predoni gli porteranno via gli animali da tiro. Allora la terribile notte calerà veramente per lui come un secondo deserto sul deserto, e il suo cuore sarà stanco di errare. Ma quando poi sorgerà per lui il sole del mattino, rutilante come una divinità della collera, quando la città si aprirà, vedrà sulle facce dei suoi abitanti forse ancor più deserto, sozzura, inganno e incertezza che fuori le porte – e il giorno sarà quasi peggiore della notte. Così potrà ben accadere un giorno al viandante; ma poi verranno, come ricompensa, i deliziosi mattini di altre contrade e altre giornate, in cui, già nel grigiore della luce, si vedrà passare accanto danzando nella nebbia dei monti i cori delle Muse; in cui poi, quando silenziosamente, nell'equilibrio dell'anima mattinale, egli passeggerà sotto gli alberi, gli cadranno intorno dalle cime e dai recessi del fogliame solo cose buone e chiare, i doni di tutti quegli spiriti liberi che abitano sul monte, nel bosco e nella solitudine e che, simili a lui, nella loro maniera ora gioiosa e ora meditabonda sono viandanti e filosofi. Nati dai misteri del mattino, essi meditano come mai il giorno, fra il decimo e il dodicesimo rintocco di campana, possa avere un volto così puro, così luminoso, così trasfiguratamente sereno: essi cercano la *filosofia del mattino*. ¹⁴

¹

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Menschliches, allzumenschliches, I*, in Giorgio Colli, Mazzino Montinari (hrsg.), *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. IV, tomo II, Walter De Gruyter and Co., Berlin 1967, pag. 374-375 [*Umano troppo umano*, I, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, versioni di Sossio Giametta e Mazzino Montinari, Oscar Mondadori su licenza di Adelphi Edizioni, Milano 1995, pagg. 288-289].

Questo splendido racconto del vagabondare filosofico in terra straniera trova, forse inaspettatamente, un suo corrispettivo in un altro racconto fondante del pensiero, che risale agli albori della filosofia: il noto mito della caverna, raccontato da Platone nel libro VII della Repubblica. Il filosofo è qui doppiamente straniero, e dunque doppiamente esposto alla sofferenza: è straniero nella caverna dei "prigionieri" in cui vive in un mondo di ombre, ma è straniero anche nel mondo reale, che infatti è costretto ad abbandonare per *liberare* quei prigionieri che sono stati suoi compagni. La sua sofferenza segue dunque due percorsi diversi: dapprima, è sofferenza del prigioniero che viene liberato, il quale soffre innanzitutto per l'improvvisa esposizione alla luce del fuoco che stava alle sue spalle, poi perché si rifiuta di riconoscere l'apparenza delle ombre che ancora vorrebbe credere vere, poi a causa della scoscesa salita lungo la quale deve venir condotto per giungere all'uscita della caverna, infine, una volta uscito «i suoi occhi, abbagliati dallo splendore, nulla potrebbero distinguere delle cose che ora noi giudichiamo vere», 15 e dovrebbero venire ancora sottoposti a un lungo processo di adattamento prima di poter contemplare la luce diretta del sole; in un secondo tempo, il prigioniero liberato ben vorrebbe trattenersi in un posto tanto solare, a lui finalmente familiare seppur finora ignoto, eppure non può dimenticare i suoi compagni prigionieri, e deve tornare nella caverna per mostrare loro la via della *liberazione*. Inizia così un nuovo percorso di sofferenza, poiché gli occhi ormai abituati alla luce devono adattarsi al buio, e l'uomo ormai libero, ancora abbagliato dalla luce vista, non riuscirebbe a farsi capire dai prigionieri che, prima, riderebbero di lui e poi, non capendolo, lo ucciderebbero.

Anzi, se uno avesse senno, – ripresi – ricorderebbe che gli occhi possono essere turbati in due modi e per due cause opposte, cioè quando passano dalla luce alle tenebre o, viceversa, dalle tenebre alla luce. Allora, riflettendo che lo stesso accade per l'anima, quando ne vedesse una frastornata e incapace di distinguere alcunché, non riderebbe stoltamente ma guarderebbe

¹⁵ Platone, *Repubblica*, a cura di Nino Marziano e Giorgio Verdi, Mursia, Milano 1990, libro VII, cap. II, 516a, pag. 224.

se, venendo da una vita più luminosa, essa sia, per mancanza di abitudine, offuscata dalle tenebre o se, passando dall'ignoranza alla luce, essa sia abbagliata da uno splendore troppo intenso. In questo caso si rallegrerebbe della sua situazione e della sua nuova vita, nell'altro la compiangerebbe e, se poi volesse riderci sopra, la derisione sarebbe meno ridicola di quella rivolta all'anima che viene dall'alto, dalla luce.¹⁶

Non è dunque soltanto condizione del pensiero messianico quella di arrivare sì da qualche parte, ma sempre in terra straniera, piuttosto parrebbe invece essere condizione originaria del pensiero, il quale, conoscendo attraverso nomi e rappresentazioni, è sempre esposto allo spazio di non corrispondenza tra nomi e cose. Forse, capovolgendo la questione, il pensiero non può non trovarsi in terra straniera poiché la stessa condizione messianica gli è essenziale. *Filosofia nel fluttuare del messianismo* è titolo adatto a indicare la sola filosofia blochiana o la filosofia in genere?

Certo, pare arduo attribuire una tale categoria ad esempio all'appena citato pensiero di Nietzsche, il quale medita la purezza della luce mattutina tra le dieci e le dodici. Eppure, anch'egli *cerca* una filosofia del mattino, e attraverso il paragrafo del *Crepuscolo degli idoli* intitolato *Come il «mondo vero» finì per diventare favola*, sapremo che la cerca per scoprire finalmente il mezzogiorno, il momento dell'ombra più corta, in cui finisce il "lunghissimo errore" e insieme al mondo vero (l'idea divenuta inutile e perciò confutata, tanto che Platone diventa "rosso di vergogna") viene eliminato anche il mondo apparente. Non è questo un percorso di *liberazione?* Dagli idoli, che infatti Nietzsche vuole rovesciare, e dai valori, che vuole trasvalutare, per riconquistare alla terra la sua realtà, e all'uomo la sua fedeltà alla terra.

La verità non è se non è liberante: se non ha cioè quel carattere discriminatorio che ci permette di distinguere tra bene e male, e di iniziare un percorso di liberazione dal secondo che tuttavia ne preservi il carattere di realtà, la quale viene illuminata dal senso nella sua totalità, nel suo essere buona e malvagia. Anche in Platone la ve-

¹⁶ *Ibid.*, cap. III, 518a-b, pag. 227.

rità ha questo carattere: il male non è l'apparenza, ma la *prigionia* nell'apparenza, la cui realtà diventa evidente solo alla luce del vero, il quale rende così possibile la liberazione grazie alla raggiunta consapevolezza della prigionia. Prigionia e liberazione avvengono *nella* caverna, ma la fonte del loro riconoscimento, dunque il fondamento della loro realtà, è *fuori* di essa.

Voi, dunque, ciascuno a turno, dovete scendere nella comune dimora degli altri e abituarvi a contemplare le ombre; poiché, una volta abituati all'oscurità, voi vedrete mille volte meglio di quelli laggiù e riconoscerete la natura di ciascuna immagine e quello che rappresenta perché avrete contemplato i veri esemplari del bello, del giusto e del bene. E così per voi e per noi, il governo dello Stato sarà una realtà e non un sogno.¹⁷

Se il filosofo rimanesse all'aperto a contemplare il vero, la liberazione non avverrebbe mai nella realtà, e rimarrebbe solo un sogno. Qual è dunque in questo caso la patria? La caverna dei prigionieri o il mondo vero? Entrambe sono terre straniere che vanno abbandonate, la prima in quanto luogo di inganno e di prigionia, la seconda in quanto luogo di immobilità in cui la liberazione mai può avvenire; piuttosto, la patria è ciò che si può realizzare nella terra delle ombre dopo aver contemplato la luce del Bene. Anche qui, sebbene Bloch non sarebbe d'accordo con quest'interpretazione di Platone, la patria ha una dimensione futura.

Bloch interpreta invece Platone a partire dalla sua teoria della conoscenza come anamnesi, e ne fa la figura del pensiero contemplativo che non si occupa del reale in trasformazione, ma solo del reale già stato, e che perde così la sua carica trasformatrice. Bloch instaura questa differenza interpretando la nota tesi 11 di Marx su Feuerbach, che non conterrebbe a suo parere una opposizione tra interpretazione e trasformazione, ma piuttosto tra conoscenza contemplativa e conoscenza trasformante. Ciò impedisce di ridurla a una tesi pragmatista,

¹⁷ *Ibid.*, cap. III, 520c, pag. 229.

¹⁸ L'anamnesi viene da Bloch definita «barriera statico-contemplativa del sapere contro ciò che effettivamente si avvicina e sta sorgendo», in *Das Prinzip Hoffnung*, ed.cit., pag. 331 [trad. it. cit., pag. 335].

la quale porterebbe a una negazione della filosofia (che, realizzandosi, si sopprimerebbe), e permette invece di considerarla nella sua portata filosofica: «solo l'orizzonte del futuro, come vi si installa il marxismo, con quello del passato come atrio, conferisce alla realtà la sua dimensione reale». ¹⁹

L'alternativa tra interpretazione e trasformazione, o tra conoscenza contemplativa e non-contemplativa, sembra però essere una falsa alternativa, che nasce da una perduta consapevolezza da parte della filosofia del proprio percorso. Il *lógos* (il nome – la conoscenza) non può stare per qualcos'altro senza trasformarlo, altrimenti sarebbe o la cosa stessa o un mero duplicato di ciò che dovrebbe rappresentare. Se il *lógos* venisse però scambiato con la cosa stessa, cadrebbe nel peccato dell'idolatria – o del *tradimento*, peccato in cui la cattiva maestra filosofia sembra cadere così spesso –, poiché sarebbe creduto eterno ciò che è mortale; se invece il *lógos* venisse assimilato a un mero duplicato della cosa non costituirebbe conoscenza e si rivelerebbe perciò inutile e fallimentare. In entrambi i casi il mondo vero diventerebbe favola. Non può dunque esistere una contemplazione del vero, un'*idea* del vero, che non trasformi il reale.

E proprio la distanza tra terra straniera e patria a indicarci in quale senso. L'interpretazione è sì una riconfigurazione del reale che, lavorando con il già stato come con il già presente, ovvero con l'unico materiale che abbia a disposizione, attende a ricomporre un vero che sia intero; essa è però una riconfigurazione che, avvenendo in una terra sempre straniera, vuole fare di questa terra una patria, trasformarla in quell'intero che, da lei configurato, le è proprio. Ed è quindi una riconfigurazione che non si accontenta di quell'intero che già è, ma, affine in questo a San Tommaso, vuole trovare rispondenza del vero nel reale. Vuole mettere la mano nelle piaghe, per poter essere certa che il suo intero le possa guarire. Ed è così che trasforma il reale, facendone la propria casa. Il pensiero non è dunque solo riconfigurazione di ciò che è stato, ma anche anticipazione di una trasformazione reale.

