
PRESENTAZIONE

Messia ieri e oggi

Il tema di B@bel è stato suddiviso in tre parti. Nella prima si è cercato di ricostruire il clima di attesa che si era diffuso in Germania agli inizi del XX secolo, quando nel mondo culturale e spirituale in crisi si invocava un cambiamento che per molti aveva acquisito il colore sacro del messianismo. Sono stati così invitati specialisti a esporre la concezione messianica di alcuni pensatori significativi del periodo. Nella seconda e terza parte sono stati raggruppati saggi che discutono il connubio di Europa e Messia, meditando le tracce del messianismo nella cultura di oggi.

L'Europa ha festeggiato da poco il cinquantesimo anniversario dei Trattati di Roma. Il sogno di un'Europa unita risale però a molto tempo prima. La Germania ha contribuito a mantenerlo vivo nei secoli. Certo oggi sembra un sogno "scaduto", e se all'Unione europea mancano ancora alcuni paesi, questi prima o poi verranno uniti; la Russia, che – come vedremo – era un elemento importante di questa fusione di culture sognata agli inizi del secolo XX, manca ancora in questa unione, pur tuttavia sono crollati i muri che impedivano il dialogo e questo lascia ben sperare che la sua unione all'Europa, se non è prossima, non sia però soltanto un sogno.

Oggi si parla di globalizzazione e la situazione è molto diversa rispetto al secolo scorso: sono crollati i confini economici e i confini culturali. Ci troviamo di fronte a nuovi problemi di mescolanze culturali. Per questo sembra lontano quel sogno tedesco, nato nell'incontemporaneità politica della Germania rispetto all'Inghilterra, dove si era presto diffusa l'industrializzazione, e alla Francia dei movimenti rivoluzionari della nascente borghesia. Tuttavia l'"unione" spirituale, l'unione di culture rimane ancora un sogno. Il romanticismo tedesco ha alimentato la speranza che quello per cui si doveva lottare non era solo il raggiungimento dei diritti, dello scambio, della libertà. Nel sogno, ai bordi tra questo mondo e il mondo altro, di cui sempre la religione aveva parlato, i pensatori e i poeti tedeschi, hanno fatto crescere l'ideale che l'unione di tutti gli stati europei non dovesse essere limitata alle forze economiche, ma dovesse mirare ad una unione anche spirituale, che acquisiva la sacralità del "Regno di Dio". Non stiamo certo qui a ricordare Novalis, Lessing, Fichte o Hölderlin. Il discorso ci porterebbe troppo lontano e ci troveremmo ad allungare ancora il percorso all'indietro, a quelle radici da cui si sono mossi però tutti i pensatori che verranno ricordati nella ricostruzione storica.

Già in questa piccola presentazione, in queste poche righe, ho scritto più volte la parola *spirito*, che tanto spaventa i filosofi contemporanei. Derrida addirittura conta quante volte Heidegger nomina questa parola "innominabile" e pericolosa, che sembra ormai bandita dal vocabolario filosofico. Troppo spesso essa ricorda, infatti, quel pensiero tedesco idealistico, i cui frutti sembrano essere solo l'obbrobrio oscuro che è stato il nazismo. "Spirito" che sembra indicare lo spirito del popolo, e soprattutto del popolo tedesco. "Spirito" che sembra celare le nefandezze del potere, "spirito" che sembra spodestare gli uomini della capacità di decidere.

Non si cancella, infatti, il dubbio se non sia stato proprio in nome dello spirito che il popolo tedesco compatto abbia ubbidito e combattuto senza pensare. Nella filosofia tedesca lo “spirito” era stato il portabandiera che aveva elevato l’individuo oltre gli interessi personali, oltre il “caro io”, oltre l’istintualità e la brutalità presenti nell’uomo, riuscendo ad ottenere però solo l’effetto di dimenticarle, scacciandole dalla coscienza per lasciare che esplodessero poi con una forza maggiore. Lo “spirito del servizio” ha, quindi, preso il sopravvento, e come uno sciame di api industriali, che credono di volare sulla terra, il popolo tedesco ha seguito una “guida” diabolica che non l’ha condotto alla “pace perpetua”, ad un mondo celestiale e di puro spirito, ma alla bestialità legata alle radici più oscure della terra.

