
Gerardo Cunico

MESSIANISMO SENZA MESSIA?

1. *Perché messianismo?*

Nei primi decenni del secolo XIX viene coniato il termine “messianismo” e nasce il messianismo filosofico, da cui prende spunto il messianismo nazional-religioso, concentrato particolarmente nei pensatori e poeti della Polonia del periodo delle insurrezioni¹.

L’inizio del secolo XX vede la ripresa del filone messianico nel pensiero filosofico di matrice ebraica, da Cohen a Bloch a Benjamin, ma anche lo sviluppo di un messianismo russo (da Solov’ëv a Berdjaev) affine e connesso a quello polacco, ma forse più di quello compatto nel tenere uniti gli elementi filosofici, politici e religiosi.

L’avvio del III millennio può essere terreno favorevole per una qualche riscoperta della questione messianica?

Ma che cosa era inteso nel rilancio del messianismo che agitava la cultura europea un secolo fa? E che cosa può intendersi oggi?

Il messianismo filosofico del Novecento riscopre anzitutto il “messianismo pratico”, riprendendo, ripensando e rielaborando in forme nuove il compito etico universalistico formulato per la prima volta dai grandi profeti di Israele (collegato col dovere di cooperare al regno di Dio o almeno di predisporre alcune condizioni del suo avvento). Tale compito ha un risvolto politico come progetto di pacificazione mondiale che passa attraverso il dialogo e non attraverso la conquista, la sottomissione, l’imposizione, l’assimilazione o la colonizzazione; questo cosmopolitismo passa anche attraverso la cura della vitalità di culture particolari e attraverso l’esistenza autonoma di formazioni politiche nazionali e regionali, collocate in un contesto internazionale di riconoscimento reciproco e di relazioni pacifiche. Questa ripresa viene inoltre collegata anche al programma di un “messianismo teoretico”, che assume consapevolmente la necessità di ripensare l’essere alla luce di questo compito, ossia l’ontologia in funzione, o meglio nell’orizzonte dell’etica (e non viceversa).

Perché però si dovrebbe riproporre il messianismo, oggi? Perché, anzi, dovrebbe essere “il messianico” a riproporsi, e precisamente come tema e impulso filosofico?

Non siamo oggi lontanissimi da certe parole, da certe idee, da tante questioni e da tanti presupposti di un passato più o meno lontano? Anzi: abbiamo qualche idea di quel che parole come messia, messianico o messianismo significano? E che motivi forti ci sono (al di

1 Mi sia lecito qui rinviare, per brevità, ad alcuni miei lavori: *Messianismo*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. VIII, pp. 7332-7337; *Ripensare il messianismo. Introduzione*, in F. Camera / G. Cunico (a cura di), *Messianismo: Ebraismo Cristianesimo Filosofia*, in «Humanitas», 2005, XL, n. 1-2, pp. 5-27; *Il messianismo polacco*. Hoene Wronski, Mickiewicz, Cieszkowski, ivi, pp. 200-220.

là dell'interesse erudito e della curiosità storica o letteraria) per interrogarsi sul loro significato (o i loro significati)? Non ci sono mille altre questioni e problemi più importanti, più impellenti? Anzitutto il termine ci richiama alle “nostre” origini, alle radici della cultura europea: radici cristiane, ma lanciate da un ceppo ebraico (biblico e post-biblico), da cui si è sviluppato e con cui è intrecciato anche l'islam, e che fin dall'inizio sono nutrite di altre linfe orientali, tra cui spicca l'escatologismo etico-cosmico zoroastriano; radici affondate in un terreno “pagano” (o meglio: popolato da altre molteplici religiosità, ctonie e sideree) e di inquieta ricerca cognizionale e sapienziale. La parola ci aiuta a riscoprire e ci invita a dipanare l'intreccio delle fibre di cui siamo intessuti, che sono più ricche, più colorate, ma anche meno rigide e meno reciprocamente impermeabili di quanto possano farci credere i nostri schemi dottrinali e storici.

Ma, anche se la storia dei termini (e delle idee che essi convogliano) può riportare alla luce strati sotterranei di movimenti (o di stasi) che caratterizzano la realtà sociale e culturale dei nostri giorni, spesso li rende comprensibili solo molto indirettamente. E perché mai ricorrere proprio al filone messianico? Di esso infatti si è persa quasi ogni memoria, anche nelle società e culture che quanto meno lo presuppongono (in quanto segnate dall'appartenenza alla tradizione cristiana). E se la storia dei movimenti politico-religiosi mostra analoghi fermenti e modi di pensare in altre tradizioni, nonché numerose appropriazioni e filiazioni sincretistiche, quasi sempre si tratta soltanto di fenomeni marginali. Così un problema non piccolo si affaccia subito qui: perché mai, in un mondo che nella sua parte dominante non cessa di chiamarsi cristiano, la questione messianica deve apparire così lontana e dimenticata, quasi del tutto estranea?