¹⁹ Ernst Bloch, *Op. cit.*, pag. 332 [trad. it. cit., pag. 336].

Riscopriamo qui l'importanza del "dove": è l'estraneità del luogo a metterci sulla strada della liberazione, poiché l'idea, intera nel dar conto dei "perché" (congiunzioni logiche), tende a riempire di sé quel dove (congiunzione spazio-temporale) che è invece per lei sempre un altrove: lo spazio del vivere e dell'abitare.

Se il pensiero teologico messianico attende che Dio faccia del mondo la propria casa anticipando questa trasformazione futura, il pensiero filosofico, nel fluttuare tra memoria e speranza, attende a riconfigurare un intero, un'*idea*, che non sia mai solo senso del passato, ma sempre anche speranza per il futuro.

3. Stupore e timor di Dio

In questa prospettiva, dunque, né il teologo né il filosofo sono passivi spettatori del mondo: il loro stesso percorso di conoscenza è piuttosto percorso di attiva trasformazione.

Proprio in uno dei suoi ultimi libri, Esperienze di pensiero teologico (1999), Moltmann delinea un'"ermeneutica della speranza" che va in questa direzione. Egli chiarisce fin da principio che con essa non intende spiegare (deuten) la realtà data, né la realtà temporale, storica e aperta al futuro, bensì si prefigge di interpretare (auslegen) la promessa di Dio, dalla quale viene risvegliata quella speranza che rende vivi e creatori nelle possibilità della storia. Non un compito filosofico, dunque, ma strettamente teologico. Sia il verbo deuten sia il verbo auslegen significano interpretare, ma mentre il verbo deuten indica un'interpretazione che spiega i fenomeni e li chiarisce, il verbo auslegen indica un'interpretazione che es-pone ciò che interpreta, raccontandolo di nuovo (come emerge dal significato letterale del verbo: aus-legen significa infatti "mettere fuori", "es-porre"). Così, se l'ermeneutica della speranza, non volendo interpretare la realtà data,

²⁰ «Con questa ermeneutica della speranza non voglio *spiegare* la realtà data, e nemmeno la realtà temporale, storica e aperta al futuro, bensì *interpretare* la promessa di Dio, la speranza risvegliata dalla quale rende gli uomini creativamente vivi nelle possibilità della storia» (*ETD* 85, corsivo nostro).

ma la promessa di Dio, da un lato si distanzia dall'ermeneutica filosofica, dall'altro procedendo attraverso un'interpretazione che non chiarisce, ma espone e racconta l'oggetto e il testo, le si fa molto vicina.

L'ermeneutica della speranza è un'ermeneutica storica, che unisce passato e presente nello sguardo al futuro, e che non si occupa soltanto di interpretare il passato, ma anche di imprimergli una direzione di trasformazione. Per questo include in sé anche una sfera politica. Con ermeneutica Moltmann non intende soltanto, come Dilthey, la «*Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixiertes Lebensäußerungen*» (l'arte della comprensione di manifestazioni di vita conservate dallo scritto), ma anche l'esperienza e la prassi che comprendono la storia presente. «Noi "comprendiamo" (*verstehen*) non solo attraverso l'osservazione, bensì anche partecipando, e non solo partecipando, bensì agendo in prima persona in modo responsabile nella storia» (*EPT* 113, it. 114).

Per questo la precomprensione (das "Vorverständnis") con cui inizia il "circolo ermeneutico" descritto da Heidegger e Bultmann, è solo un lato di questa partecipazione alla storia della vita, che permette di comprendere il presente a partire dalla tradizione condivisa del passato, mentre l'altro lato è quello dell'ermeneutica politica, la quale comprende il passato a partire dal presente storico di cui fa parte, ed è rivolto alla liberazione dalle oppressioni per aprire alla vita.

L'interpretazione esistenziale del testo storico in Heidegger e Bultmann si fonda sull'ontologia della "storicità dell'esserci" (*Geschichtlichkeit des Daseins*), all'interno della quale l'umano esserci è interessato alla storicità di ciò che già è stato come possibilità di autointerpretazione dell'esistenza, ma non come sviluppo di una storia mondiale politica o sociale. La decisione che avviene in ciascun "esserci" è dunque, per Bultmann, fine e inizio della storia nell'attimo, e questo attimo è un "atomo di eternità", come lo definì Kierkegaard, escatologicamente determinato. Per la storia e per il mondo, però, non si dà alcuna escatologia. La stessa questione della teodicea, del grido di sofferenza delle vittime della storia, viene soppiantata da quest'interpretazione esistenziale del testo storico.

²¹ «Wir "verstehen" nicht nur durch Beobachtung, sondern auch durch Teilnahme, und nicht nur durch Teilnahme, sondern auch durch eigenes verantwortliches Handeln in der Geschichte».

Per Moltmann invece «esserci storico è un esserci nella storia, e non solo la storicità dell'esserci. Noi viviamo nella storia, in quanto partecipiamo ad essa soffrendo o agendo, non solo in quanto la poniamo in relazione a noi, bensì anche in quanto noi ci riferiamo a lei» (EPT 116, it. 117). La partecipazione alla storia non si esaurisce dunque nell'osservazione, ma anzi unisce teoria e prassi nell'esperienza della storia, nella «gemeinschaftliche Erfahrung der Geschichte», nell'esperienza comunitaria della storia. Così come il subire e soffrire storico porta dalla prassi alla teoria, l'agire storico conduce dalla teoria alla prassi. «Il nesso teoria-prassi è un nesso dialettico e non può essere dissolto unilateralmente in modo idealistico o materialistico. Non esiste né la "teoria di una determinata prassi" né la "prassi di una determinata teoria". La teoria non può infatti presupporre alcuna cieca prassi, perché una prassi del genere non esiste tra gli uomini, né la prassi può presupporre una pura teoria, perché non esiste alcuna visuale (Anschauung) senza soggetto» (EPT 116; it. 117).

Supporre un nesso dialettico tra teoria e prassi significa comprendere l'interpretazione nella sua dimensione non solo teoretica, ma anche pratica, senza per questo identificare e confondere le due dimensioni. «*L'ermeneutica non interpreta solo, ma trasforma anche*» (*EPT* 119; it. 120), in un doppio significato: l'interprete che rispetta la particolarità del testo e la diversa soggettività del passato ne viene a sua volta trasformato, così come il testo che viene ascoltato e capito instaura un dialogo sull'oggetto di cui esso narra, dialogo che porta a una trasformazione del testo da parte dell'interprete che lo esprime a partire da una visione critica sull'oggetto esaminato. ²² «Il processo adeguato di traduzione non interpreta allora solo una forma storicamente prodottasi, ma la trasforma anche» (*EPT* 120; it. 121). ²³

²² La stessa Bibbia va interpretata alla luce del presente, e dunque in parte anche trasformata: due esempi sono le espressioni antigiudaiche in essa contenute, e le espressioni androcentriche e patriarcaliste che giustificano la sottomissione femminile, che vanno reinterpretate e superate alla luce di ciò che oggi significa "liberazione in Cristo".

²³ «Der sachgemäße Übersetzungsprozeß interpretiert dann nicht nur eine historische Form, sondern transformiert sie auch».

Ben si vede che una tale ermeneutica, seppur orientata a interpretare il testo biblico e la storia nel più ampio orizzonte del futuro di Dio, mette in gioco analisi strettamente filosofiche. Filosofia e teologia si trovano dunque a essere compagne di strada nella *partecipazione alla storia*.

Una tale ermeneutica, tanto più se teologicamente orientata, pone però un grosso interrogativo: pensare di poter trasformare il mondo, magari addirittura di renderlo migliore, non diventa un atto di tracotanza, *hybris* dell'uomo che crede di avere potere su quel mondo che in realtà non giace sotto il suo dominio? Filosoficamente detto: pensare il reale per cambiarlo non significa tradirlo?

Moltmann propone una risposta che ha approfondito proprio in questi ultimi anni. L'epilogo di *Esperienze di pensiero teologico* è intitolato «*Principio della sapienza* è temere il Signore». Scienza e sapienza, tema cui poi Moltmann dedicherà la raccolta di saggi così intitolata: Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo (2002). Se lo stupore era considerato dai primi filosofi greci la fonte della conoscenza, il timor di Dio è secondo la tradizione biblica l'inizio della sapienza. Queste due tradizioni sono in contrasto o possono convergere nella sapienza? Sarà infine la saggezza a preservare l'uomo dalla tracotanza senza per questo frenare il processo di conoscenza?

Lo stupore è la condizione nella quale viene percepito il nuovo, l'ignoto, il dissimile da ciò che si era finora conosciuto, per il quale ancora non si hanno categorie di comprensione. È dunque la dimensione originaria del bambino, che tutto scopre per la prima volta, senza possedere alcuna rappresentazione attraverso la quale comprendere le mille impressioni che lo colpiscono, finché, col ripetersi delle esperienze, le intuizioni percettive diventano rappresentabili nei concetti. Allora gradualmente il bambino si abitua alla percezione senza stupirsi più.

Lo stupore non è però circoscrivibile all'infanzia, appartiene invece a ogni *prima volta* (*Erstmaligkeit*) della percezione di un fenomeno. In ogni nuova percezione, che scientificamente si chiama scoperta, c'è sempre un accordo tra il fattore oggettivo, che si è mostrato, e il fattore soggettivo, il quale ha scoperto. In ogni percezione, dunque avviene una rivelazione (*«re-velatio»*), attraverso la quale il

mondo ci si presenta come conoscibile, disponibile al nostro comprendere, e dunque appare essere determinato da una razionalità nascosta. Allora lo stupore acquista un significato più originario: «Lo stupore non è provocato solo dalle conoscenze fatte per la prima volta. Pure quando abbiamo già conosciuto qualcosa e abbiamo dimestichezza con esso, un elemento di stupore deve accompagnare tutta la nostra conoscenza, perché nulla "si ripete", nello stretto senso del termine, nel mondo e nella nostra vita, dal momento che il tempo è irreversibile. Ciò che è passato non torna. Perciò ogni attimo nel tempo è unico» (*EPT* 292; it. 306, trad. mod.).

Tale stupore risveglia allora l'attenzione per le possibilità che ci si presentano nella vita, e che non torneranno mai più. Questa attenzione alla vita nella sua novità e irripetibilità è dunque non a caso detta anche *presenza di spirito* (*Geistesgegenwart*) e consiste nel saper cogliere quell'attimo opportuno, il *kairós*, accettando di esporsi in esso a ciò che non si conosce e che contraddice sé e il proprio sapere.