Perché allora riproporre un tema così spigoloso e impegnarci in questa difficile eredità? Perché riportare l’Europa a questi antichi pensieri tedeschi? La filosofia tedesca non ha sicuramente ancora fatto i conti con la sua pericolosa eredità, forse solo ora inizia a guardare a fondo dentro quel periodo senza la paura di rimanerne contaminata. Già da lungo tempo studiosi tedeschi ebrei, immigrati o ritornati sul suolo tedesco, hanno mantenuto vivo almeno il pensiero di quei filosofi, aperti al problema del sacro, che furono allontanati dalla Germania per le loro radici semitiche. Famosi sono sicuramente gli studi di Michael Löwy¹, che, nell’esigenza di ripensare la storia dei suoi padri, ha portato luce nel pensiero di molti filosofi assimilati di origine ebraica del primo Novecento, e gli studi di Anson Rabinbach², che ha colto le radici profonde di quella *intelligencija* ebraica, costretta poi all’emigrazione.

In Italia è stata sempre mantenuta viva l’attenzione dei laici al tema del sacro; lo testimoniano gli studi, tra gli altri, di Massimo Cacciari³ e di Giacomo Marramao⁴. I filosofi francesi, eredi dell’illuminismo, hanno sviluppato il loro pensiero – molte volte a partire dalla filosofia tedesca sapientemente spezzettata – abbandonando spesso il tema della totalità per lasciare vivere e fluttuare il molteplice singolare. Hanno preferito non andare oltre l’individualità, ma calarsi là dove essa non è indivisibile, nella singolarità, nella contingenza pura, quali per esempio sono le indicazioni di Gilles Deleuze e Félix Guattari con la schizoanalisi. E questo forse nella speranza che sprofondando nel cuore del diabolico, nella bestialità pura si bruci e si consumi proprio quel diabolico stesso e si possa così riuscire “purificati” come dall’inferno di Dante. Oppure hanno preferito indicare la via dell’amicizia, che tuttavia non quietava le lotte delle individualità e non assopisce la sete di potere.

A mio avviso è arrivata l’ora che di nuovo il dialogo tra queste diverse culture dell’Europa sia messo in moto, che la Germania faccia sentire la sua eredità elaborata, e cessi di insinuare –

-
- 1 Mi riferisco, oltre ai suoi interessanti studi su Lukács giovane e su Benjamin, al famosissimo libro del 1988: M. Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d’affinité élective*, PUF, Paris 1988; tr. it., Id., *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.
 - 2 Ricordiamo qui i suoi studi sulla situazione austriaca: A. Rabinbach, *The Crisis of Austrian Socialism. From Red Vienna to Civil War, 1927-1934*, University of Chicago Press, Chicago-London 1983, e il suo più famoso libro: *In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, University of California Press, Berkeley (California) 1997.
 - 3 Mi riferisco soprattutto al libro: M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976.
 - 4 Ricordo qui il suo studio più famoso sulla secolarizzazione che ha sicuramente portato luce nell’ambito del sacro della modernità: G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1983.

come ha fatto Heidegger – la sua antica cultura, nascondendone le caratteristiche fondamentali e i pericoli, nascondendo quell'unione pericolosa di sacro e politico.

Spero che i pensatori e gli studiosi italiani possano contribuire a mediare questo rinnovato dialogo, affinché la filosofia dell'Europa non sia solo pragmatismo e lucidità di pensiero, ma anche “sogno” e sacralità. Credo che l'eredità della filosofia tedesca di quel periodo “messianico” debba ancora essere pensata per togliere i pericoli in essa presenti e salvare un nocciolo non ancora esaurito di quella cultura. Eppure nel momento in cui mi accingevo a raccogliere gli articoli di questo numero, in tutti ho notato che ha preso il sopravvento la paura del “futuro” e, sempre, si è ritenuto importante ricordare i pericoli del problema “messia”, che tuttavia è radicato in ogni modo nella cultura europea di origine ebraica e di origine cristiana.

Come Cunico sottolinea nel volume di «Humanitas»⁵ dedicato al Messia, è verso la fine dell'Ottocento che inizia a sorgere un certo “messianismo filosofico”, che la filosofia comincia a cogliere l'atmosfera che circolava nel mondo e a proporre un'attesa del messia come soluzione ai problemi che stavano emergendo.