Qui però non interessano tanto le radici e i loro veri significati (che pure occorre ricordare e rimeditare, per non semplificare troppo), quanto le opportunità di definire ciò che è da pensare e da fare al presente e di cogliere possibilità e prospettive praticabili (o forse addirittura ineludibili) per il *futuro*. La questione messianica è anzi per eccellenza la riproposizione del tema della *prospettiva futura*, che è stato da un lato ampiamente rimosso, dall'altro (almeno in apparenza) vittoriosamente demolito, o meglio: circoscritto a problema di prognosi tecnicamente calcolabile o dilatato a orizzonte catastrofico deterrente.

Ma non si tratta di una “prospettiva” generica, di un avvenire indefinito, non meglio qualificato. Tanto meno di un futuro che si limiti a ripetere schemi abituali, o a non promettere che traguardi egoistici, particolaristici, settoriali, come quello del successo privato a tutti i costi. Neppure di un futuro che surroghi surrettiziamente il bisogno di tempo autentico, che non è quello dell'esperienza estatica o sacrale senza orizzonti ulteriori. Per riproporsi un avvenire genuino, bisogna riattualizzare i contenuti di fondo e le tendenze caratteristiche delle speranze e delle profezie “messianiche” della tradizione biblica ebraica, che si possono centrare sui temi della libertà (o liberazione)², della giustizia e della pace (o pacificazione). Temi che certo emergono anche in altri contesti ideali e religiosi, ma che qui si presentano in una forte “abbreviazione” e drammatizzazione storico-epocale e politico-morale insieme, mettendo di fronte ad alternative drastiche e a divisioni brucianti (proprio nell'intento di

2 Sul significato di liberazione politica della redenzione inclusa nell'aspettativa messianica, che è implicita proprio nel vocabolario del “riscatto” collegato all'esodo dall'Egitto, e sul suo collegamento alla “libertà di Sion”, si veda ad esempio P. Capelli, *Come i rabbini della tarda antichità attendevano il Messia*, in «Humanitas», 2005, XL, n. 1-2, p. 46.

unificare), perché sono collegati direttamente all'autentico, all'essenziale, come qualcosa che non è dato e presente da sempre (e andrebbe solo scoperto e venerato), ma deve essere instaurato e radicalizzato.

Nella prospettiva messianica le questioni della costruzione attiva della libertà, della giustizia e della pace vengono coordinate alle loro idee guida come punti di fuga di un compito e di un compimento intrastorico, ma anche inscritte in un quadro di riferimento ulteriore, che è schiettamente religioso, e perciò escatologico e metastorico, ma non per questo irrelato rispetto alle mete e alle lotte storiche, temporali. L'ambito religioso è l'ambito della speranza suprema, l'aspettazione dell'attuarsi e rivelarsi definitivo del bene, del bene fattosi essere, ovvero dell'essere come bene, dell'essere divenuto *sicut erat in spe*. Perciò è l'ambito del compimento ultimo, che dà senso al tutto dell'esistente.

Il termine "messianismo" è rilanciato dal contesto storico-geopolitico degli ultimi due decenni, che sembra a molti segnato, insieme e oltre al crollo e al fallimento delle ideologie più apertamente a-religiose e antireligiose, da un "ritorno" delle religioni (anche se non forse del "religioso" o «al religioso»³) e da un più diretto confronto e scontro tra gruppi, etnie e popoli che si richiamano proprio a tradizioni che hanno al centro una «escatologia messianica»⁴ che ha (o da cui si traggono più o meno arbitrariamente) conseguenze polarizzanti e radicalizzanti.

Ma proprio una riflessione sul significato del messianismo può aiutare a recuperare una maggiore consapevolezza dell'autentica direzione dell'atteggiamento religioso (di cui quello messianico promette di essere testimone esemplare o paradigma essenziale) e quindi di una più corretta articolazione dello snodo di fede e azione nel mondo: proprio qui, su questo punto, dove la tradizione o la componente detta "messianica" è per lo più tacciata di deleteria immediatezza.