Se lo stupore può venire ascritto ai bambini e a quell'infanzia originaria presente in ogni adulto, la sapienza, intesa come saggezza (la parola tedesca che indica la sapienza è infatti *Weisheit*, la saggezza), invece è tradizionalmente attribuita alle persone anziane. Essa però non sorge, come lo stupore, attraverso le esperienze stesse, per quanto molteplici e intense possano essere state. «La sapienza non nasce da esperienze dirette, ma dalla riflessione sulle esperienze fatte. Non la conoscenza spontanea ci rende saggi, ma la conoscenza della conoscenza (*das Erkennen des Erkennens*). La sapienza è l'etica del sapere [...]. La sapineza è un contromovimento riflessivo rispetto allo stupore spontaneo» (*EPT* 293; it. 306-07).

La riflessione su di sé, sul proprio sapere e sul proprio esperire ed agire, contromovimento del sapere, non può quindi sorgere, secondo Moltmann, da una particolare forma di sapere, bensì da quel che trascende tutte le esperienze possibili e perciò anche lo stesso mondo conoscibile: biblicamente, il timor di Dio. Esso non è inteso come paura e sgomento di fronte al totalmente Altro, ma piuttosto come «la *sublimità di Dio (Erhabenheit Gottes)*, l'incommensurabilità della sua sapienza e l'insondabile complessità del suo Spirito creatore» (*EPT* 294; it. 307), che riconduce l'uomo a se stesso. Non lo rende

servo di un Signore-padrone non amato, bensì è l'altro lato dell'amore di Dio, che gli dà misura dei suoi limiti: timore e amore di Dio sono le due facce della sua presenza, della sua distanza e vicinanza, della sua superiorità e intimità.

La sapienza non nasce quindi dalla paura della morte, che invece rivela solo l'irreversibilità del tempo e dunque la stupefacente unicità della vita. La paura della morte può certo far approdare a un conoscere che stupisce, ma non ancora alla sapienza, nella quale invece la morte e la transitorietà non sono più da temere, poiché sono percepite entro un senso trascendente, che Moltmann identifica con quello dato dalle «condizioni generali del mondo conoscibile» (Rahmenbedingungen der erkennbaren Welt) che giacciono nella sua preponderante conoscibilità. In termini biblici, ciò significa che in tutte le cose giace una sapienza divina, la cui conoscenza rende gli uomini saggi. A questa sapienza divina ci si affida originariamente con un atto prerazionale. «Questa fiducia originaria (Urvertrauen) nella sapienza di Dio a noi antecedente e posta prima di noi nel cosmo e nella vita può essere concepita come postulato prerazionale della ragione pura. Ogni scoperta scientifica s-copre (ent-deckt) qualcosa da questa saggia razionalità del mondo» (EPT 294; it. 308). Perciò la saggezza è degli umili: ogni umano sapere è possibile solo nel più ampio spazio della sublime saggezza divina, e dunque ogni ampliamento del sapere non fa che mostrare quanto poco noi sappiamo.

Le «condizioni generali della conoscenza umana del mondo» risiedono dunque nell'amore e nel timore di Dio: attraverso il timore di Dio si presta attenzione al *Dasein* delle cose nella loro peculiarità, e non ci si rende padroni del loro essere o del loro nonessere, della loro vita o della loro morte, mentre attraverso l'amore di Dio si ama la saggezza nascosta in tutte le cose. «Vediamo le cose non soltanto con i nostri occhi, bensì anche con gli occhi di Dio, così come esse sono davanti a lui, e prestiamo attenzione al loro lato interiore, alla loro essenza in sé, che ci è nascosta. L'amore di Dio ci rende saggi, perché ci insegna che conosciamo le cose nella loro verità solo nella misura in cui le amiamo per se stesse (*um ihrer selbst willen*)» (*EPT* 295; it. 308, trad. mod.).

È questa la via che Moltmann tratteggia per non ricadere nella condizione dell'apprendista stregone di Goethe, che nella sua *hybris* aveva imparato la formula per far muovere le scope senza conoscere quella per fermarle e rimetterle in un angolo. È solo attraverso il timor di Dio che gli uomini si possono liberare da quel complesso di onnipotenza (*Gotteskomplex*), che nella sua «sbornia di potere e follia di fattibilità li ha portati alla presa di potere sulla natura. Dal timor di Dio può sorgere quella sapienza, che conferisce agli uomini potere sulla loro potenza. Non si deve fare tutto ciò che si può fare [...]. Dal timor di Dio può finalmente nascere quella *sapienza capace di guidare la conoscenza*, che non vuole dominare l'oggetto e impossessarsene, bensì comunicare e vivere con esso in una comunione utile alla vita» (*EPT* 297; it. 310, trad. mod.).

La *sublimità* del Dio che abita il mondo riconduce la conoscenza su strade che filosofia e scienza, negli ultimi secoli, sembrano aver dimenticato.

4. Filosofia: eros e conoscenza

La filosofia, tuttavia, è davvero sbilanciata dalla parte di un conoscere che sorge dallo stupore come dalla paura della morte per cercare di dominare il mondo, o non tenta invece di raggiungere una saggezza affine alla sapienza appena descritta? Lascia libero corso alla *hybris* o ne argina e direziona, con saggezza, il flusso?

La filosofia è pensiero autoriflessivo per eccellenza. Essa, nel suo percorso di conoscenza del mondo, s'interroga costantemente su quelle che Moltmann chiama le "condizioni di conoscibilità". Contiene dunque in se stessa quel doppio movimento appena descritto come stupore e timor di Dio: la curiosità e il desiderio d'amore la spingono a indagare, conoscere e scoprire il mondo, mentre la riflessione e il rigore le chiedono di tornare indietro a verificare il percorso fatto, e di mettersi così in rapporto con le sue condizioni (l'inizio) e con il suo senso (la fine), ovvero con l'infinito che la oltrepassa.

Filosofia: eros e conoscenza. Eros è il flusso che, perennemente innamorato del reale, vuole fondersi con esso, conoscerlo per identi-

ficarvisi, delimitarlo per divinizzarlo, distinguerlo per unirvisi. È la vena panteista e calda della filosofia, che, stupita di fronte alla meraviglia del mondo, ma atterrita dalla sua transitorietà, si fa attenta al suo trascorrere, al suo irrompere come al suo scomparire. Conoscenza è l'argine, o, schellinghianamente il vortice, di questo flusso, quand'esso subisce un arresto, che è insieme un freno, un'inversione e una rimessa in circolo del flusso stesso. È la vena teista e fredda, ma luminosa, della filosofia, che si interroga sul proprio sapere, sulla propria origine e fine, e si trova, alle prese con queste domande originarie, sempre a confronto con una trascendenza che non può comprendere e dalla quale dunque deve distinguersi, facendosi consapevole dei propri limiti.

Non può dunque esservi hybris nell'eros se, più o meno armonicamente arginato, diventa un processo di conoscenza. Certo, se lasciato a se stesso può farsi facilmente atterrire dalla paura della morte, e, pur di salvare quella caducità meravigliosa che vede svanire, può abbandonarsi alla divinizzazione, all'eternizzazione e all'unificazione di ciò che invece è mortale, temporale e molteplice. Di qui, il tradimento del reale che non viene più conosciuto per quel che è, perché smarrito nella fusione erotica. Diventerebbe così il filosofo più simile a un artista che, soggetto al fascino di ogni forma e ogni colore, assume di volta in volta una diversa espressione artistica a misura e norma dell'assoluto, tanto che esso è ora qua ora là senza un'identità propria. Se invece la conoscenza non avvenisse a partire da eros potrebbe farsi facilmente abbagliare da quell'assoluto con cui si confronta e di cui percepisce l'immensa grandezza. Diventerebbe così il filosofo più simile a un asceta che, sovrastato dalla potenza sublime di quel mistero che contempla, ne fa unico senso della molteplicità del reale, il quale verrebbe ridotto a pallido riflesso dell'assoluto.

Nella scissione di questo nesso risiede dunque la radice del tradimento, e lo spazio per la *hybris*. Eros e conoscenza non sono però mai causa di tradimento, nemmeno nella loro singolarità, ma, se separati, sono esposti a quel rischio. La filosofia è esposta al rischio di tradimento del reale perché l'unione di eros e conoscenza non è mai

garantita, anzi, è sempre minacciata dalla debolezza e dalla finitezza umana.

La teologia, come abbiamo visto, ingaggia anch'essa una lotta per preservare i due termini che le stanno a cuore, Dio e mondo, ma può farlo compiendo un atto prerazionale, può anticipare il nesso tra assoluto e reale nella fede, e affidarsi originariamente alla razionalità di Dio, a noi antecedente, già presente nel mondo. Il suo panenteismo è anticipato nella fede. È sì anch'esso esposto al tradimento, in quanto è aperto al futuro e partecipa della storia, ma a un tradimento umano, anch'esso originariamente affidato al futuro di Dio, certo dunque di essere un giorno salvato dalla fedeltà di Dio al mondo. La filosofia, invece, non si concede questo affidamento: essa vuole mantenere saldo il nesso tra mondo e Dio, tra esistente ed essere, tra reale ed assoluto, con le sue sole forze: non perché tale nesso dipenda esclusivamente da lei, ma perché, dalla parte dell'esistente, vi si trova immersa e se ne fa carico.

Il filosofo non può dunque essere né asceta né artista, né Narciso né Boccadoro (Herman Hesse), ché nello spazio di mondo da costoro lasciato libero eros e conoscenza possono venire separati e quindi asserviti ai fini più svariati. Così la *hybris*, tracotanza che nasce e si alimenta della dimenticanza della morte, trova il terreno propizio per crescere e svilupparsi. Il filosofo, invece, sulla soglia tra deserto e città, luoghi nei quali si sente ugualmente straniero, ma animato da amore autentico per il reale che lo circonda, non può dimenticare né la morte né l'ingiustizia. La speranza escatologica di liberazione dal male e di ricomposizione dell'infranto in un mondo trasformato e salvato è per lui una luce troppo intensa, che pur non può e non vuole fare a meno di guardare, perché capisce che lì è preservato il nucleo più profondo del suo stesso desiderio. Per questo ama sostare a lungo nei giardini della teologia, in cui peraltro si sente, ancora una volta, straniero.

