

Utopia e realtà nella Bibbia

di p. VENANZIO REALI

Il cristianesimo respinge l'attesa di un futuro assoluto realizzabile con mezzi umani, ma collabora ad ogni progetto umano, conferendogli una radicale serietà, ed indica nel rapporto con Dio il futuro assoluto e la salvezza dell'uomo

Chi è e cosa fa «madame» utopia

Coniata da Tommaso Moro, nel suo opuscolo «Sullo stato ideale» del 1516, la parola utopia dal greco «ou-tòpos» = «non luogo», designa un mondo immaginario, un progetto irrealizzabile; appunto che non può aver luogo nella dimensione spaziotemporale.

L'utopia ha una duplice connotazione. Se radicale ed assoluta, può sprigionare una carica eversiva, che tende a scardinare ogni ordine costituito, proponendo forme alternative di vita inattuabili. Il sogno di un mondo astratto e perfetto è pericoloso, sia perché può divergere l'attenzione dal fattibile, sia perché nella misura che tende a realizzarsi, produce effetti iconoclastici: ultimo esempio, la tragedia della Cambogia.

Quando invece si configura come ipotesi di lavoro, sperimentazione, futurologia, allora può avere una funzione critica positiva, ed esercitare una tensione trasformatrice in vista di un assetto migliore della società. In questo senso moderato, l'utopia distingue ciò che è auspicabile da ciò che è fattibile. Vedi il socialismo utopico e quello scientifico: Marx, che criticava Saint Simon, rifiutava per se stesso l'etichetta di creatore di ricette per la cucina dell'avvenire.

Le cause dell'eclissi dell'utopia sono insite nella stessa concezione utopica della realtà. All'opera di Freud «Il futuro di un'illusione», cioè della religione, fa eco l'opera di Marcuse «La

fine dell'utopia»: ridotto «a una sola dimensione» da «ragione e rivolta», da «Eros e civiltà», l'uomo ha finito per perdere ogni fiducia nell'ottimismo utopico di partenza.

L'utopia è tale nella misura che ritiene di cambiare gli uomini, cambiando i rapporti: è assurdo pretendere una società perfetta, composta da uomini imperfetti; solo migliorando le persone potranno migliorare le relazioni sociali. Poiché l'utopia tende a realizzare l'impossibile, ad una fase euforica ottimistica segue un senso di frustrazione e di apatia, e si finisce nella disperazione o alienazione totale. Si guarda al passato come rimpianto (cfr. la teoria del piagnisteo: il panico della neoplasia urbana e consumistica), al presente con disprezzo (cfr. dalla scienza alla fantascienza, dall'amore alla pornografia) e al futuro con timore (cfr. la teoria dello sparo o della deflagrazione del cosmo inquinato e depauperato dall'uomo).

La storia delle utopie, al di fuori del progetto biblico (millenarismo, progresso indefinito, umanitarismo filantropico, liberalismo capitalistico, socialismo comunista), è la storia della torre di Babele, che l'umanità tenta inutilmente di innalzare fino al cielo.

Secondo E. Bloch, l'utopia, oltre ad essere uno dei simboli più efficaci della fede dell'uomo nel futuro, esercita un ruolo positivo in quanto sollecita la umanità verso mete più alte, afferma giustamente che il reale non si esaurisce nell'immediato, è uno strumento di

lavoro esplorativo di vie e possibilità sempre nuove di vita sociale, rende consapevoli delle imperfezioni del mondo presente, non per fuggirlo in un passato edenico o in futuro chimerico, ma per trasformarlo secondo le esigenze indicate dall'utopia stessa.

Utopia e potere

La mentalità utopica nasce dal desiderio di dominare la realtà, e risponde a un'esigenza di perfezionismo inattuabile nella situazione presente. In tal senso utopia e potere si richiamano e si escludono secondo l'angolazione da cui si guardano. Cioè, per realizzare l'utopia l'uomo avrebbe bisogno di un potere che di fatto non ha. D'altra parte il potere, come la libertà, è un'arma a doppio taglio. Il suo miraggio affascina ed illude tutti; ma solo l'Onnipotente usa la forza unicamente per il bene: «Perché puoi, hai tutto, hai compassione di tutti...; la tua forza è principio di giustizia...; il tuo dominio universale ti rende indulgente con tutti...; tu, padrone della forza, giudichi con mitezza» (Sap. 11,23; 12,16-18).