Venuta meno ormai la fiducia nel progresso, cominciano a diffondersi le distopie. La filosofia inizia a pensare in modo nuovo la storia: si teme ormai quella continuità degli eventi che la ragione moderna aveva indicato per assicurare, anzi ormai si invoca una rottura, un cambiamento di direzione. Il pensiero entrando in conflitto con la filosofia moderna cerca di riandare alle origini di quel *continuum* razionale, per pensare una storia spezzettata, o meglio un accadere che non sia ingabbiato in una rete di nessi precostruita. Nel XX secolo si entra in conflitto con la storia e con la storiografia, vince la geo-politica, che – allontanato il futuro – guarda alla connessione di tutti i popoli presenti nel mondo, oltre, quindi quell'orizzonte di senso tipico della cultura occidentale.

La riproposta del messia agli inizi del XX secolo è una diversa risposta a questo stesso ordine di problemi. Il compito del messia è, infatti, quello di spezzare il *continuum* della storia, è l'evento altro, l'unico che può interrompere quella connessione di eventi, che non ha portato né verso la redenzione, né verso la felicità agognata. L'arrivo del messia avrebbe dovuto dare un cambiamento di direzione alla storia stessa.

Strettamente legato alla concezione del tempo, il problema del messia ci aiuta a rimettere in discussione le radici, che tuttora vivono in noi, del tempo ebraico e del tempo cristiano. Queste sono alla base della formazione del mondo occidentale e del pensiero europeo. Da quell'orizzonte di senso aperto proprio dalla condizione di attesa dell'ebraismo, e dalla concezione di compiuta grazia del cristianesimo, sono sicuramente nate sia l'attesa del progresso sia la rottura del *nunc stans* dell'attesa messianica.

Riproporre oggi questo tema “sacro” non significa voler ritornare alle radici della nostra tradizione, dopo che l'illuminismo e la modernità sembrano averle cancellate, per acriticamente rinserirsi in essa, quanto piuttosto considerare che esse continuano a fungere anche quando sembrano completamente abbandonate e continuano a vivere nelle diverse sfaccettature della nostra concezione del tempo.

Lukács agli inizi del secolo scorso aveva osservato che Dio era uscito di scena nei drammi e nei romanzi, Bloch aveva addirittura mostrato come ogni forma di sacro stava

5 G. Cunico, *Ripensare il messianismo. Introduzione* a F. Camera e G. Cunico (a cura di), *Messianismo. Ebraismo Cristianesimo Filosofia*, in «Humanitas», 2005, LX, n.1-2, pp. 15-23.

sparendo dal nostro mondo. Riproporre questi temi non significa tentare di risuscitare il sacro nel mondo – non è certo questo un compito della filosofia. Significa però mostrare come quel numinoso, che sempre ha accompagnato l'uomo, oggi ha abbandonato le antiche forme per investire altre "cose". Non posso dimenticare le parole gridate da Bloch nei suoi primi scritti, quando affermava che l'uomo della modernità aveva ridotto dio alla propria pancia o le affermazioni di Marx ne *La questione ebraica*, quando denunciava che gli ebrei del suo tempo avevano investito di divinità il denaro, quel dio di scarto in un mondo in cui il potere veniva concesso dalla proprietà fondiaria, dalla terra e dalla religione ad essa legata. Se non si comprende l'investimento "religioso" che vibra nella tecnica e nel denaro, si è giocati da questi nuovi dei. Tutto il mondo "laico" occidentale ha solo delegato il divino a quel "diabolico" mezzo, sia esso il denaro o le forme avanzate che permettono lo scambio e la produzione di ricchezza. Sicuramente è stato questo che ha permesso ai popoli di entrare in contatto ed è suo tramite, e non al di fuori dello scambio, che si può pensare una pace e un'unione tra i popoli. Per questo è, nonostante tutto, "sacro", ma, se non si tengono presenti i suoi risvolti nella dimensione "spirituale" dell'uomo, diventa un usurpatore invisibile, che settimanalmente ringraziano *la maggior parte degli atei e desacralizzati occidentali non più con riti nei luoghi di culto, ma con visite ai centri commerciali, le nuove "chiese dell'Occidente"*⁶.