Il desiderio naturale di conoscenza vorrebbe intuire il tutto e si impadronisce avidamente di teorie seducenti, che sembrano metterlo immediatamente in possesso del tutto. La conoscenza critica, al contrario, vuole contemporaneamente limiti e vastità: da un lato chiara conoscenza dei limiti dell'importanza di ogni singolo punto di vista particolare e di ogni fatto, dall'altro una vastità, penosamente acquisita, perfezionata nel corso della vita mediante l'ausilio di ogni mezzo di conoscenza.²⁴

Fuori da quei giardini, la filosofia s'immerge nel mondo per conoscerlo e lo conosce per potervisi immergere, consapevole che non scenderà due volte nello stesso fiume: conoscenza significa infatti per lei partecipazione e trasformazione, così come creazione di vortici e argini. Di fronte alla morte e alla sofferenza, il suo desiderio di dare al mondo forma di bellezza si scioglie in un abbraccio.

²⁴ Karl Jaspers, *Allgemeine Psichopathologie*, Springer Verlag 1959 [*Psicopatologia generale*, ed. it. a cura di Romolo Priori, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 2000 (I ed. it. 1964)p. 46].

Appendice

In dialogo con Jürgen Moltmann

Il seguente colloquio è avvenuto in occasione del mio soggiorno a Tubinga nel gennaio 2000, durante la preparazione della tesi di laurea, ma è stato rivisto e integrato con alcune domande poste al professore nel maggio 2007.

Ringrazio con sentito affetto il Prof. Moltmann per la disponibilità generosa e la preziosa attenzione che mi ha riservato in questi anni di studi e ricerche. Non solo il rapporto con il suo pensiero, ma anche quello con la sua persona è un'esperienza vivificante per lo spirito.

Speranza e rivoluzione

D: Camus scriveva che la rivolta può rimanere tale se le si è fedeli, fino a farla diventare una norma dell'anima. Nella premessa alla *Teologia della speranza* apparsa nel 1997 come prima edizione tascabile lei scrive: «Più vecchi e autocritici si diventa, più si impara ad apprezzare il radicalismo della propria gioventù [...]. Mentre scrivo questa premessa, sono di nuovo un cuore e un'anima con le visioni della *Teologia della speranza*».

Come ha vissuto e mantenuto la propria fedeltà alla speranza, anche intesa come rivolta, come teoria critica? Come possono convivere nel pensiero un "principio di continuità" come la fedeltà e un "principio di discontinuità" come l'impeto rivoluzionario?

M: La storia della continuità è sempre costituita da fedeltà e innovazione. Se si ha solo fedeltà si diventa conservatori, se si vuol fare solo innovazione si perde poi il nesso tra le due. Dunque devono sempre esserci contemporaneamente tradizione e innovazione. Ci sono però situazioni in cui la tradizione è così forte che l'innovazione può affermarsi solo attraverso la rivoluzione e non attraverso l'evoluzione. Negli anni Sessanta in Germania avevamo una situazione di questo tipo, e quando io scrissi la *Teologia della speranza* tutti si concentravano sulla rivoluzione. Allora aveva avuto successo la rivoluzione a Cuba e si parlava di quelle che sarebbero seguite, per spezzare finalmente le strutture opprimenti e distruttive per la vita umana.

Dopodiché sorsero, però, due questioni critiche. Allora avevamo creduto di avere infinite possibilità e che il futuro fosse aperto, ma dopo la prima crisi petrolifera nel 1973 comprendemmo che le possibilità non sono infinite, che non viviamo nella terra delle possibilità illimitate, come in America – anzi, neanche in America –, ma che le possibilità sono limitate e che entro questi limiti bisogna concentrarsi su cose determinate, e non si può fare tutto contemporaneamente.

Il secondo punto era che sotto la pressione del riarmo nucleare la questione della violenza in una rivoluzione diventò sempre più rilevante, perché la violenza può scappare di mano molto in fretta, fino a far scoppiare una guerra, grande e pericolosa, e la guerra atomica significherebbe la fine dell'umanità. Così ci si è resi conto che la rivoluzione della speranza può essere solo non-violenta, o tutt'al più con un certo diritto di resistenza in situazioni particolari, ma non può permettersi di essere una "rivoluzione della disperazione", con atti di violenza, attentati, omicidi, come sono state a loro tempo le Brigate Rosse in Italia. Quel che hanno messo in atto è stata una rivoluzione della disperazione e non della speranza. Era distruzione. Anche quel che Mao sostenne in occasione della rivoluzione culturale era disperazione e non speranza. Egli disse: «Senza distruzione non si può costruire nulla di nuovo» e poi i rivoluzionari distrussero tutto senza costruire niente. Pol Pot in Cambogia ha ripreso quest'idea e ha ucciso due milioni di persone, ma cos'ha costruito? Niente. Dunque l'elemento anarchico della distruzione non c'entra in nessun caso con una rivoluzione della speranza.

Erano queste le nostre discussioni di allora; tanto che abbiamo creduto che con la rivoluzione non-violenta per la pace in un mondo diviso saremmo andati avanti nel modo migliore ed effettivamente ha funzionato, persino molto bene. Abbiamo avuto, alla fine degli anni Settanta, il movimento per la pace contro il posizionamento di altri missili atomici nella Germania dell'Ovest e dell'Est; ricordo che abbiamo protestato pensando: «Noi siamo così pochi e lì ci sono soldati, carri armati, missili...», ma ora non ci sono più né carri armati né missili, mentre noi siamo ancora qui.

Da questo movimento per la pace sono nate anche le preghiere di pace nella *Nikolaikirche* di Lipsia. Dal 1981 al 1989 ogni lunedì sera si trovava in quella chiesa un piccolo gruppo di persone a pregare per la pace, e nel 1989 fu quella la scintilla delle grandi manifestazioni a Lipsia, la scintilla della prima rivoluzione tedesca non violenta, anch'essa riuscita.

Dunque si può tener fermo sia alla radicalità che alla rivoluzione della speranza, ma si deve definire nuovamente il termine "rivoluzione", senza intenderlo nel senso in cui fu inteso nel XIX secolo, come un'azione che crea barricate e attentati, perché quest'uso non è più possibile, e non è nemmeno giusto.

D: Oggi ha ancora senso parlare di rivoluzione? Dal punto di vista politico, la parola "riforma" gode oggi certamente di un apprezzamento e gioca un ruolo politico che il termine "rivoluzione" ha perso da tempo. Quali nuove vie può aprirci oggi un riformismo non più ideologicamente connotato?

M: La parola "rivoluzione" dopo la rivoluzione russa del 1917 aveva un suono terribile. Molti pensavano ad attentati, violenze e saccheggi. Dalla "svolta" del 1989/90 sono sopravvissute le rivoluzioni non violente: in Germania, Polonia, paesi baltici, infine la "rivoluzione arancione" in Ucraina. Perché dobbiamo smettere di usare questa parola? Con "riforma" intendiamo miglioramenti necessari in un dato sistema economico, politico e culturale; con "rivoluzione" intendiamo un rivolgimento del sistema stesso. Oggi lo chiamiamo "cambio di paradigmi". È necessario oggi un cambio di paradigmi?

Io credo di sì: quel che oggi chiamiamo "globalizzazione" è *corporative globalisation*, globalizzazione corporativa, cioè la globalizzazione dei gruppi finanziari ed economici. Influenzano con vigore sempre maggiore la politica nazionale dei singoli paesi. Sono innanzututto asociali e poi dannosi per l'ambiente. Questo processo può avere effetti mortali per la terra e per l'umanità. Perciò io credo, insieme ad Attac, che "un altro mondo sia possibile" e penso a una comunità dei popoli sulla terra e a una democrazia partecipata. Siccome il vecchio paradigma è costruito sulla violenza, quello nuovo deve affermarsi senz'alcuna violenza. Esiste soltanto una globalizzazione con la terra, non contro di lei. La terra può vivere anche senza noi esseri umani e lo ha fatto per milioni di anni, ma noi uomini non possiamo vivere senza la terra. Perciò dobbiamo adeguare la nostra cultura alle condizioni naturali della terra e non, viceversa, sottomettere la terra alle nostre leggi.

D: La fedeltà è dunque secondo lei un'importante categoria della rivoluzione?

M: Sì. «Non disprezzare i sogni della tua gioventù» (Schiller), questa è fedeltà.

La speranza del tempo passato, la speranza della rivoluzione francese, la speranza di Garibaldi, la speranza che ha tenuto in vita gli uomini, a questa speranza bisogna rimanere fedeli. E ciò significa, in senso teologico, rimanere fedeli alla promessa di Dio di cui parlano l'Antico e il Nuovo Testamento. Non vuol certo dire fermarsi a semplici fatti, a facili slogan o al gusto del possesso, quella non è fedeltà; per me la fedeltà è dovuta alla speranza, alla promessa. Così la intendo io.

D: Lei ha scritto: «Le utopie vanno e vengono, la speranza resta. La speranza resta finché ci sono vittime della storia»¹. Crede che sia sufficiente vedere la sofferenza per combattere le strutture che l'ali-

¹ Ist der Markt das Ende aller Dinge?, in Die Flügel nicht stutzen: warum wir Utopie brauchen, Patmos Verlag, Düsseldorf 1994, pag. 88.

mentano, affinché la speranza operi come principio rivoluzionario, portando all'azione contro il sacrificio delle vittime?

M: Sì, però non si può dimenticare che c'è un soggetto. Non esiste solo un "oggetto" che soffre, così che si analizzano le cause della sofferenza e le strutture che la causano, cercando una possibilità di superarle. Dov'è qui il soggetto che agisce? Si devono liberare gli uomini da questi nessi, affinché possano vederli oggettivamente, altrimenti quando si è dentro un meccanismo non si vede proprio niente. Solo quando si esce dal meccanismo lo si può vedere. Il "fattore soggettivo" è stato tenuto troppo poco in considerazione nella teologia della liberazione; in America Latina è stato fondato il movimento pentecostale, per far uscire gli uomini da quello stato di apatia e di letargia, nel quale si entra quando si vive in un barrio o in uno slum e non si vedono possibilità di uscita. Allora ci si arrende. Anch'io l'ho un po' sperimentato, personalmente, quando ero prigioniero di guerra. Il grande pericolo, per coloro che sono rinchiusi e soffrono, è l'apatia, quando all'improvviso tutto diventa indifferente, e ci si perde d'animo. Quando poi si comincia a ritrovare se stessi e si riguadagna il coraggio di vivere, allora dolgono le catene. Altrimenti succede come ai neri e agli schiavi, che in Nord America dicevano: «Bend down so low 'til don't bother you no more" (piegati così in basso finché non te ne importa più). Questa è rinuncia. Gli ostaggi, per esempio in aereo, si arrendono molto presto, accettano la situazione e non protestano più. Trovo sia questa, al momento, la grossa malattia delle nostre terre: l'apatia, l'indifferenza.