Questa riflessione non può non essere anche un compito filosofico, che ha un primo e più evidente risvolto etico-politico (sia pure in molteplici forme e direzioni, che andranno confrontate con un immanente criterio di verità e genuinità), ma che fin dall'inizio (fin da quando è diventato cosciente di sé) colloca il momento pratico *dentro* la riflessione fondata, dentro la prospettiva di una nuova ontologia, non più (solo) "archeologica" (ontoteologica), ma escatologica e utopica insieme. Così accade già nel primo diffusore pubblico del termine "messianismo", il filosofo polacco Hoene Wronski. Così anche nel neokantiano Hermann Cohen, che ha inaugurato e ispirato la ripresa filosofica novecentesca del messianismo in ambito ebraico.

2. L'idea messianica secondo Cohen

Già nella conferenza *L'idea di messia* del 1892⁵, e poi nell'*Etica della volontà pura* del 1904, Cohen indica nel «messianismo», inteso come l'«idea messianica della futura unificazione del mondo umano», addirittura «il senso del monoteismo ebraico», in quanto «l'unità di Dio fin da

3 Come si esprime J. Derrida in *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993, tr. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, p. 210.

4 Come ricorda anche Derrida, *ivi*, p. 77 e s.

5 H. Cohen, *Die Messiasidee*, in Id., *Jüdische Schriften*, Schwetschke, Berlin 1924, vol. I, pp. 105-124; tr. it. *L'idea di messia*, in H. Cohen, *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, a cura di P. Fiorato, Giuntina, Firenze 2000, pp. 61-84.

principio non significa nient'altro che l'unità dell'umanità»⁶. Per Cohen il «messianismo profetico» (che assume un significato pressoché coincidente con quello che Kant chiamava «chiliasmo filosofico») ha un valore eminentemente etico proprio come ideale cosmopolitico di pace universale tra i popoli della terra⁷, e più in generale come ideale della storia dell'umanità intera:

L'idea del messia è semplicemente diventata l'idea della storia universale. [...] L'idea di messia significa la consolazione, la fiducia e la garanzia che un giorno [...] tutti i popoli vivranno insieme e in concordia⁸.

Il suo valore però non consiste solo nell'universalismo, ma anche nell'aver messo al centro la «speranza nel futuro dell'umanità»⁹ e quindi il «concetto di futuro»¹⁰, come è ribadito anche nella *Religione della ragione* del 1919:

Questo è il grande enigma per la storia della cultura presentato dal messianismo. Tutti i popoli collocano l'età dell'oro nel passato, nei tempi delle origini; solo il popolo ebraico spera lo sviluppo dell'umanità dal futuro. [...] Nel messianismo il passato e il presente svaniscono di fronte al futuro, che solo riempie la coscienza del tempo¹¹.

Per noi, però, la cosa più importante è che Cohen sottolinei la spiritualizzazione, moralizzazione e universalizzazione dell'idea del messia compiutasi, all'interno della stessa tradizione biblica ebraica, attraverso il passaggio dalla rappresentazione e dall'attesa di una figura personale di guida, di liberatore o rivelatore, alla rappresentazione e all'attesa di un'età, di un'epoca storica, non limitata a un popolo o una stirpe o a una comunità religiosa, ma riguardante tutta l'umanità¹².

Cohen insiste sul tema del cessare delle guerre e della pacificazione cosmopolitica come contenuto centrale e caratteristico della speranza messianica¹³. Ma solo ad un primo sguardo questo motivo prevale sugli altri: la questione della libertà è ben presente non solo nell'impostazione "liberale" del suo pensiero religioso (centrato sull'accoglienza dei contenuti etici e universalistici della fede nella divinità), ma anche nella sua piena adesione all'emancipazione civile¹⁴ degli ebrei (come di tutte le minoranze religiose) e nel suo sostegno convinto all'emancipazione sociale delle classi subalterne. Questo "socialismo etico" di Cohen¹⁵ è

6 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1907², p. 214; tr. it. di G. Gigliotti, *Etica della volontà pura*, ESI, Napoli 1994, p. 155 e s. Cfr. H. Cohen, *Die Messiasidee*, cit., pp. 106-109; tr. it. cit., pp. 62-65.

7 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 407; tr. it. cit., p. 293.

8 H. Cohen, *Die Messiasidee*, cit., p. 116; tr. it. cit., p. 73 e s.

9 Ivi, p. 106 e p. 116; tr. it. cit., p. 62 e s., p. 74.

10 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 406; tr. it. cit., p. 292.

11 H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Kauffmann, Frankfurt a.M. 1929², p. 337; tr. it. di P. Fiorato, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 426.

12 Cfr. H. Cohen, *Die Messiasidee*, cit., pp. 107-118; tr. it. cit., pp. 63-76.

13 H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Töpel, Giessen 1915, p. 70 e s.

14 H. Cohen, *Emancipation*, in «Israelitisches Familienblatt» del 7 marzo 1912, pp. 1-3; tr. it. *Emancipazione*, in Id., *La fede d'Israele è la speranza*, cit., pp. 189-199.