Ormai l'abitare non sorge più intorno ad una chiesa di culto religioso, ma intorno ad un centro commerciale, la nuova "piazza del paese", dove si olia il sistema dello scambio e dove consumando si fanno offerte per il "buon raccolto", affinché la macchina non si inceppi e continui a ruotare e perciò ad elargire il "dono" della sopravvivenza.

L'orizzonte in cui va ripensato il problema del messia oggi è, quindi, non quello del sogno di un'Europa unita, ma quello che ripensa l'"eurocentrismo culturale", che ha diffuso e continua a diffondere i suoi valori. Sotto la veste laica, infatti, permane una concezione contraddittoria del tempo – solo apparentemente o "filosoficamente" messa in discussione – che si esporta e si diffonde in tutto il mondo.

1. Europa e messia nella Germania del XX secolo

Per dare inizio alla ricostruzione storica è stata data la parola a due filosofi dell'epoca Richard Kroner e Fedor Stepun, che nel 1909 avevano curato insieme ad altri il volume *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays*⁷. Ho pensato che questi saggi e l'appello che risuona in tutto il volume necessitassero di una presentazione a parte, che si trova infra a p. 25.

Seguono articoli sul pensiero di filosofi che rispondono in vario modo all'appello della crisi culturale e politica dei primi del '900. Mentre ordinavo il saggio secondo il periodo

6 L'Occidente non ha perso neanche ora la voglia di esportare i suoi "valori", come d'altronde nella modernità; come esempio prendo una banale costruzione di un Centro commerciale a Roma nel quartiere Eur non lontano dall'Università di Roma Tre: l'architetto ha pensato bene di dare la forma di una moschea. Forse non lo sa, ma lo "spirito" del nostro tempo cerca di conquistare anche i molti emigrati verso questa nuova chiesa!!!

7 K. Kroner / N. v. Bubnoff / G. Mehlis / S. Hessen / F. Stepphun, *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays*, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1909.

in cui i singoli pensatori avevano fatto sentire la loro voce sulla questione messianica, mi sono accorta che era prevalente il pensiero “ebraico” tedesco. Questo è dovuto al fatto che sicuramente dopo la seconda guerra è stato a lungo discusso il loro contributo e che non si credeva certo pericoloso il loro pensiero messianico per quello che era accaduto durante il nazismo. Il mio intento era riscoprire il “clima di attesa” che aveva investito la Germania in quel periodo sia nei filosofi della sinistra anarchica di influenza russa, sia nei pensatori nostalgici della destra tedesca, per mostrare come ambedue le correnti di pensiero fossero state alimentate da un Romanticismo non sempre ben ereditato. Solo il saggio di Gabriele Guerra mette in evidenza gli elementi messianici della destra tedesca in quel periodo. Mancano però ricostruzioni complete del messianismo in Ernst Jünger, Carl Schmitt e Martin Heidegger. Qui ricordo soltanto che quest’ultimo non indaga fenomenologicamente la speranza nelle sue radici profonde nella temporalità, lasciandole un compito marginale rispetto alle altre tonalità emotive, tuttavia, “impensata”, la lascia vibrare sia nei *Beiträge*, quando nel ’38 parla dell’ultimo dio “sperando” nel nazismo con tonalità messianiche (che non gli erano estranee come mostrano i suoi scritti sulla religione), sia negli scritti della vecchiaia quando vorrebbe recuperare la concezione del tempo e della greca.

Nonostante le carenze di una ricostruzione e di una meditazione sulle premesse filosofiche dell’altro versante del pensiero messianico di questo periodo, ritengo importante sottolineare che tutti i pensatori tedeschi, ebrei e non ebrei, di quel periodo appartengono ad *un’unica storia sebbene lacerata*. All’inizio del secolo XX tutti i filosofi avevano creduto che dalla terra di un popolo, di una nazione dovesse nascere lo spirito comune che avrebbe potuto creare l’incontro dei popoli europei⁸ e addirittura la pace di tutto l’universo. Poi, allo scoppio della prima guerra mondiale e nel primo dopoguerra, la terra diventava per molti filosofi tedeschi come una zavorra che li rinchiudeva in un progetto nazionalistico, e i pensatori ebrei assimilati hanno ritrovato le loro radici sganciate da ogni terra e cacciati hanno seminato con il loro pensiero – ricco di spunti e di eredità tedesche – le terre che li hanno ospitati.