D: Una dimensione importante della rivoluzione, importante anche nel messaggio cristiano, è la liberazione, categoria profondamente legata al *novum*. Ritiene che la liberazione dell'uomo possa essere un buon luogo d'incontro, dove gli atei che lottano nel mondo per gli uomini e i credenti si possono confrontare? E cosa ne sarebbe della liberazione (almeno di quella mondana), se gli uomini fossero troppo deboli, per essere liberati? Essere liberi significa assumersi la responsabilità di ogni proprio atto, considerare tutto seriamente e profondamente, dare sempre il meglio di sé e non sentirsi mai alla fine,

tanto che Nietzsche ha chiamato questo uomo liberato "oltreuomo". E se la completa liberazione non fosse di questo mondo, come può la speranza portarci a combattere qui ed ora?

M: Non ritengo Nietzsche un buon consigliere, perché in realtà disprezzava gli uomini, e odiava anche le donne. A questo proposito sono meglio i gruppi di donne femministe di Milano, che dicono «basta col patriarcato!».

Non credo che gli uomini siano per principio troppo deboli; a ciascuno secondo le sue possibilità e le sue capacità. Non si deve realizzare tutto in una volta. È però importante come viene visto l'ultimo orizzonte della storia, se scuro oppure chiaro. Quando si pensa che alla fine ci sia solo la morte, e quel che noi possiamo tentare non abbia alcun senso, che tutto sia insensato, e non si conclude niente. Se invece la fine significa resurrezione, allora io posso esercitare già qui ed ora la rivolta.

D: La filosofia però non si può permettere qualcosa di simile...

M: Ma anche Bloch aveva questo come fine ultimo, la patria dell'identità, in cui le contraddizioni verranno tutte annullate. Per lui la fine non era negazione e nulla, ma anzi il tutto. Solo a partire da ciò si può poi avere una limitata, piccola speranza e compiere azioni che ottengano un senso nel loro grande nesso. Ma quando si dice: «Non so cosa ci sia alla fine», si dice anche: «Non so se io adesso debba fare qualcosa».

D: Quando però noi cerchiamo il "totalmente Altro", una verità mai del tutto compresa eppur sempre desiderata, possiamo trovare il senso della nostra esistenza in questa stessa ricerca...

M: Sì, esiste sempre una speranza ultima e una speranza penultima, come ha indicato Bonhoeffer, ma quando si dispera nell'ultimo non si può avere alcuna speranza nel penultimo. Questo concetto si può formulare anche filosoficamente, in modo che non sia legato alla fede cristiana come sua condizione, e pensare che alla fine arrivere-

mo in una tale situazione in cui diremo, come il Faust di Goethe: «Verweile doch! Du bist so schön!» (fermati dunque! sei così bello!).

Speranza e ateismo

D: Nel suo libro *Il Dio crocifisso* Gesù viene descritto come il liberatore dagli schemi legalisti (nel capitolo *Il processo storico di Gesù*), e come colui il quale rivela al mondo che Dio porta la misericordiosa giustificazione ai peccatori. Non si cela il rischio di introdurre un principio (la grazia, riconoscibile attraverso la fede) ancor più discriminante della Legge? Non diventa troppo facilmente questo principio il fondamento dell'inferno?

M: Ma non c'è nessun inferno, lo ha detto anche il Papa Giovanni Paolo II: non c'è nessun inferno. L'idea dell'inferno si riferisce piuttosto a un'esperienza, non a un luogo nel sottosuolo, dove si trova una stanza delle torture, e questa è l'interpretazione degli stessi Lutero e Calvino. Cristo ha sperimentato l'inferno nell'abbandono di Dio, tra il Getsemani e il Golgota, e quindi non abbiamo bisogno di pensare ancora l'inferno come un luogo nel quale i dannati vengono tormentati per l'eternità. Nell'abbandono di Dio, così come se ne fa esperienza, possiamo anche esperire che Dio è con noi, perché egli stesso una volta ha conosciuto personalmente l'abbandono di Dio.

D: Non trova che la fede possa essere un principio discriminatorio, ad esempio contro gli atei?

M: Sì, naturalmente, tutto può essere trasformato in discriminazione, anche la filosofia. Inoltre ci sono diverse forme di ateismo. C'è un agnosticismo scientifico, che in realtà non è affatto ateismo, e c'è un anti-teismo, che è in realtà l'ateismo di protesta, il quale è così vicino ad ogni teologo, che egli lo può capire molto bene.

Dostoevskij lo ha descritto ne *I fratelli Karamazov*, nel dialogo tra Ivan e Alëša. Ivan racconta quella terribile storia, nella quale un giovane viene catturato da un proprietario terriero e i suoi cani dila-

niano il giovane davanti alla vecchia mamma. E Ivan dice: «Se c'è sulla terra un tale inferno, allora io non posso credere in Dio. Allora voglio restituire il mio biglietto d'ingresso per questo mondo». E Alëša gli risponde: «Tu hai dimenticato colui sul quale il mondo è stato creato, egli ha sofferto tutto. Egli è il Cristo crocifisso».

Dostoevskij descrive in realtà solo questi due tipi, come le due anime che si trovano nel suo intimo, ma esse si trovano anche in quello di ogni cristiano, che crede e che ha letto la Bibbia. Cristo muore col grido: «Mio Dio, perché mi hai abbandonato?». In queste parole è contenuto l'intero ateismo di protesta.

Poi esiste anche l'ateismo che ha semplicemente dimenticato Dio e dunque c'è chi vive anche senza andare in chiesa e senza credere. Ma qui non esiste discriminazione, e l'ateismo di protesta è sempre molto vicino alla teologia.

Avevamo un grande poeta cattolico, Heinrich Böll, che una volta disse: «Non mi piacciono affatto gli atei, parlano sempre di Dio».

La speranza reale

D: La speranza reale è una speranza che opera nel mondo, che è legata alla terra e alla sua sofferenza. Quali nessi trova tra questa "mondanità" della speranza e la "mondanità" frutto della secolarizzazione? Quali differenze?

M: Si tratta di una lunga discussione. La secolarizzazione può essere descritta come mondanizzazione della fede. Può anche essere descritta come realizzazione della fede, nel caso in cui la fede diventi secolare, effettiva, reale, e qui risiede l'ambiguità: il movimento di secolarizzazione dal XVII al XX secolo è stato in realtà la realizzazione di una determinata forma di fede cristiana, ovvero del chiliasmo, dell'attesa della venuta di un'età dell'oro del regno millenario di Cristo nella storia, prima della fine della storia stessa. Esistono due simboli per il chiliasmo secolare: da un lato il nuovo ordine mondiale, e questa è l'America (sulle banconote dei dollari sta infatti scritto *novus ordus seculorum*, e ogni presidente annuncia che l'America inaugura ora il

nuovo ordine mondiale). D'altro lato in Europa prende il nome, in tedesco, di "Neuzeit" (letteralemente "tempo nuovo", significa "modernità"), perché il tempo nuovo è il tempo finale. Cosa può venire ancora dopo il "tempo nuovo"? Il concetto risale a Gioacchino da Fiore. È stato ripreso da Lessing, da Kant, e poi l'espressione "tempo nuovo" è entrata in voga. In altre lingue non compare l'espressione tedesca, si parla piuttosto del "moderno". Ma anche il "mondo moderno" è in realtà l'ultimo mondo, poi c'è il mondo post-moderno, e il post-postmoderno, ma queste sono tutte nuove forme di modernizzazione del moderno. In America si chiama "renew of the new", rinnovamento del nuovo, cioè la modernizzazione, che bisogna continuamente portare avanti. Si tratta di forme di chiliasmo secolarizzato e qui ci sono alcune riflessioni da fare. Il secolo XIX lo ha padroneggiato, ma nel XX secolo è poi arritvato l'abisso, la catastrofe delle guerre mondiali, e quindi il processo non ha più potuto essere interpretato in senso così esplicitamente chiliastico.

D: In opposizione alla visione escatologica e chiliastica, lei ha analizzato il terrorismo come una forma di visione apocalittica del mondo e del rapporto con Dio. Il processo da cui il terrorismo sorge e che lo mette in moto sembra infatti senza via d'uscita, come accade per ogni via distruttiva, e cresce dall'assenza di speranza. Vede la possibilità di un risveglio della speranza in un dialogo non ancora veramente iniziato tra il mondo cristiano e quello musulmano? Come mai, secondo lei, questo dialogo ha così grandi difficoltà ad aver luogo?

M: Il moderno terrorismo islamico ha molte ragioni. Una delle più importanti è un amore per la morte ideologico-religioso. Uccidere ed essere uccisi sono in questo senso due facce della stessa medaglia. «I vostri giovani amano la vita» ha detto una volta il Mullah Omar dei talibani, «i nostri giovani amano la morte». Gli attentatori suicidi non possono essere puniti con la morte, loro stessi vogliono e amano la propria morte. Nella guerra civile spagnola un generale fascista gridò una volta: «Viva la muerte!». Le SS tedesche volevano dare e ricevere la morte, il teschio era il loro simbolo. Non si può

trattare con persone possedute dalla pulsione di morte, li si deve convertire all'amore per la vita. Anche il trattato per non diffondere le armi atomiche presuppone che tutti i popoli e le persone abbiano interesse a sopravvivere. Cosa accade se alcuni popoli, o gruppi di persone, perdono questo interesse? Con gli islamisti affamati di morte devono entrare in dialogo i musulmani pacifisti. Con i combattenti apocalittici dell'Armagheddon devono entrare in dialogo i cristiani che seguono il discorso della montagna di Gesù.

Nel dialogo diretto su questioni religiose e teologiche vedo pochi progressi. Ci si deve conoscere a vicenda per poter vivere insieme. Il dialogo indiretto tra comunità religiose diverse sulla giustizia sociale, la pace sulla terra e la riconciliazione con la natura è sommamente importante nell'epoca dell'ingiustizia crescente, del riarmo militare e delle crisi ecologiche. Le religioni mondiali devono ridurre il potenziale di aggressione delle loro tradizioni e diventare portatrici di pace, così diventeranno fari della speranza nella vita comune.

D: In uno scritto giovanile, *Prädestination und Perseveranz*, ha interpretato la dottrina della predestinazione come un modo di pensare la perseveranza dei credenti nelle contrarietà e nelle persecuzioni. Come si differenzia una simile perseveranza dei credenti dalla difesa della vita a qualsiasi prezzo, a favore della quale la Chiesa cattolica prende posizione sempre più spesso contro i progressi biogenetici?