L'uomo, invece, non sorretto dall'Onnipotente soccombe sotto il proprio meschino potere; tende a «far licito suo libito» (Dante). Non si può non ricordare qui il giocoso e beffardo sonetto di Cecco Angiolieri «S'i' fosse», che termina: «S'i' fosse Cecco, com'i' sono e fui, terrei le donne giovani e leggiadre: le zoppe e vecchie lasserei altrui».

Il potere che, unico, può salvare radicalmente l'uomo, è il potere regale di Cristo crocifisso, che produce il frutto del vero ed inestinguibile amore. «Io, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me» (Gv. 12,32). «Se parlassi le lingue degli uomini e degli angeli..., se possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne..., ma non avessi la carità, niente mi giova» (I Cor. 13,1-3).

Scrivendo Freud: «Un'illusione è chiamata fede, quando il desiderio della sua realizzazione è fattore preminente della sua motivazione. Difatti l'illusione può essere reale, ma non c'è nessun fondamento ragionevole per credere che si realizzerà. Ad esempio, non è sufficiente che una fanciulla povera s'immagini che un principe verrà a prenderla con sé, per credere che la sua persuasione troverà un riscontro nella realtà. La religione è un desiderio del genere, un tentativo di dominare il mondo per mezzo dei desideri... Sarebbe molto bello che esistessero un Dio creatore del mondo, una Provvidenza benevola, un ordine morale dell'universo e una vita nell'aldilà. Il fatto straordinario è che noi siamo portati a desiderare tutto ciò. Ma tutto ciò è così palesemente infantile e lontano dalla realtà, per cui è doloroso pensare che la grande maggioranza dei mortali non potrà mai elevarsi al di là di questa visione della vita. La religione contraddice sia la ragione che l'esperienza. Solo il lavoro scientifico può condurci ad una conoscenza della realtà al di fuori di noi stessi. La nostra scienza non è un'illusione: illusione sarebbe supporre che noi possiamo raggiungere in altro modo ciò che la scienza non può darci» (da «Il futuro di un'illusione»).

Questo lavoro, che Freud stesso più tardi definirà l'autoconfessione di una analisi debole ed inadeguata del fenomeno religioso, mette chiaramente a fuoco il problema che ci interessa, e al quale però diamo una soluzione opposta.

Con Pascal, affermiamo che la fede non può essere irrazionale, anche se è più che sola ragione. Essa è fiducia ragionevole in una realtà che trascende, non usurpa, la ragione. È un dono come l'amore. Per la fede, il fondamento primo e il senso ultimo della vita e dell'intera realtà è Dio, il futuro assoluto dell'uomo. E Dio non è una pura proiezione della mente: Feuerbach non l'ha mai provato, anche se l'ha affermato; non è l'oppio dei popoli,

come sembrò a Marx, sebbene possa esserlo a causa di certi suoi paladini; non rappresenta il risentimento dei vinti: un vero sconfitto fu Nietzsche, che imboccò la strada della follia; non è l'illusione di chi è rimasto infantile (Freud), né il nulla della libertà umana (Sartre); non è la cifra o lo schema geometrico dell'universo e nemmeno soltanto il punto omega dell'evoluzione ascensionale del cosmo, ma anche l'alfa che sta alla scaturigine prima dell'universo; non è neppure l'emblema o idea forza della liberazione sociale: senza Dio, la rivoluzione divorca i suoi figli, perché è difficile provare, con la pura ragione senza la fede, che un uomo deve essere giusto, anche se ciò contraddice il suo interesse; l'imperativo kantiano è troppo poco.

«Tutti gli argomenti contro Dio li ho trovati non decisivi e hanno chiarito e rinsaldato la mia fede in Dio» (H. Küng).