Torniamo a presentare la ricostruzione storica. I saggi non sono stati ordinati seguendo l’ordine alfabetico degli autori – come è in uso in questa rivista –, ma seguendo il filo cronologico dell’incidenza dei singoli filosofi presentati nel clima di attesa messianica dell’epoca. Per questo il primo saggio è quello di Pierfrancesco Fiorato su *Hermann Cohen* (1842-1918). Seguendo le linee di pensiero presenti nella conferenza *Die Messiasidee*, tenuta nell’ultimo decennio dell’Ottocento, l’autore cerca di rintracciare i riferimenti espliciti o taciuti in tutto il pensiero di Cohen, nella sua etica e nella sua estetica, nella sua concezione della virtù e dell’*humor*. Interrogandosi se per il filosofo tedesco la pace universale sia ultraterrena o metafisica, nella conferenza sul messianismo scopre, da una citazione coheniana del *Talmud*, il valore dell’“oggi” come elemento fondamentale della sua idea del Messia.

Gustav Landauer (1870-1919) è presentato da Gianfranco Ragona, che ripercorre lo sviluppo della sua breve vita di anarchico e della concezione di rivoluzione maturata tra la lettura della mistica cristiana e i testi di Proudhon e di Kropotkin. Il saggio sottolinea l’interpretazione della storia come oscillazione tra *topía* e *utopia*: secondo Landauer per preparare una società senza Stato e federale, avrebbero dovuto partecipare alla rivoluzione sia le masse sia la

8 Ricordo qui il riferimento all’investitura del popolo tedesco presente anche nella prima edizione del *Geist der Utopie* di Bloch.

“genialità” degli individui: solo così si sarebbe potuto accogliere quella rigenerazione dello spirito che tutti unifica.

Paolo Piccolella illustra il pensiero del filosofo austriaco *Martin Buber* (1878-1965) rintracciando nelle sue opere il costante legame fra religione e politica. Particolare rilievo acquistano così le sue opere degli anni '40-50 quando, per salvaguardare la libertà etica, oppone il messianismo profetico alla concezione apocalittica della storia. Interessanti diventano allora le considerazioni buberiane sul messianismo secolarizzato in Hegel e in Marx, perché per Buber ambedue confondono il tempo antropologico con il tempo cosmologico.

Micaela Latini descrive la situazione culturale della *Heidelberg* negli anni prima della guerra, quando la cultura russa era rappresentata da un cospicuo numero di intellettuali che erano emigrati a causa del fallimento della rivoluzione del 1905. Descrive gli interessi del “Weber-Kreis”, luogo di discussioni su problemi inerenti la religione e la società. Presenta l'attenzione verso la Russia di pensatori come Georg Lukács e Ernst Bloch.

Ricordo qui anche *Margarete Susman* (1872-1966) di cui ci parla Anna Czajka nella rubrica “Ventaglio delle donne” (pp. 303-319). Studiosa della letteratura e della filosofia romantica, fu anche poetessa. Nel dialogo con lei – sottolinea l'autrice – Ernst Bloch ha concepito il messianismo come realizzazione dell'anima nell'amore.

Il pensiero di *Georg Lukács* (1885-1971) negli anni giovanili è ripercorso da Elio Matassi. Se si osservano il manoscritto lukácsiano su Dostoevskij e le lettere scritte nel periodo in cui era a Heidelberg, appare evidente che il filosofo ungherese rompe con la filosofia della storia hegeliana, facendo saltare anche tutte le realtà oggettive, che perderebbero di senso senza il *Geist*. Posto prioritario acquisisce allora, sull'esempio del concetto di fratellanza russa con le sue indicazioni ad un sacrificio di sé, la “seconda etica” che però – sottolinea l'autore del saggio – trasforma l'etica in un principio morale per un'élite.

Il mio saggio su *Ernst Bloch* (1885-1977) mira a mettere in evidenza come dal tempo condensato dell'istante oscuro si apre l'*experimentum* dell'agire umano che conserva però il ricordo (*Eingedenken*) dell'attimo mistico dell'incontro con l'Altro. Il messianismo laico di questo autore mette in gioco valenze ebraiche e cristiane, e in questo modo la concezione del tempo lascia sullo sfondo sempre l'apocalissi. L'attesa però non si indirizza ad un possibile totalitarismo, ma è l'apertura di uno sperare che ama il rischio.