M: Nel mio scritto giovanile ho individuato il senso della dottrina della predestinazione non nella distinzione tra eletti e dannati, ma nella conservazione della fede nelle contrarietà e nelle persecuzioni Su quella posizione rimango fermo anche oggi. Con la Chiesa romano-cattolica mi trovo d'accordo su una "teologia della vita". I cristiani amano la vita, non la morte. Io non seguo però le contradditorie dichiarazioni vaticane: si può essere contrari all'aborto soltanto quando si ammettono controlli delle nascite in qualsiasi forma sostenibile, addirittura li si raccomanda. Di fronte all'AIDS e all'esplosione della popolazione in Africa il controllo delle nascite è l'imperativo del momento, un imperativo della vita. Sono d'accordo con altre Chiese sul rifiuto della pena di morte e anche sul rifiuto della guerra

e dei massacri per motivi militari. Sono per la vita nella sua forma naturale e perciò contrario a esperimenti con gli embrioni. Il progresso scientifico è buono quando serve la vita, ogni singola vita in particolare. Il progresso in sé può portare entrambe le cose, il bene e il male. Per questo il progresso ad ogni costo in sé non è auspicabile.

Speranza e filosofia

D: La teologia e la filosofia si confrontano entrambe con un mistero: la teologia con Dio e la filosofia con la verità, ed entrambe cercano la conoscenza del mistero attraverso un metodo logicorazionale. Ma esse hanno rapporti diversi con i loro oggetti: il filosofo può conoscerlo solo attraverso interpretazioni personali e storiche, mentre il teologo, come credente, ha la fede nella parola di Dio, fede che assicura la corrispondenza tra il nome e il suo oggetto, garanzia che per la filosofia è sempre irraggiungibile...

M: Anche il teologo dubita. «Non devi farti raffigurazioni secondo somiglianze», cioè non devi farti degli idoli. Di queste immagini idolatriche bisogna continuamente dubitare ed essere critici. I profeti erano uomini molto critici, che hanno non solo dubitato, ma anche combattuto e criticato, quando nasceva un'idolatria politica o economica. Così che la teologia, che crede in Dio, oggi deve ampliare il dubbio sull'idolo Mammona.

Ma è giusto... si può dire così: un teologo deve pensare anche filosoficamente, mentre un filosofo non deve pensare anche teologicamente. Ci sono molti teologi che erano buoni filosofi: Tommaso d'Aquino, Kierkegaard, Hegel, Heidegger, ma inversamente non ci si può aspettare che un filosofo diventi teologo.

D: Cosa ha significato per lei il rapporto con la filosofia?

M: Quando ho iniziato a studiare teologia ho studiato anche filosofia. In realtà non sapevo se dovessi fare filosofia piuttosto che teologia, ma poi mi ha affascinato di più la teologia. Il primo ad attrarmi

fu Kierkegaard, che era contemporaneamente teologo e filosofo. Poi venne Hegel, il quale era a sua volta una sintesi tra teologia e filosofia, e poi Bloch, che era una sintesi tra messianismo ebraico e filosofia hegelo-marxista. Ho sempre avuto a che fare con pensatori che si occupavano di entrambe le discipline ed erano contemporaneamente filosofi e teologi, forse sono anch'io una mescolanza di quel genere...

Filosofia e teologia non sono due grandezze diverse, ma c'è un intreccio piuttosto fitto, che mi ha sempre massimamente interessato. Trovo appassionante un filosofo che fonda e spiega il suo ateismo.

Anche Nietzsche è una simile mescolanza di teologia e filosofia, proviene dalla casa di un pastore evangelico e ha lottato per tutta la vita con suo padre. La filosofia tedesca è sempre stata fortemente influenzata dalla teologia.

D: Ritiene che la speranza sia una categoria importante per far acquisire maggiore rilevanza politica anche alla filosofia?

M: Sì, se la filosofia si occupa dei cambiamenti reali nella storia. Ma non tutti i filosofi lo fanno. Fino al 1989 avevamo un mondo diviso, da un lato c'era il blocco orientale, dall'altro quello occidentale. Così noi eravamo continuamente sfidati dal marxismo. La teologia politica iniziò in segreto, negli anni Sessanta, un dialogo cristianomarxista. Ci furono tre grandi dialoghi, l'ultimo fu a Marienbad, nella ex-Cecoslovacchia, e terminò quando le truppe del patto di Varsavia marciarono su Praga e deposero Dubček, così non poté più esserci nessun socialismo dal volto umano. Prima si era però sempre stati sfidati dall'utopia e dalla critica marxista. Dal 1989 non c'è più stato il marxismo da noi, e quindi nemmeno più la sfida, ma abbiamo i cambiamenti della vita attraverso le tecnologie genetiche, e nuove sfide per le quali peraltro non siamo ancora affatto preparati, questo è il problema. E quale filosofo è davvero in grado di pensare a cosa ciò significhi?

Di Jürgen Moltmann

La bibliografia ragionata e completa di Jürgen Moltmann, fino al 2002, si trova in James L. Wakefield, *Jürgen Moltmann: a research bibliography*, Scarecrow Press, Lanham (Md.) 2002. Altra bibliografia completa, ma solo fino al 1987, si trova in Dieter Ising, *Bibliographie Jürgen Moltmann*, Chr. Kaiser Verlag, München 1987. Nelle pubblicazioni italiane è presente una bibliografia completa, fino al 1975, in Rosino Gibellini, *La teologia di Jürgen Moltmann*, Queriniana, Brescia 1975 e una bibliografia quasi completa, fino al 1994, in Ivan Karlic, *Il Gesù della storia nella teologia di Jürgen Moltmann*, Herder – EMF, Roma 1996.

Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer, Chr. Kaiser Verlag, München 1959

Prädestination und Perseveranz. Geschichte und Bedeutung der reformierten Lehre «de perseverantia sanctorum», Neukirchener Verlag, Neukirchen Kreis Moers 1961

Das "Prinzip Hoffnung" und die christliche Zuversicht. Ein Gespräch mit Ernst Bloch, in Evangelische Theologie 23 (1963), pagg. 537-557 [Il "principio speranza" e la "teologia della speranza", in TS, pagg. 349-373]

Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Chr. Kaiser Verlag, München 1964 [Teologia della speranza, trad. it. a cura di Aldo Comba, Queriniana, Brescia 1970]

Hoffnung ohne Glaube? Zum eschatologischen Humanismus ohne Gott, in Concilium (D) 2 (1966), pagg. 416-421 [Speranza senza fede. Riflessioni sull'umanesimo escatologico ateo, in Concilium (I) 2 (1966), pagg. 53-68]

Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung, in Wolf-Dieter Marsch (hrsg.), Diskussion über die "Theologie der Hoffnung" von Jürgen Moltmann, Chr. Kaiser Verlag, München 1967, pagg. 201-238 [Risposta alla critica della "Teologia della speranza" in Id. (a cura di), Dibattito sulla "Teologia della speranza" di Jürgen Moltmann, trad. it. a cura di Rosino Gibellini, Queriniana, Brescia 1986, pagg. 265-315]

Einleitung: "Religion im Erbe" in Ernst Bloch, Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seinen religionsphilosophischen Schriften, hrsg. von Reiner Strunk, Siebenstern Taschenbuch Verlag, München und Hamburg 1967, pagg. 7-18 [Introduzione: religione

in eredità, in Id., Religione in eredità. Antologia degli scritti di filosofia della religione, trad. it. a cura di Francesco Cappellotti, Queriniana, Brescia 1979, pagg. 53-66]

Ernst Bloch und Georg Lukács im Gespräch mit Iring Fetscher, Johannes B. Metz und Jürgen Moltmann, in Neues Forum, Heft 167/168 (1967)

Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze, Kaiser-Grünewald, München-Mainz, 1968 [Prospettive della teologia, trad. it. a cura di Bonifacio Baroffio, Queriniana, Brescia 1973]

Religion, Revolution and Future, Scribmer's Sons, New York 1969 [Religione, rivoluzione e futuro, trad. it. a cura di Giovanni Moretto, Queriniana, Brescia 1971]

Theologische Kritik der politischen Religion, in Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Willi Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen "politischen Theologie", Kaiser-Grünewald, München-Mainz 1970, pagg. 11-51 [Critica teologica della religione politica, in Id., Una nuova teologia politica, Cittadella, Assisi 1971, pagg. 9-61]

Umkehr zur Zukunft, Siebenstern, München-Hamburg 1970

Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel, Chr. Kaiser Verlag, München 1971 [Sul gioco. Saggi sulla gioia della libertà e sul piacere del gioco, trad. it. a cura di Giovanni Moretto, Queriniana, Brescia 1971].

Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart, Kreuz, Stuttgart-Berlin 1971 [Uomo. Antropologia cristiana tra i conflitti del presente, trad. it. di Giovanni Moretto, Queriniana, Brescia 1972].

Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Chr. Kaiser Verlag, München 1972 [Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1973]

Das Leiden des Menschensohnes und der Ruf in die Nachfolge, in Jürgen Moltmann, Johann Baptist Metz, Leidengeschichte. Zwei Meditationen zu Marcus 8,31-38, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1973, pagg. 13-35 [La passione del Figlio dell'Uomo e l'invito alla sequela, in Id., Storia della passione. Due meditazioni su Marco 8,31-38, trad. it. di Giovanni Moretto, Queriniana, Brescia 1974]

Das Experiment Hoffnung. Einführungen, Chr. Kaiser Verlag, München 1974 [L'esperimento speranza. Introduzioni, trad. it. di Rosino Gibellini, Queriniana, Brescia 1976]

Wer ist "der Mensch"?, Benzinger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1975 [Chi è l'uomo?, trad. it. a cura di Gianni Poletti, Queriniana, Brescia 1977]

Gott kommt und der Mensch wird frei. Reden und Thesen, Chr. Kaiser Verlag, München 1975 [Dio viene e l'uomo acquista la libertà, trad. it. a cura di Gianni Poletti, Queriniana, Brescia 1976]

Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, Chr. Kaiser Verlag, München 1975 [La Chiesa nella forza dello Spirito. Contributo per una ecclesiologia messianica, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1976]

Im Gespräch mit Ernst Bloch. Eine theologische Wegbegleitung, Chr. Kaiser Verlag, München 1976 [In dialogo con Ernst Bloch, trad. it e postface di Gerardo Cunico, Queriniana, Brescia 1977]

Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze, Chr. Kaiser Verlag, München 1977 [Futuro della creazione, trad. it. di Franco Camera, Queriniana, Brescia 1980]

Il principio della speranza. La morte di Ernst Bloch, in Tribuna Tedesca 144, settembre 1977, pag. 10

Un teologo ricorda Ernst Bloch, in L'Unità, 4 novembre 1977, pag. 3

(Con Pinchas Lapide), *Jüdischer Monotheismus – Christliche trinitätslehre. Ein Gespräch*, Kaiser, München 1979 [*Monoteismo ebraico – dottrina trinitaria cristiana*, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1980]

Antwort auf die Kritik an "Der gekreuzigte Gott", in Michael Welker (hrsg.), Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch "Der gekreuzigte Gott", Chr. Kaiser Verlag, München 1979, pagg. 165-190 [Risposta alla critica de "Il Dio crocifisso", in Id., Dibattito su "Il Dio Crocifisso" di Jürgen Moltmann, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1982]

Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, Chr. Kaiser Verlag, München 1980 [*Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1983]

Ohne Macht mächtig: Predigten, Chr. Kaiser Verlag, München 1981

Sulla Trinità, trad. it. a cura di Bruno Forte e Francesco Di Paola, M. D'Auria Editore, Napoli 1982

Politische Theologie – Politische Etik, Kaiser Grunewald, München-Mainz 1984

Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, Chr. Kaiser Verlag, München 1985 [Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione, trad. it a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1986]

Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimenisionen, Chr. Kaiser Verlag, München 1989 [La via di Gesù Cristo, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1991]

Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt, Chr. Kaiser Verlag – Matthias Grünewald Verlag, München – Mainz 1989 [La giustizia crea futuro. Una politica ispirata alla pace e un'etica fondata sulla creazione in un mondo minacciato, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1990]

Läßt Gott das Leiden zu? Perspektiven der Theodizeefrage heute, in Reiner Preul (hrsg.), Bildung – Glaube – Aufklärung: zur Wiedergewinnung des Bildungsbegriffs in Pädagogik und Theologie, Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh 1989

Ernst Bloch, in Hans Jürgen Schultz (hrsg.), Es ist ein Weinen in der Welt. Hommage für deutsche Juden unseres Jahrhunderts, Quell Verlag, Stuttgart 1990, pagg. 285-305

In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, Chr. Kaiser Verlag, München 1991 [Nella storia del Dio trinitario. Contributi per una teologia trinitaria, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana 1993]

Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, Chr. Kaiser Verlag, München 1991 [Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1994]

Friedenstheologie für Europa. Zum konziliaren Prozeß von Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfung in Richard Jochum, Charly Stark (hrsg.), Theologie für gebrannte Kinder. Beiträge zu einer neuen politischen Theologie, Herder & Co., Wien 1991

Theologie im demokratischen Aufbruch Europas, in Jürgen Moltmann (hrsg.), Christliche Existenz im demokratischen Aufbruch Europas: Probleme – Chancen – Orientierungen, Chr. Kaiser Verlag, München 1991

Introduzione. Scoprire Dio nella creazione: riconciliazione con la natura, in Sergio Sorrentino (a cura di), *Teologia e secolarizzazione*, Atti del Convegno «Teologia e secolarizzazione» 13 marzo – 1 aprile 1987, Guida Editori, Napoli 1991

Wer ist Christus für uns heute?, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1994 [Chi è Cristo per noi oggi?, trad. it. a cura di Carlo Danna, Queriniana, Brescia 1995

Ist der Markt das Ende aller Dinge?, in Jürgen Moltmann (hrsg.), Die Flügel nicht stutzen: warum wir Utopien brauchen, Patmos Verlag, Düsseldorf 1994

Das Kommen Gottes. Christliche eschatologie, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1995 [L'avvento di Dio. Escatologia cristiana, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1998]

Wie ich mich geändert habe in Jürgen Moltmann (hrsg.), Wie ich mich geändert habe, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1997, pagg. 22-30 [Jürgen Moltmann, in Id. (ed.), Biografia e teologia. Itinerari di teologi, trad. it. a cura di Gianluca Montaldi, Queriniana, Brescia 1998, pag. 20-28]

Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1997 [La fonte della vita. Lo Spirito Santo e la teologia della vita, Queriniana, Brescia 1998]

Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1997 [Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1999]

Jesus in Auschwitz, in Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz (hrsg.), Christologie nach Auschwitz: Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters, Lit Verlag, Münster 1998

Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1999 [Esperienze di pensiero teologico, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 2001]

Vom Anfang der Zeiten in der Präsenz Gottes. Statement, in Tiemo Rainer Peters, Claus Urban (hrsg.), Ende der Zeit?: die Provocation der Rede von Gott, Grünewald, Mainz 1999

Lived Theology: An Intellectual Biography, in The Asbury Theological Journal, Spring 2000, vol. 55, n.1, pagg. 9-13

Response to the Essays, in The Asbury Theological Journal, Spring 2000, vol. 55, n.1, pagg. 129-134

Fortschritt und Abgrund: Erinnerung an die Zukunft der Moderne, in Orientierung, n.1 e n.2, 65. Jahrgang, 15. Januar 2001 e 31. Januar 2001, pagg. 6-9 e pagg. 17-20

Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaften und Theologie, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 2002 [Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo, trad. it. di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 2003]

Im Ende – der Anfang: eine kleine Hoffnungslehre, Kaiser, Gütersloh 2003

Elisabeth Moltmann-Wendel, Jürgen Moltmann, *Passion for God*, Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky) 2003 [*Passione per Dio. Teologia a due voci*, Claudiana, Torino 2005; *Leidenschaft für Gott: worauf es uns ankommt*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2006]

Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens: 40 Jahre "Theologie der Hoffnung", hrsg. von Jürgen Moltmann, Carmen Rivuzumwami, Thomas Schlag Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005

Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006 [Vasto spazio. Storia di una vita, trad. it. di Daria Dibitonto, Queriniana, in corso di pubblicazione].

Su Jürgen Moltmann

Wolf-Dieter Marsch (hrsg.), *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung" von Jürgen Moltmann*, Chr. Kaiser Verlag, München 1967 [*Dibattito sulla "Teologia della speranza" di Jürgen Moltmann*, trad. it. a cura di Rosino Gibellini, Queriniana, Brescia 1973]

Rosino Gibellini, La teologia di Jürgen Moltmann, Queriniana, Brescia 1975

Peter Henke, Gewissheit vor dem Nichts: eine Antithese zu den theologischen Entwürfen Wolfhart Pannenbergs und Jürgen Moltmanns, Walter De Gruyter & Co., Berlin 1977

Gerardo Cunico, *L'itinerario del colloquio di Moltmann con Bloch*, in Jürgen Moltmann, *In dialogo con Ernst Bloch*, trad. it. e postface di Gerardo Cunico, Queriniana 1979, pagg. 101-110

Jose Maria Mardones, *Teología e ideología. Confrontación de la Teología Política de la Esperanza de J. Moltmann con la Teoría Critíca de la Escuela Frankfurt*, La Editorial Vizcaína, Bilbao 1979

Pierre Bühler, *Kreuz und Eschatologie: eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie im Anschluss an Luthers theologia crucis*, Mohr, Tübingen 1981

Michael Welker (hrsg.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»*, Chr. Kaiser Verlag, München 1979 [*Dibattito su "Il Dio Crocifisso" di Jürgen Moltmann*, trad. it. a cura di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1982]

Jozef Niewiadomski, *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologie*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1982

Marko Matic, *Jürgen Moltmanns Theologie in Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1983

Hermann Deuser (hrsg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt: Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, Chr. Kaiser Verlag, München 1986

Dieter Ising, Bibliographie Jürgen Moltmann, Chr. Kaiser Verlag, München 1987

Waite Willis, *Theism, Atheism and the Doctrine of the Trinity. The Trinitarian The*ologies of Karl Barth and Jürgen Moltmann in Response to Protest Atheism, The American Academy of Religion, Scholars Press, Atlanta 1987

Andrew J. Conyers, God, Hope and History, Mercer University Press, Macon 1988

Randall E. Otto, *The God of Hope: The Trinitarian Vision of Jürgen Moltmann*, University Press of America, Boston 1991

Stephen Haynes, *Prospects for Post-Holocaust Theology*, The American Academy of Religion, Scholars Press, Atlanta 1991

Walter Lowe, *Theology and Difference: the Wound of Reason*, Indiana University Press, Bloomington 1993

Richard Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, T&T Clark, Edinburgh 1995

Ivan Karlic, *Il Gesù della storia nella teologia di Jürgen Moltmann*, Herder – EMF, Roma 1996

Carmen Krieg (hrsg.), Die Theologie auf dem Weg ins das dritte Jahrtausend: Festschrift für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1996

Siu-Kwong Tang, God's History in the Theology of Jürgen Moltmann, Peter Lang, Berne 1996

Celia E. Deane-Drummond, *Ecology in Jürgen Moltmann's theology*, Edwin Mellen Press, Lewiston (NY) 1997

Manfred Görg, Michael Langer (hrsg.), *Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1997

Stephanie Hartmann, Trinitätslehre als Sozialkritik? Das Verhältniss von Gotteslehre und Sozialkritik in den trinitätstheologischen Entwürfen von Jürgen Moltmann und Leonardo Boff, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997

Daniel C. Hauser, *Church, Worship and History. Catholic Systematic Theology*, Catholic Scholars Press, San Francisco – London – Bethesda 1997

Bertold Klappert, Worauf wir hoffen. Das Kommen Gottes und der Weg Jesu Christi, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1997

Michael Murrmann-Kahl, "Mysterium trinitatis?" Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Walter De Gruyter & Co., Berlin 1997

Jean-Louis Souletie, *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective christologique de Jürgen Moltmann*, Les Editions du Cerf, Paris 1997

Amatus Woi, Trinitätslehre und Monotheismus: die Problematik der Gottesrede und ihre sozio-politische Relevanz bei Jürgen Moltmann, Peter Lang, Frankfurt am Main 1998

Richard Bauckham (ed.), God will be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann, T&T Clark, Edinburgh 1999

Robert T. Cornelison (ed.), *The Promise of God's Future. Essay on the Thought of Jürgen Moltmann*, in *The Asbury Theological Journal*, Spring 2000, vol. 55, n.1

Stefano Busato, *Il cammino della speranza: uno sguardo prospettico sull'itinerario teologico-antropologico di Jürgen Moltmann*, Il segno dei Gabrielli, Negarine (S. Pietro in Cariano) 2000

Celia E. Deane-Drummond, Creation Through Wisdom: Theology and the New Biology, Clark, Edinburgh 2000

Geiko Müller-Fahrenholz, *Phantasie für das Reich Gottes: die Theologie Jürgen Moltmanns. Eine Einführung*, Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000

Jürgen Moltmann, Carmen Rivuzumwami (hrsg.), Wo ist Gott?: Gottesräume, Lebensräume, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2002

Hubert Goudineau, Jean-Louis Souletie, Jürgen Moltmann, Ed. du Cerf, Paris 2002

James L. Wakefield, *Jürgen Moltmann: a research bibliography*, Scarecrow Press, Lanham (Md.) 2002

Jürgen Moltmann, Thomas Tseng (eds.), Sino-theology and the thinking of Jürgen Moltmann – Sino-Theologie und das Denken Jürgen Moltmanns, Lang, Frankfurt am Main 2004

Ton van Prooijen, *Limping but blessed: Jürgen Moltmann's search for a liberating anthropology*, Rodopi, Amsterdam 2004

Tae Wha Yoo, *The spirit of Liberation: Jürgen Moltmann's Trinitarian Pneumatology*, Meinema, Zoetermeer 2004