15 Che certo si declina in toni molto più moderati che nelle istanze radicali e rivoluzionarie del socialismo

anche il momento forte della sua attualizzazione dell'istanza di giustizia, e che diventa in lui compito attuale e insieme inesauribile.

D'altra parte Cohen insiste anche sull'aspetto religioso della liberazione come redenzione dal male morale (dal peccato e dalla colpa), concepita kantianamente tanto come compito etico degli individui e della comunità quanto come anelito, invocazione e attesa di compimento e di perdono da parte di Dio, senza la mediazione di uno speciale "redentore"¹⁶.

Inoltre, accentuando la figura deuteroseaiana del "servo sofferente", egli giunge a presentare il messia come ideale identificazione di ogni singolo uomo col povero e sofferente, come libera assunzione "vicaria" delle sofferenze di tutti in vista di una società più giusta, da perseguire in intento etico e con spirito religioso¹⁷.

Il messaggio messianico di Cohen è stato sovrastato dal clamore dei nazionalismi e delle guerre terribili da questi scatenate tanto nel cuore del continente europeo quanto nel mondo intero. Ma neppure lo sterminio delle popolazioni ebraiche d'Europa ha soffocato la sua voce e la verità che essa testimonia. Una voce che era immersa nella lotta contro l'antisemitismo e nella polemica contro il sionismo e l'ortodossia ebraica, e che non era immune da contaminazioni di statalismo germanico (da cui va depurata). Ma la verità di cui era portatrice vale anche per l'Europa di oggi, in cui i nazionalismi, apparentemente relegati ai margini e circoscritti a rivendicazioni economiche, dopo aver sconvolto ancora una volta i Balcani, ora minacciano di bloccare il processo di unificazione politica e culturale dell'Europa o di avviare gli europei a scontrarsi con la vicina Russia all'est o con i vicini musulmani dell'area mediterranea, ormai sempre più presenti nei paesi europei.

3. *Perché senza messia?*

La prospettiva messianica mette a fuoco il problema dei rapporti fra politica, morale e religione, ossia fra atteggiamenti e comportamenti rivolti a finalità intratemporali o ad una destinazione ultima (ultrastorica o ultratemporale). Se teniamo conto dei contenuti specifici della tradizione messianica esplicita (ebraico-cristiana), si tratta dei rapporti tra le corrispondenti dimensioni della libertà, della giustizia e della pace.

Il problema non ha una soluzione scontata fin dall'inizio: il termine "messianismo" di per sé non dice ancora quale delle tre dimensioni debba assorbire o dominare le altre due, né in che modo vada concepito il primato o il ruolo inglobante di una delle dimensioni; né esclude che si tratti di raggiungere un certo equilibrio e un'articolazione tale che ciascuna conservi una propria autonomia.

Certo, l'uso ormai prevalente del termine induce a pensare anzitutto a una subordinazione della sfera politica alla guida o almeno alla legittimazione e sanzione di un'autorità religiosa; ma viceversa fa pensare anche ad una configurazione della sfera religiosa tale che in essa sia determinante la preoccupazione della dominazione politica (o della liberazione da essa). L'uso

sindacalista o marxista, come si vede da testi quali: H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., pp. 610-616; tr. it. cit., pp. 438-441.

16 H. Cohen, *Die Messiasidee*, cit., p. 121; tr. it. cit., p. 80; Id., *Der Begriff der Religion*, cit., p. 64, p. 66 e s.

17 Ivi, p. 127, p. 129 e s.

più strettamente politico del termine allude invece spesso solo ad un'investitura carismatica o a un esercizio carismatico del potere. Come categoria descrittivo-classificatoria nelle scienze religiose e sociali, il termine può essere definito in vari modi. Qui ci rifaremo a definizioni le più ampie e insieme le più precise possibili.