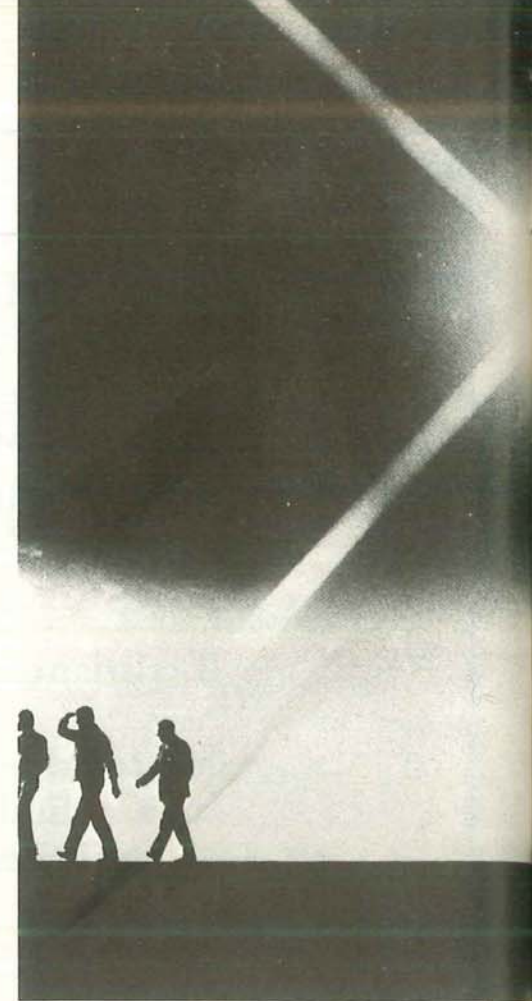
L'utopia biblica capovolta ovvero l'escatologia realizzata

Secondo Max Weber, il cristianesimo avrebbe idealizzato e trasposto il progetto biblico profetico di una liberazione realizzabile nel tempo attraverso l'impegno morale collettivo, personalizzando e insieme universalizzando la salvezza, che è innanzitutto gratuito dono di Dio spirituale e interiore.

Nella prospettiva elitaria borghese di Max Weber, come in quella collettivista proletaria di K. Marx, abbiamo una laicizzazione della salvezza, per cui la vocazione s'identifica con l'impegno professionale, la provvidenza divina con la previdenza umana, la grazia con l'efficienza, i sacramenti e la preghiera con il lavoro razionalmente programmato. L'ottimismo circa l'avvenire non deriva dalla benevolenza del Creatore, ma dalla constatazione delle proprie conquiste. I concetti di liberazione dal peccato, di perfezione interiore, di retribuzione celeste, sarebbero o estranei alla Bibbia o relitti di un mondo alienato e superato.

Abbiamo, cioè, un capovolgimento del sognato regno di Dio della Bibbia, in una gigantesca utopia intramondana conseguibile non mediante la fede in una serie di interventi divini, ma seguendo una specie di demone o slancio vitale analogo alla potenza ispirativa, che spinge l'uomo ad autoespandersi e autorealizzarsi.

Inserendosi in questo alveo, certa teologia riduce l'esegesi biblica ad una



equivoca riflessione sull'immanenza nell'umanità di uno spirito vitale trascendente, e la religione a una specie di introduzione ad un umanesimo fine a se stesso. È la totale umanizzazione del regno di Dio, la completa laicizzazione del messaggio evangelico, finalizzato alla crescita del progresso scientifico e della società del benessere.

Su questa strada si perviene sempre all'enfatizzazione dell'immagine prometeica dell'uomo, che si arroga capacità titaniche e demiurgiche, configurabili come una onnipotenza «in fieri». Dio rimane non più che l'emblema delle potenzialità latenti dell'ingegno umano. La Bibbia non è più necessaria all'uomo: frena la fiducia nelle proprie capacità e realizzazioni, perciò va ridotta a fatto privato, radiata, sepolta. L'uomo adora l'opera delle sue mani, ne è geloso e, per di più, blocca il ricorso a valori estranei alla propria logica di robot economico.

Ma verso dove cammina l'ottimismo del progresso scientifico-culturale delle «magnifiche sorti e progressive»? La mongolfiera dell'uomo moderno, gonfia di orgoglio è già scoppiata in due catastrofi mondiali. Il distacco dalle matrici bibliche ha portato ad un pessimismo profondo e allo smarrimento delle ragioni stesse dell'ottimismo di partenza. La Chiesa, che ha lottato a favore di Dio contro l'uomo,



oggi deve lottare per salvare l'uomo dalla suggestione del nulla. Sembra questo, in parte, il significato della prima enciclica di Papa Wojtyła.