Della temporalità in *Walter Benjamin* (1892-1940) parla nel suo saggio Tamara Tagliacozzo, che indaga nella sua interpretazione della storiografia materialistica. Il filosofo tedesco – prendendo come modello il tempo messianico – aveva scoperto lo *Jetzt* come immagine sincronica della storia dell'umanità. Lo *Jetztzeit* indica un rinnovato rapporto tra conoscere e prassi rivoluzionaria, che non viene vista come il raggiungimento di una meta finale in linea progressiva, ma come l'interruzione nell'adesso che porta al riscatto e alla redenzione del passato.

Con il saggio su *Gershom Scholem* (1897-1982) di Gianfranco Bonola entriamo nella presa di coscienza del pericolo del messianismo. Il pensiero del filosofo sionista viene attraversato in tutte le sue fasi a partire dagli appunti scritti nel suo *Diario* dal 1916. Qui emerge la distinzione tra *erez Israel* e Sion, che per lui ha una componente mistico-religiosa. Il momento messianico viene considerato come l'irruzione che può rovesciare il passato in futuro. Nel periodo giovanile aveva combattuto l'ortodossia che negava la valenza del ritorno alla terra delle origini, senza il quale però non sarebbe potuto giungere il messia. Prima della guerra mondiale Scholem insiste sulla maturazione interiore contro un sionismo solo empirico, poi

partecipa ad un gruppo per la pace, infine si avvicina agli eretici sabbatici. Nella presa di coscienza della vecchiaia però non viene mai distrutta una tenue speranza.

Il saggio sull'avvento di *Hitler* di Gabriele Guerra indaga gli aspetti di uno dei periodi più spinosi della Germania, attraverso l'opera di Voegelin – mostrandone tuttavia i limiti – e si addentra ad individuare i legami storici tra religiosità e potere. Il risultato non è la ricostruzione di pensatori che hanno propugnato l'attesa messianica prima dell'avvento di Hitler, ma un'indagine su come l'egocrazia romantica si sia connessa al messianismo politico dando origine ad un'idea totalitaria, perché è evidente che l'investitura messianica acquisisce il colore della totalità. Le sue conclusioni non rimandano solo a sollecitare letture di quell'evento storico, che smascherino il carattere pseudo-religioso del messianismo politico, ma a meditare le matrici religiose e filosofiche del pensare occidentale.

Elettra Stimilli ci parla di un pensatore che in Germania, dopo la seconda guerra mondiale, ha posto al centro della sua attenzione il problema del messia: *Jacob Taubes* (1923-1987). Il filo conduttore di questo saggio è la questione se l'agire dell'uomo possa o non possa aiutare la realizzazione del Regno messianico, e quindi l'essenza dell'"opera". Il pensiero di Taubes sorge negli anni in cui ormai si è svuotata di significato la "storia" senza tuttavia che la sovranità statale, seppure già svuotata di senso, venga eliminata o superata. Il pensatore tedesco rileggendo Paolo di Tarso va alla radice del messianismo, che diventa così una figura della contingenza che non cerca argini e che non guarda al futuro rispetto al quale il presente è sempre il fallimento di uno spirito che non si ritrova.

2. Meditando l'eredità di quel periodo

Nella seconda e nella terza parte sono state raccolte riflessioni che investono tutta la storia dell'Occidente nelle sue matrici religiose; i saggi indicano pertanto come ereditare da quel clima di attesa che si era diffuso all'inizio del XX secolo.

Frederek Musall e Giovanni Filoramo pongono in primo piano il nesso religione-messianismo nell'ebraismo e nel cristianesimo. Il primo descrive il sogno di realizzare la riconciliazione di Dio con le sue "scintille divine" mondane presente nel progetto sionistico del rabbino lettone Kuk con il suo trasferimento già nel 1904 in Palestina e osserva che – sebbene secolarizzato – questo sogno persiste in alcuni gruppi di coloni in Israele. Filoramo, distinguendo tra la figura di Gesù nel Nuovo Testamento e la parusia del Cristo nei movimenti eretici, giunge alla conclusione che il desiderio dell'attesa deve rimanere un arco sospeso nel tempo perché ogni volta che si è voluto tradurre nel concreto questa attesa, si è concesso un potere assoluto.