Lo studioso di storia delle idee che più a lungo e più a fondo si è occupato del messianismo e del suo rapporto con la filosofia (specialmente in ambito polacco e russo o slavo in genere), Andrzej Walicki, ha recentemente riproposto una ricalibratura terminologica. Per distinguere il messianismo dalla convinzione della particolare missione storica e provvidenziale di una nazione (o di alcune nazioni), egli propone di intenderlo come un concetto dal contenuto più ricco e dall'ambito oggettuale più ristretto, cioè come «la fede in un salvatore (individuale o collettivo) che verrà dopo un periodo di catastrofi e salverà dal male l'umanità sofferente»¹⁸. Il messianismo viene qui inteso come una «forma particolare di millenarismo», cioè «una fede religiosa in una salvezza terrena», «una religione di salvezza collettiva sulla terra, capace di realizzare nella vita terrena il Regno di Dio»¹⁹. Il messianismo in senso stretto, che sarebbe quello nazional-religioso, viene caratterizzato come «una concezione soteriologico-escatologica, storica e metastorica al contempo», in cui «i fini *nazionali*» sono «coordinati con i fini *religiosi*, universalistici»²⁰. Quest'ultima definizione mi sembra più corretta e al contempo più universalizzabile, posto che si sostituisca a «nazionali» l'aggettivo «politici» (o «socio-politici»). Infatti la fede in un salvatore è certamente una fede messianica, ma nella forma particolare dell'aspettativa religiosamente fondata di un messia, che non è l'unica forma di quella fede.

Già storici dell'idea messianica come Joseph Klausner avevano opportunamente distinto (proprio nella tradizione ebraica) tra la fede messianica in generale come aspettativa di un'epoca di salvezza e prosperità e la fede specifica in un messia, come mediatore, instauratore o protagonista di questa epoca²¹. Altri storici dell'ebraismo avevano notato come in ambito ebraico la tradizione della fede (e profezia) messianica fosse più antica della fede in (e profezia di) un messia, e che anzi si potesse propriamente parlare del messianismo biblico come di un «messianismo senza messia», visto che la credenza nel messia (cioè in un personaggio inviato e consacrato da Dio come figura chiave di un futuro decisivo) è attestata con certezza solo nella letteratura ebraica post-biblica²².

Qui interessa anzitutto la possibilità di intendere il messianismo come sganciato dall'attesa dell'intervento salvifico o provvidenziale di una persona (che sia un singolo o un gruppo o un popolo particolare): un «Unto del Signore», un redentore, una guida spirituale, ma anche un capo, un condottiero, un duce (o *Führer*), un «uomo del destino», un «uomo della provvidenza», così come una classe guida o redentrice, una chiesa premeggiante o un «popolo eletto», una nazione o uno stato egemone, destinato a governare e guidare gli altri popoli alla salvezza o alla prosperità e alla pace.

18 A. Walicki, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównaczej*, IBL/IfS PAN, Warszawa 2006, p. 16.

19 Ivi, p. 19 e s., p. 17, p. 18.

20 Ivi, p. 17.

21 J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, tr. ingl. di W. F. Stinespring, Allen & Unwin, London 1956, p. 9.

22 Si veda ad es. H. Strauss, *Messianisch ohne Messias. Zur Überlieferungsgeschichte und Interpretation der sogenannten messianischen Texte im Alten Testament*, Lang, Frankfurt a.M. 1984.

È possibile infatti riprendere dal messianismo l'aspetto positivo dell'attesa soterica riferita all'ambito socio-politico (o comunque intratemporale) ma coniugata e raccordata con l'ambito religioso (metastorico, sovratemporale), senza ricadere necessariamente nel rischio del fanatismo religioso politicizzato o nel fanatismo politico ideologizzato religiosamente (o para- o pseudoreligiosamente).

Non si tratta di negare la possibilità e legittimità della fede in un messia personale come salvatore (sia particolare che universale). Si tratta di ricollegarsi alla possibilità (che è già anche una tradizione filosoficamente attestata) di intendere il messianismo in senso pienamente universalistico, anche partendo da un termine connesso ad una tradizione del tutto particolare.

La tradizione profetica biblica che (in seguito) si è chiamata messianica originariamente non faceva riferimento all'atto dell'unzione, che simboleggiava l'investitura divina di un inviato con una missione salvifica speciale (profetica, sacerdotale, regale o tutte insieme). Anzi i profeti di Israele non riferivano le speranze e le promesse di salvezza a persone da attendere in futuro, se non in qualche vaticinio isolato:

Ecco, regnerà un re per instaurare la giustizia,
e principi domineranno per praticare il diritto²³.

In altri brani fortemente suggestivi questa aspettativa trapassa in un'audace metafora della trasformazione di tutti i rapporti degli uomini fra loro e con la natura, che dovrà portare ad un rinnovamento di tutta l'umanità e di tutta la terra:

Il lupo dimorerà presso l'agnello e la pantera si accovaccerà accanto al capretto.
Un piccolo fanciullo condurrà insieme al pascolo vitelli e giovani leoni e tutto il bestiame.
La mucca e l'orsa pascoleranno insieme e i loro piccoli avranno un giaciglio comune,
e il leone mangerà fieno come il bue.
E un lattante giocherà sul covo dell'aspide,
e un bambino svezzato infilerà la mano nella tana della vipera.
Su tutto il mio monte santo non si commetterà peccato né empietà;
perché la terra sarà piena della conoscenza del Signore,
come il mare delle acque che lo coprono²⁴.