Il progressivo divorzio fra scienza positiva e fede biblica sembra derivare da una valutazione non scientifica della scienza e della Bibbia. Oggi ci si chiede se un ripensamento sociologico della prospettiva biblica sia in grado di rivitalizzare l'ottimismo smarrito della società contemporanea. Ciò non potrà avvenire se l'uomo non riprende coscienza del proprio limite, che, in fondo, è anche il principio della sua grandezza.

La realtà unica dell'utopia biblica ovvero l'escatologia conseguente

La struttura autentica dell'utopia è la metamorfosi, cioè la volontà di una progressiva e radicale trasformazione dell'esperienza in base ad un progetto ideale mediato da una saggezza pratica: cristianamente diremmo dallo spirito di profezia, che «insegna come l'uom s'eterna» (Dante) nelle circostanze concrete della vita. A questo punto, si inserisce la portata utopica della visione biblica della realtà.

Il messaggio rivelato reca in sé la consapevolezza di porsi come definitivo e risolutivo per l'umanità. Di qui

l'atteggiamento di autodifesa e di denuncia nei confronti delle culture diverse ed ostili. Ritenendo l'elezione un fatto spirituale universale, non biologico razziale, il cristianesimo rappresenta il compimento delle promesse messianiche: il Cristo è il sigillo ultimo di Dio sulla storia umana; non c'è bisogno d'altri: se ne attende solo il ritorno glorioso.

Dopo la diaspora nel 70, nel contesto dell'omogeneizzazione culturale ellenistica, la primitiva comunità cristiana tenta di saldare la propria novità con un passato misterioso e con una escatologia imminente. Per questo rilegge la Bibbia, sviluppando alcuni nuclei tematici.

Le promesse divine si sono storicamente concretate in un «Salvatore», che libera moralmente dal peccato personale, non politicamente dal giogo romano; affranca spiritualmente dal male, non socialmente dalla miseria. Lo stesso memoriale per eccellenza, «la pasqua», viene inteso come liberazione dell'istinto peccaminoso e conquista di libertà interiore.

La salvezza si spiritualizza e universalizza; si consolida l'aspirazione a una sopravvivenza ultramondana, sebbene il messaggio evangelico eserciti anche una rilevante incidenza pratica e sociale. In ogni modo, la salvezza materiale ha solo un valore allusivo rispetto a quella morale, che è rivoluzione permanente dello spirito umano, e investe ogni sfera dell'esistenza. Il benessere comunitario, subordinato e condizionato alla purificazione interiore, sarà il frutto dell'impegno etico personale: si supera così il rischio di vanificare il progetto cristiano in una proposta rivoluzionaria terrena.

Il leitmotiv della Bibbia, che polarizza l'intera economia rivelata, è l'idea di salvezza, riferita sempre ad una libera, preveniente, incondizionata e gratuita azione divina, detta anche elezione, liberazione ed alleanza.

Da tale iniziativa di Dio deriva un costante rapporto di «attesa-sorpresa», che è come uno schema comportamentale, un paradigma proiettato nel futuro senza limiti. Chi sa attendere secondo le regole dell'alleanza sarà vittorioso, cioè, avrà una risposta-sorpresa, imprevedibile nelle forme, ma costante nella sostanza: la salvezza.

La giovane comunità cristiana, superata l'ipoteca razziale legalitaria, assume come criterio di attesa della sorpresa divina il pentimento, la conversione — metanoia — e, in base a

questo atteggiamento, ripercorre tutto il cammino biblico precedente.

L'invito del Nuovo Testamento alla conversione radicale si orienta retrospettivamente verso un ritorno alla situazione primigenia dell'uomo creato nella giustizia e nella santità — palinogenesi — con un recupero dei valori autentici dell'ebraismo, specialmente della fede di Abramo; prospetticamente verso una novità assoluta di vita, l'esperienza sempre più piena di una filiazione adottiva, quasi una epifania di Dio nell'uomo animato dallo Spirito di Cristo. L'utopia cristiana della comunione dei santi con Dio blocca e squalifica ogni altra utopia, perché esaurisce ed esorbita ogni possibile desiderio dell'uomo.