In tutto il periodo di incubazione di questo numero di B@bel ho cercato contatti con specialisti della religione islamica, perché ritenevo importante che qui fosse presente anche una meditazione su una possibile concezione messianica in quella cultura. Molti "emarginati" che vivono nell'Europa di oggi sono di fede islamica: conoscere le interpretazioni messianiche di questa religione è qualcosa che ci riguarda, basti pensare alle *banlieues* parigine. E si sa che il messianismo si radica più facilmente dove c'è emarginazione sociale. Purtroppo non sono riuscita a raggiungere in tempo un saggio e spero che in seguito si trovi un'occasione per coinvolgere l'altra grande religione monoteistica. Michael Löwy, ripensando i movimenti rivoluzionari ebraici, sottolinea come questi siano nati dal connubio di una tensione messianica propria dell'ebraismo con la discriminazione

sociale bisognosa di riscatto. Mette in evidenza il pensiero di due utopisti rivoluzionari: quello di Martin Buber che credeva in una confederazione di comunità autonome da opporre al centralismo degli Stati orientati al marxismo e quello di Erich Fromm, l'utopista dei moti occidentali del secondo dopoguerra. Ambedue mossi dall'idea messianica hanno dovuto prendere coscienza: il primo delle contraddizioni dei kibbutz e il secondo del vano movimento che sperava di raggiungere uno stato paradisiaco senza morte né lavoro.

Apocalissi e messianismo vengono esaminati insieme da Anson Rabinbach, che scopre una mentalità che può essere a lungo quiescente per poi esplodere nuovamente. Individua un'altra fase dei movimenti rivoluzionari del XX secolo; oltre quelli della Repubblica di Weimar, particolare attenzione viene data a quegli elementi apocalittici e messianici presenti nei pensatori tedeschi dopo la seconda guerra, quando dovevano "redimere" l'essere germanico dalla colpa del nazismo. Alla fine del secolo il pensiero del totale "disincanto" assorbe aspetti importanti della mentalità apocalittica rendendoli innocui: ormai non si aspetta più la catastrofe perché viviamo nel terrore sempre possibile, senza sperare in una redenzione o in una riconciliazione, senza elementi teologici, senza pericoli rivoluzionari, senza mire totalitarie. La de-drammatizzazione dell'apocalissi del post-strutturalismo – sottolinea l'autore – è soltanto la terza fase della modernità lasciandoci però curiosi di sapere se siamo entrati in una quarta fase e quali aspetti assumerà la mentalità apocalittica nel XXI secolo.

Giacomo Marramao chiama "ipermodernità" la fase di pensiero che viviamo sottolineando che è un pura illusione credere di aver oltrepassato la modernità, e si assume così il compito di calarsi in essa. Benjamin è l'interlocutore preferito, perché già nel periodo fra le due guerre ha rotto con le concezioni della storia rivolte a futuro, con le usuali interpretazioni dialettiche del pensiero di Marx. Con l'affermazione che in ogni istante è possibile che si apra la porta e il messia cambi rotta alla storia, la filosofia si è riappropriata dell'"adesso", di un'intensità di tempo che contrae il passato e il futuro, simile a una monade. Proprio perché viene eliminata l'attesa, nessun profeta può anticipare il messia; allora non resta che pensare la contingenza. A differenza di Taubes che accentua dal punto di vista religioso la posizione del *nunc* enunciata dal Benjamin, Marramao vede il messianismo benjaminiano legato alla secolarizzazione. Per questo indica il punto essenziale in cui l'adesso si converte nell'attimo della scelta, nell'attimo dell'azione politica rivoluzionaria come azione di riscatto del passato e degli oppressi. Diametralmente all'opposto sono le considerazioni di Gerardo Cunico, che si chiede se oggi sia concepibile solo un'attesa senza Messia. Non soddisfatto dell'ontologia solo "archeologica" di Derrida, vuole conservare le tracce del messianismo escatologico. Critica per questo il "messianismo senza messianismo" come anche "l'apocalisse senza apocalisse" del filosofo francese, perché additando ad un evento finale che non può aver luogo, riduce la messianicità al differire stesso della differenza, stravolgendo proprio la caratteristica del messianismo. Per questo crede che oggi si debba ripensare il messianismo in chiave religiosa e in orizzonti metastorici. Nelle sue riflessioni si sente il prevalere dell'eredità di Ernst Bloch, che non separa messianismo e apocalissi invocando un messia invisibile.