Joy Ann McDougal, *Pilgrimage of Love: Moltmann on the Trinity and Christian Life*, Foreword by Jürgen Moltmann, Oxford University Press, New York (NY) – Oxford 2005

Chan-Ho Park, *Transcendence and spatiality of the triune creator*, Lang, Bern – Berlin 2005

Matthias Remenyi, *Um der Hoffnung willen: Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns*, Pustet, Regensburg 2005

Jürgen Moltmann, Carmen Rivuzumwami, Thomas Schlag (Hg.), *Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens: 40 Jahre "Theologie der Hoffnung"*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005

Marija Pehar, Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton: die Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns im Gesamtkontext seiner Theologie, LIT, Münster – Berlin – Hamburg – Wien 2006

Michael Welker (hrsg.), *Der lebendige Gott als Trinität: Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006

Altre opere di approfondimento

Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969 (1951) [*Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. a cura di Renato Solmi, Einaudi, Torino 1994 (1954)]

Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil, Faber & Faber, London 1963 [La banalità del male, trad. it. di Piero Bernardini, Feltrinelli, Milano 2004 (1964)]

Franco Ardusso, Giovanni Ferretti, Anna Maria Pastore, Ugo Perone, *La teologia contemporanea*. *Introduzione e brani antologici*, Marinetti, Torino 1980

Karl Barth, *Der Römerbrief*, II ed. rielaborata e corretta, Kaiser, München 1922 [*L'epistola ai Romani*, a cura di Giovanni Mieggie, Feltrinelli, Milano 2002 (1962)]

Walter Benjamin, *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1955 [*Angelus Novus*. *Saggi e frammenti*, a cura di Renato Solmi, Einaudi, Torino 1995² (1962)]

Silvia Benso, *Pensare dopo Auschwitz. Eitca filosofica e teodicea ebraica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992

Enzo Bianchi, Nuove apocalissi, Rizzoli, Milano 2003

Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*. *Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977 [*Ateismo nel cristianesimo*. *Per una religione dell'esodo e del Regno*, trad. a cura di Francesco Coppellotti, Feltrinelli, Milano 2005]

Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1959 [*Il principio speranza*, trad. it. a cura di Enrico De Angelis e Tommaso Cavallo, Garzanti 1994]

Ernst Bloch, *Spuren*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995⁹ (1969) [trad.it., *Tracce*, trad. it. a cura di Laura Boella, Garzanti, Milano 1994]

Reinhard Brunner, Franz-Joseph Deiters (Hrsg.), *Die Geschichktlichkeit des Utopischen: für Eberhard Braun zum 60. Geburtstag*, Röhrig, St. Ingbert 2001

Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Chr. Kaiser Verlag, München 1977² (1970) [*Resistenza e Resa. Lettere e scritti dal carcere*, ed.it. a cura di Alberto Gallas, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996² (1988)]

Giorgio Bouchard, *Chiese e movimenti evangelici del nostro tempo*, Claudiana, Torino 1992

Massimo Cacciari, L'Angelo necessario, Adelphi, Milano 1998⁵ (1986 e 1994)

Massimo Cacciari, Della cosa ultima, Adelphi, Milano 2004

Albert Camus, *L'homme révolté*, in Id., *Essais*, Gallimard, Paris 1965 [*L'uomo in rivolta*. *La ribellione come moralità*, trad. it. a cura di Liliana Magrini, Bompiani Tascabili, Milano 1998]

Paul Celan, *Gesammelte Werke*, Band III, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983 [*La verità della poesia. Il meridiano e altre prose*, a cura di Giuseppe Bevilacqua, Einaudi, Torino 1993]

Id., Poesie, a cura di Giuseppe Bevilacqua, Mondadori, Milano 1998

Claudio Ciancio, Il paradosso della verità, Rosenberg & Sellier, Torino 1999

Claudio Ciancio, Del male e di Dio, Morcelliana, Brescia 2006

Claudio Ciancio, Giovanni Ferretti, Anna Maria Pastore, Ugo Perone, *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al cristianesimo*, SEI, Torino 1989

Claudio Ciancio, Federico Vercellone (a cura di), *Nietzsche e Dostoevskij. Origini del nichilismo*, Trauben Edizioni, Torino 2001

Alessandra Cislaghi, *Il desiderio metafisico*, Trauben, Torino 1999

Fedor M. Dostoevskij, *I demoni*, trad. di Alfredo Polledro, Einaudi, Torino 1994

Fedor M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. di Agostino Villa, Einaudi, Torino 1998

Bruno Forte, Trinità per atei, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996

Rosino Gibellini, La teologia del XX secolo, Queriniana, Brescia 19963 (1992)

Sergio Givone, *Eros/ethos*, Einaudi, Torino 2000

Enrico Guglielminetti, Metamorfosi nell'immobilità, Jaca Book, Milano 2001

Enrico Guglielminetti, Walter Benjamin. Tempo, ripetizione, equivocità, Mursia, Milano 1990

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenologie des Geistes*, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinahrd Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980, vol. 9 [*Fenomenologia dello Spirito*, a cura di Enrico De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996 (1960)]

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2001 [*Essere e tempo*, trad. it. di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1988⁷]

Id., Was ist das – die Philosophie?, Neske, Pfullingen 1956 [Che cos'è la filosofia?, Il melangolo, Genova 1986]

Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Furche Verlag, Hamburg 1970 [*La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1972]

Karl Jaspers, *Allgemeine Psichopathologie*, Springer Verlag 1959 [*Psicopatologia generale*, ed. it. a cura di Romolo Priori, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 2000]

Id., *Der philosophische Glaube*, Piper, München 1948 [*La fede filosofica*, ed. a cura di Umberto Galimberti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005]

Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Niyhoff's, La Haye 1971 [*Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità*, trad. it. di Adriano Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1996²]

Friedrich Nietzsche, *Domande radicali*, a cura di Pietro de Gennaro, SEI, Torino 1995

Friedrich Nietzsche, *Menschliches, allzumenschliches, I*, in Giorgio Colli, Mazzino Montinari (hrsg.), *Nietzsches Werke. Kritische gesamtausgabe*, vol. IV, tomo II, Walter De Gruyter & Co., Berlin 1967 [*Umano troppo umano*, I, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, versioni di Sossio Giametta e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1982]

Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1991⁴ (1971)

Luigi Pareyson, Ontologia della libertà, Einaudi, Torino 1995

Ugo Perone, Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer, Edizioni Studium, Roma 1976

Ugo Perone, Modernità e memoria, SEI, Torino 1987

Ugo Perone, Indugio e anticipazione, in Annuario filosofico, 1991, n. 7, pagg. 85-99

Ugo Perone, Le passioni del finito, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1994

Ugo Perone, Il presente possibile, Guida, Napoli 2005

Platone, La Repubblica, a cura di Nino Marziano e Giorgio Verdi, Mursia 1990

Enzo Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 2004

Enzo Tiezzi, Fermare il tempo. Un'interpretazione estetico-scientifica della natura, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996

Elie Wiesel, La notte, trad. it. di Daniel Vogelmann, Giuntina, Firenze 1980

Elie Wiesel, Sei riflessioni sul Talmud, Bompiani, Milano 2000

Biblioteca di Filosofia

Saggi

Gianluca Cuozzo, *Mystice videre*. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano. n. ed. 2002, pp. 350, ISBN 88 88398 28 7, € 18,00

Giovanni Maddalena, Istinto razionale. Studi sulla semantica dell'ultimo Peirce.

2002, pp. 226, ISBN 88 88398 22 8, € 15,00

Franco Gilli, Trascendenza e cifra in Karl Jaspers.

2003, pp. 170, ISBN 8888398309, € 15,00

Luca Ghisleri, Inizio e scelta. Il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson.

2003, pp. 306, ISBN 8888398473, € 20,00

Reinhart Lauth, Con Fichte, oltre Fichte. A cura di Marco Ivaldo.

2004, pp. 93, INBN 8888398589, € 12,00

Luca Bertolino, *Il nulla e la filosofia*. *Idealismo critico e esperienza religiosa in Franz Rosenzweig*. 2005, pp. 308, ISBN 8888398852, € 18,00

Luca Bagetto, L'espressione del servo muto. Mente e mondo dopo Kant.

2005, pp. 154, ISBN 8888398961, € 14,00

Rosalia Azzaro Pulvirenti, Ern e Rosmini. Una sorprendente affinità interiore.

2006, pp. 130, ISBN 8889909072, € 14,00

Simone Stancampiano, *Cristologia filosofica in Xavier Tilliette.* Fede e sapere in dialogo. 2007, pp.222, ISBN 9788889909157, € 20,00

Carlo Lajolo, *Il primo Saba*.

2007, pp164, ISBN 9788889909201, € 15,00

Atti e Quaderni

Giornata giobertiana. A cura di G. Riconda e G. Cuozzo. Saggi su Vincenzo Gioberti politico e filosofo di P. Prini, F. Mercadante, L. Malusa, F. Traniello, M. M. Olivetti, G. Riconda, G. Derossi, G. Cuozzo, A. Cortese, D. Caroniti, R. Salizzoni.

2000, pp. 336, ISBN 88 87013 66 7, € 18,08

II pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni. A cura di C. Ciancio e G. Riconda. Saggi di G. Modica, A. Di Chiara, F.P. Ciglia, R. Sega, M. Weiss, F. Russo, F. Tomatis, M. Gensabella Furnari, L. Bagetto, R. Longo, S. Giametta. 2000, pp. 191, ISBN 88 87013 70 5, € 18,00

Nietzsche e Dostoevskij: Origini del nichilismo. A cura di C. Ciancio e F. Vercellone. Nichilismo e pensiero religioso. Nichilismo e filosofia. Nichilismo e letteratura.

2001, pp. 214, ISBN 88 87013 97 7, €18,60

Arte, scienza e natura in Goethe. A cura di G.F. Frigo, F. Vercellone, D. von Engelhardt. 2005, pp. 460, ISBN 8888398740, € 25,00

Francesco Moiso, Testimonianze di colleghi e allievi. Contributi di G.F. Frigo, D. von Engelhardt, F. Cuniberto, M.V. d'Alfonso, P. Giardinetti, L. Guzzardi, F. Viganò. 2005, pp. 80, ISBN 888839880, € 10,00

Essere e libertà. A cura di Giuseppe Riconda. Saggi di G. Riconda, M. Ruggenini, F. Botturi, P. De Vitis, G. Cantillo, B. Camper, J.-L. Nancy, M. Henry, P. Cosa, P. Bühler. 2005, pp. 240, ISBN 8888398872, € 18,00

Testi

Franz Overbeck, Cristianesimo e cultura. A cura di Alberto Mina.

2001, pp. 190, ISBN 88 88398 02 3, € 16,00

Friedrich Schleiermacher, *Dialettica*. A cura di Sergio Sorrentino.

2004, pp. 644, ISBN 8888398546, € 30,00