L'utopia destinata infallibilmente allo smacco è costituita dalla pretesa di autogiustificazione, sia individuale (Adamo) che collettiva (torre di Babele). Dio, il quale ha indicato all'uomo l'utopia suprema e gli dona la possibilità di realizzarla, ironizza dall'alto dei cieli, quando l'uomo tenta di ridurre e circoscrivere quell'utopia nei limiti spaziotemporali. Come Babilonia, la città corrotta, diverrà il simbolo dell'arroganza umana, così Gerusalemme, la città santa, assurgerà ad immagine della compattezza del popolo, della città celeste e della beatitudine eterna.

Mediazione profetica fra futuro assoluto e futuro intramondano

Se la comunità cristiana ha favorito il disinteresse per la proposta ebraica di una concezione terrena dell'utopia del regno, persuasa che la sicurezza dell'uomo non scaturisce dalla soluzione dei problemi temporali, ma dalla presa di coscienza del rapporto personale col futuro assoluto che è Dio; tuttavia dalla vita nuova secondo lo Spirito prende origine quell'«agape fraterna», che doveva rendere possibile una società sempre migliore.

Oggi il concetto biblico della salvezza è ricomparso in espressioni che potremmo chiamare surrogati dell'utopia cristiana. L'esempio più tipico è il tema della fraternità universale, riproposto in termini di un egualitarismo radicale o di un pacifismo qualunquistico e imbelles. Molti si domandano perplessi cosa sarà del futuro dell'uomo. Il cristiano deve confessare di saperne meno del marxista. Infatti la teoria marxiana della storia è un'ipotesi la cui conferma è questione di

tempo: l'uomo totale verrà fuori dalla storia. Al contrario, la teoria cristiana della storia come complemento del mondo da parte di Dio, non può trovare conferma entro la storia e può essere accettata soltanto per fede.

Ogni visione del futuro di un'umanità perfetta in modo autonomo e autarchico naufraga sempre contro l'uomo stesso. L'umanesimo totale naufraga contro il suo stesso ottimismo. L'umanesimo cristiano, radicale mai totale, in quanto riconosce il futuro dell'uomo, sarà sempre più grande di tutto ciò che l'uomo può fare. Ciò che un cristianesimo, frainteso come religione dell'aldilà, non ha potuto realizzare, cioè la trasformazione di questo mondo in un mondo più umano, lo può forse una fede purificata dal discorso della montagna. Tale forza di trasformazione sarà tanto maggiore quanto più realistica sarà l'immagine del mondo e dell'uomo.

Il futuro umano e l'esperienza cristiana della trascendenza non sono compatibili. Il passaggio dalla interpretazione contemplativa del mondo alla sua trasformazione non elimina il mistero del possibile, e quindi di una esperienza religiosa, ma le assegna come «topos» il futuro, che tuttavia si fa presente attraverso la mediazione profetica, che coglie e interpreta l'istante (il «kairos»), senza lasciarsi nullificare nel tempo indefinito («kronos») della mitologia.

«Il cristianesimo respinge l'attesa di un futuro assoluto, oltre il quale non c'è da attendere nulla, progettato dall'uomo e realizzabile con mezzi umani. Ma, al di là di una tale assolutizzazione utopica, la posizione del cristianesimo nei confronti di ogni progettazione del futuro, che tenda a migliorare le condizioni dell'uomo, è positivamente neutrale. È un compito insito nella natura dell'uomo voluta da Dio e nell'adempimento di quel compito l'uomo può aprirsi liberamente attraverso la fede e la speranza al futuro assoluto. Di qui, il cristianesimo, proprio come religione del futuro, senza arrogarsi il diritto esclusivo di impegnarsi nella costruzione della città terrena, conferisce al lavoro umano la sua ultima e radicale serietà. Nella sua dottrina dell'unità inscindibile dell'amore di Dio e del prossimo, vede il mezzo assolutamente indispensabile e insostituibile per comunicare all'uomo il rapporto con Dio, quale futuro assoluto e quindi come salvezza» (K. Rahner).