Ma negli oracoli soterici più antichi la promessa riguarda un regno di giustizia introdotto e retto da Dio stesso, ed esteso a tutti i popoli uniti da un regime di pace che esclude ogni violenza:

Il Signore sarà giudice fra grandi popoli
e giudicherà genti numerose in paesi lontani.
Delle loro spade faranno vomeri e delle loro lance falci.
Nessun popolo solleverà la spada contro l'altro,
e non impareranno più a fare la guerra²⁵.

Anche la posteriore fede esplicita nel messia, innestandosi in questa tradizione, è interpretabile come fede in un compito che è di ogni persona e di ogni comunità umana, sorretta

23 Is 32,1.

24 Is 11,5-9.

25 Mic 4,3; Is 2,4.

dalla fede in Dio e dall'aiuto divino. Infatti, nella tradizione messianica che ormai segue alla configurazione storica e immaginifica dell'attesa di un "Unto", la consacrazione con l'olio può essere intesa come comunicazione dello spirito divino che diviene assunzione di compiti umani, universalmente spettante a tutta l'umanità e da compiersi da parte di ogni singolo e di ogni gruppo. Perciò "messianismo senza messia" non vuol dire "messianismo impersonale": il messia può assumere infiniti volti e infiniti nomi, perché è il compito e la forza (debole) di ciascuno, inserito nel cammino, faticoso e talora tragico, ma anche esaltante dell'umanità.

Proprio un filosofo come Emmanuel Levinas, profondamente legato alla tradizione ebraica ortodossa, sviluppa una simile interpretazione dell'attesa messianica, solidale con la sua concezione dell'io come fondato nella responsabilità riverberantesi nei nomi propri:

Si vede allora che il messia è il giusto che soffre, che ha preso su di sé la sofferenza degli altri. E chi prende in fin dei conti su di sé la sofferenza degli altri se non l'essere che dice "Io"? Il fatto di non sottrarsi al peso che impone la sofferenza degli altri definisce l'ipseità stessa. Tutte le persone sono messia. [...] Il messianismo non è altro che questo apogeo nell'essere, che è la centralizzazione, la concentrazione o la torsione su di sé dell'io. E questo significa concretamente che ciascuno deve agire come se fosse il messia. Il messianismo non è dunque la certezza della venuta di un uomo che arresta la storia. È il mio potere di sopportare la sofferenza di tutti. È l'istante in cui riconosco questo potere e la mia responsabilità universale²⁶.

Un altro filosofo di matrice ebraica del Novecento, Ernst Bloch, nella sua filosofia della religione ha indicato nel messianismo l'essenza genuina dell'impulso e dell'atteggiamento religioso, condensata nella formula: «religione dell'esodo e del regno»²⁷. Ma la tensione della fuoriuscita dalla schiavitù protesa verso l'ingresso in un regno della libertà descrive il viaggio di ogni uomo e di tutto il genere umano come *viator*, come pellegrino, come profugo e straniero alla ricerca di una patria (che è sempre soltanto sognata, anticipata, da costruire).

Si presenta qui un'ulteriore radicalizzazione del "messianismo senza messia", che mantiene la speranza centrale in una liberazione totale e in un regno escatologico che va oltre la dimensione utopica di una società giusta, ma intende sganciarla anche da ogni fede in un Dio trascendente, esigendo anzi esplicitamente una rinuncia ad essa per rivendicare un messianismo ateo, una paradossale fede in un «regno di Dio – senza Dio». Tale "metareligione" messianica, però, è pur sempre religione, o meglio: tensione religiosa, perché innervata da una speranza che è strappata alla disperazione o all'indifferenza e che è rivolta ad una totalità di senso che è richiesta non dal bisogno di acquietarsi e accomodarsi comunque nell'esistente, ma dall'immane ampiezza del compito sovrastante, che è di umanizzazione dell'uomo e del mondo.

26 E. Levinas, *Difficile libertà. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1983³, p. 120; tr. it. parz. di F. Camera, *Il messianismo*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 105 e s. Cfr. F. Camera, *I "giorni del Messia" in Buber e Levinas*, in «Humanitas», 2005, LX, n. 1-2, pp. 353-357.

27 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959; tr. it. di E. De Angelis / T. Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, cap. 53: "Crescente insediamento dell'uomo nel mistero umano, nel mito astrale, nell'esodo, nel regno; ateismo e l'utopia del regno"; Id., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968; tr. it. di F. Coppelotti, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'esodo e del regno*, Feltrinelli, Milano 1971.