Condivido appieno i suoi dubbi sulle posizioni post-strutturalistiche, che conservano il rifiuto del futuro tipico dello strutturalismo. Solo l'apertura al futuro impedisce lo strutturarsi della mancanza. Sono convinta che il pensiero post-storicista blochiano debba ancora essere pienamente ereditato; troppo spesso si è creduta la sua concezione della storia invischiata in un "progresso" utopico. È però possibile mantenere aperto il futuro ed evitare i rischi del fanatismo

religioso politicizzato o del fanatismo politico ideologizzato religiosamente? E il *nunc* sempre aperto e senza attesa – come prospetta Marramao – riuscirà a passare dall’istante all’attimo dell’azione politica? Oppure si rimane incagliati nel differire continuo degli istanti?

Vincenzo Vitiello distingue nel messianismo gli elementi apocalittici da quelli escatologici. In questa maniera si accinge a ripensare il tempo nella cultura occidentale: dalla concezione del tempo in Aristotele a quella di Paolo di Tarso, sottolineando che nella modernità si perde il *nûn* che origina il tempo nelle sue estasi. Tralasciando gli elementi apocalittici del messianismo che rivelano la fine della storia, l’autore indica il recupero di quelli escatologici, gli unici che permettono all’Altro di entrare nella storia per scompagnarla. Per questo auspica per l’Occidente un *ethos* religioso volto ad accogliere l’Altro nell’oggi senza rimanere vincolati all’eredità di ieri o all’aspettativa del domani.

Fede o secolarizzazione? Colgo qui l’occasione per esprimere le mie considerazioni sull’incontro oggi tra la filosofia e le varie religioni. Ormai non si crede più che sia compito della filosofia dare risposte: le scienze hanno ereditato questo compito, lasciando libero il domandare puro, inutile, non dogmatico intorno ai temi fondamentali della vita, intorno a quelle cose che ci riguardano tutti, ma a cui tutti non potremmo rispondere allo stesso modo. A queste stesse domande la religione risponde con un atto di fede. *Ormai la filosofia non è più un’ancella della teologia, né la religione viene inglobata in un sistema idealistico o in un processo di totale disincanto come nell’illuminismo. Per questo suo compito è mantenere aperto quel domandare rispettando tutte le risposte.* Questo non significa cadere in un relativismo assoluto, come già è stato sperimentato nel disincanto illuministico, non significa non lasciarsi coinvolgere in una risposta, *significa solo “prolungare” l’intervallo tra la domanda e l’adesione ad una concezione,* significa solo rimanere saldi conservando l’inquietudine del domandare. La filosofia deve farsi vestale che veglia il fuoco del domandare e delle tonalità emotive che lo accompagnano. Solo non dimenticando questo suo modo di essere la filosofia può ricordare alle fedi il domandare a cui non c’è risposta certa e smussare il loro dogmatismo, che rischia di tramutarsi in totalitarismo e contemporaneamente evitare il totale disincanto. Con questo domandare sempre aperto, con la sua “sospensione” della fede, la filosofia può permettere il dialogo delle “religioni”, senza che ogni fede abbandoni il suo incantesimo e senza che per questo rischi ancora di diventare totalitarismo.

Ringrazio Micaela Latini e Gabriele Guerra che – sotto il suggerimento di Elio Matassi – hanno recuperato il libro *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays* e me lo hanno presentato nel momento in cui si pensava al rinnovamento della rivista online di Dipartimento. Per questo la sfida “incontemporanea” all’online e a internet con una pubblicazione a stampa si è associata per me subito al tema apparentemente inattuale dell’Europa e Messia.

Questi saggi non sono il risultato di una discussione del tema in un convegno, ma di una ricerca fatta di e-mail e di contatti telefonici. Per questo spero che gli autori desiderino specificare o discutere il tema ulteriormente con commenti e approfondimenti inviandoli alla Redazione o entrando direttamente nell’“Agorà” dell’edizione online della Rivista.

Patrizia Cipolletta