Utopia e realtà nella storia

di p. CELSO MARIANI

Dall'utopia alla speranza cristiana

Il termine utopia ha oggi un uso così ampio, che si direbbe inflazionato. Vi si annettono accezioni positive e negative, di progetto razionale e di bizzarra fantasiosa: se vuoi afferrarne il significato che gli si attribuisce, devi sorprendere l'intonazione della voce con la quale viene pronunciato dall'interlocutore.

Utopia scritta ed utopia vissuta

La parola ha un'origine dotta: il primo ad usarla fu Tommaso Moro nel 1516; opere a sfondo utopico erano però già state scritte nella classicità. Il genere letterario si è poi ampliato e si è andato specificando: dai romanzi politici dei secoli XVII e XVIII alle utopie a sfondo fantascientifico del secolo XX. Caratteristica del nostro tempo è la nascita dell'anti-utopia, nella quale il futuro non è più progettato in senso positivo, ma è paventato come minaccia; la «finzione» di una fine ecologica o atomica dell'umanità o la sua riduzione al monismo politico, che escluda ogni dialettica storica, intende proprio esorcizzare questi esiti possibili. L'arte si adegua a quella coscienza più o meno avvertita, e nascono opere letterarie come «1984» di George Orwell, o film come «Arancia meccanica» di Kubrick.

Ma l'utopia è prima popolare che dotta, prima proverbiale che letteraria, prima vissuta che scritta. Ripercorrere il lessico popolare potrebbe rivelare espressioni utopiche, vive sin entro i nostri giorni, come quando si fantasmava di paesi di Cuccagna e di Bengodi, di isole felici e di terre promesse. Il «battage» pubblicitario per il turismo di massa si sta prodigando per sostituire paesi di sogno con lidi più accessibili, anche se più affollati.

All'utopia storicamente vissuta, come del resto a quella letteraria, sono essenziali due componenti: la critica ed il rifiuto della condizione presente e la tensione verso un mondo migliore, perfetto anzi, luogo e tempo della felicità. Ma l'utopia è soprattutto anticipazione del futuro, un «sogno fatto

di giorno», come è stata definita. La sorgente spirituale infatti ne è l'immaginazione creatrice, a forte carica simbolica; l'affinità con altre espressioni umane è patente, come con la poesia, l'arte e la religione. All'immaginazione ha fatto appello la recente protesta giovanile; basterà ricordare lo slogan: «l'immaginazione al potere».

La storia potrebbe convalidare questa analisi dell'utopia nelle sue incoercibili componenti: la protesta che nel Medioevo saliva dal basso contro la ricchezza dei monasteri ed il potere ecclesiastico e che trovava eco nei canti dei giullari; le emigrazioni dei popoli, sospinti dalla povertà delle terre d'origine verso terre promesse, più presagite che conosciute; le crociate popolari dell'Europa feudale verso Gerusalemme, in una sprovvedutezza tecnica e geografica, solo nutrita di utopia; gli «spirituals» degli schiavi d'America, improntati all'aspettativa di una Gerusalemme a venire.

Dimensione storica dell'utopia

All'apparenza l'utopia si colloca fuori del tempo e dello spazio reale, in un futuro rimandato ad orizzonti allontanantisi ed impraticabili. Ma, in realtà, l'utopia vive nell'uomo che è nella storia, e dunque sulla storia influisce.

Essa è caratteristica che si accompagna a tutti i progetti umani e ne costituisce l'aspetto dinamico; è propria di ogni individuo e società viva e non fatiscante, che rifiuta il presente con i suoi caratteri di falsa evidenza; agisce come proposta alternativa per valori reali, anche se mai pienamente realizzabili, e si accompagna ad ogni riforma o revisione sociale e politica. Nelle diverse ispirazioni, ritornano temi comuni, come l'abolizione della proprietà privata e l'eguaglianza economica. Il Saint-Simon, che di utopie se ne intendeva, alludeva a queste costanti, quando, non senza cinismo, affermava: «i nostri figli crederanno di possedere dell'immaginazione, quando invece non avranno che delle reminiscen-