4. *Perché non messianico senza messianismo?*

In alcuni suoi scritti Jacques Derrida, il cui pensiero è in generale caratterizzabile come una fenomenologia di tipo messianico²⁸, ha rilanciato la prospettiva di un «messianismo strutturale», connesso al pensiero della giustizia intesa come evento e come dono, come venuta singolare e inanticipabile²⁹, e quindi legata a una «dimensione universale»³⁰ o «struttura dell'esperienza»³¹, che è chiamata «messianica», anzi «il messianico», perché è «apertura all'avvenire» come «venuta dell'altro» e come «ospitalità assoluta» o accoglienza incondizionata dell'altro, ma concepita «senza messianismo» perché «senza religione», «senza contenuto e senza messia identificabili», perché è «attesa senza orizzonte d'attesa»³², cioè senza prefigurazione dell'avvento, senza calcolo strategico o prognostico, e senza predeterminazione dell'atteso, dell'arrivante, senza pre-identificazione de-alterizzante dell'altro.

Primo nome: il *messianico*, o la messianicità senza messianismo. Sarebbe l'apertura all'avvenire o alla venuta dell'altro *come* avvento della giustizia, ma senza orizzonte di attesa e senza prefigurazione profetica. La venuta dell'altro può sorgere come un evento singolare solo là dove non *vede venire* alcuna anticipazione, là dove l'altro e la morte – il male radicale – possono sorprenderla in ogni istante. [...] Il messianico si espone alla sorpresa assoluta e, sebbene prenda sempre la forma fenomenica della pace o della giustizia, deve, esponendosi tanto astrattamente, attendersi (attendere senza attendersi) il meglio e il peggio, visto che l'uno non si dà mai senza la possibilità dell'altro³³.

Ma proprio il discorso sull'altro, la sua imprevedibile venuta e la sua accoglienza, addita ad un contenuto dell'attesa e ad un suo orizzonte temporale futuro, per quanto indeterminato e indeterminabile. In ogni caso non si potrebbe parlare di promessa o di avvento dell'atteso, senza una qualche intenzione e anticipazione, e anzi neppure senza un disporsi a lavorare alla costruzione o almeno a preparare condizioni dell'evento, che pure nel suo darsi rimane e deve sempre rimanere impreveduto e incostruibile. L'indizio più nitido è che anche Derrida correla il messianico, come incontro con l'alterità e la singolarità, alla fede e alla speranza, pur nell'assenza e nella rinuncia ad ogni garanzia:

Un invincibile desiderio di giustizia si associa all'attesa. Per definizione, questa non è e non deve essere assicurata da nulla: nessun sapere, nessuna coscienza, nessuna prevedibilità, nessun programma come tale. La messianicità astratta appartiene sin dall'inizio all'esperienza della fede, [...] di un credito irriducibile al sapere e di una fideità che “fonda” ogni rapporto con l'altro nella testimonianza. Solo questa giustizia, che distinguo dal diritto, permette di sperare, al di là

28 Come ha sostenuto persuasivamente Maurizio Ferraris ne *La fenomenologia e il messia. Rileggendo Husserl con Derrida*, in «Humanitas», 2005, LX, n. 1-2, pp. 360-377.

29 J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 79 e p. 40.

30 J. Derrida, *Artefactualité*, in J. Derrida/B. Stiegler, *Echographies de la télévision*, Galilée, Paris 1996; tr. it. di G. Piana, *Artefactualità*, in J. Derrida/B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, tr. it. di G. Piana/L. Chiesa, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, p. 22.

31 J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., pp. 86-87, p. 97, pp. 210-211.

32 Ivi, p. 40, p. 86 e s., p. 211.

33 J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della “religione” ai limiti della semplice ragione*, tr. it. di A. Arbo, in J. Derrida / G. Vattimo (a cura di), *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 19 e s.

dei “messianismi”, in una cultura universalizzabile delle singolarità, una cultura nella quale la possibilità astratta dell'impossibile traduzione possa annunciarsi³⁴.

D'altra parte, come insegna Reinhart Koselleck³⁵ che ha lanciato l'espressione, l'«orizzonte di attesa» non significa calcolo prognostico dettagliato o esito predefinito, ma una determinata apertura al futuro, non solo sempre dipendente dal punto di vista, e sempre intrecciata e interdipendente con lo «spazio di esperienza», ma anche tale che il suo ampliarsi o restringersi può conoscere soglie epocali e accelerazioni improvvise.

Derrida dichiara esplicitamente la complicità del suo «procedere decostruttivo» con una istanza ultima come la “giustizia” o il “messianico”, che, se viene in primo piano come apertura attiva all'altro, è anche connessa con il lato teoretico e critico di una filosofia che, cercando un approccio alla storicità diverso dal concetto “onto-teologico” o “archo-teologico”, intende «aprire l'accesso a un pensiero che afferma la promessa messianica ed emancipa in quanto promessa»³⁶.

La giustizia, però, è per Derrida tanto poco decostruibile quanto la decostruzione stessa, con cui in definitiva la identifica³⁷. Essa appare come un'idea inoggettivabile, irriducibile a ogni discorso, anzi presupposto e condizione di ogni discorso, e quindi in certo modo al di là della possibilità e necessità di fondazione. Invece il diritto e la legge sono del tutto decostruibili, perché sono concetti di universalità calcolabile, sempre da giustificare attraverso discorsi fondativi e da applicare attraverso discorsi interpretativi, anche se infondabili in ultima istanza. Se dunque il messianismo va considerato decostruibile, come il diritto, il messianico, invece, in quanto tende a identificarsi con il giusto, deve risultare anch'esso indecostruibile³⁸.

In realtà Derrida parla della giustizia come della «condizione indecostruibile di ogni decostruzione», ma anche «a sua volta *in decostruzione*»³⁹. Essa non è dunque «immune da decostruzione», anzi «non si dà se non in un movimento di decostruzione»⁴⁰. Se però la giustizia è tanto indecostruibile quanto in decostruzione, bisogna che lo sia sotto aspetti diversi, che peraltro non sono affatto esplicitati: si può ipotizzare che appaia indecostruibile in quanto condizione trascendentale di possibilità, e invece decostruibile in quanto idea o concezione orientante e misurante la critica e l'azione, cioè in quanto si traduce in pratiche o discorsi effettivi.

Il riferimento esplicito del “messianico” all'idea della giustizia⁴¹ e alla immagine biblica della «terra promessa»⁴², mostra che anche questo concetto non resta senza un contenuto, sia

34 J. Derrida, *Fede e sapere*, cit., p. 20.

35 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979; tr. it. di A. Marietti Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986.

36 J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 98.

37 J. Derrida, *Force de loi. Le “fondement mystique de l'autorité”*, Galilée, Paris 1994; tr. it. di A. Di Natale: *Forza di legge. Il “fondamento mistico dell'autorità”*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 64.

38 J. Derrida, *Marx & Sons*, PUF-Galilée, Paris 2002, p. 77.

39 J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 40.

40 Così commenta S. Regazzoni, *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, il melangolo, Genova 2006, p. 377 e s.

41 J. Derrida, *Forza di legge*, cit., p. 79.

42 J. Derrida, *Fede e sapere*, cit., p. 8, p. 10, p. 18.

pure vago, più evocato che definito, più invocato che spiegato. Infatti, Derrida può e vuole parlare solo in modo evasivo di un «lasciar essere l'altro», identificando il “messianico” con «la venuta dell'altro, la singolarità assoluta e inanticipabile di ciò che viene *come giustizia*»⁴³. Ma l'incontrarsi di “altri” come “altri”, senza esclusioni e senza inclusioni, senza espropriazione del sé e senza appropriazione dell'altro, descrive la comunità messianica, ossia quello che designava biblicamente la parola “regno” (di Dio o del messia), come luogo e tempo di pace, giustizia, libertà. E allora l'assunzione del messianico non comporta alcuna presa di distanza dal messianismo. Perché, se è vero che qui non si riprendono contenuti dogmatici o dottrinali tradizionali, ma solo una linea di apertura al futuro come sorpresa e novità radicale, è anche vero che qualcosa di analogo avviene anche nelle altre assunzioni filosofiche del messianismo.

Inoltre, Derrida lega il “messianico” da un lato alla fede (nella promessa) e dall'altro alla sacralità (in quanto promessa di salvezza in senso lato), che sono i due lati strutturali del “religioso”, e sottolinea nel messianico una zona di “deserto”⁴⁴ che comporta uno svuotamento e una “desacralizzazione”⁴⁵. Ma questo stesso processo di “disincanto”, che tende a staccare l'attesa dalla figura determinata di un Dio rivelante e di un messia redimente, è all'opera nello sviluppo, storico prima e filosofico poi, del messianismo.

E se è giusto impiegare il termine “messianico” per designare una categoria fondamentale del religioso come struttura universale dell'atteggiamento umano di trascendimento, del rapporto (sempre segnato dall'interruzione) con l'ulteriorità dell'altro e dell'Oltre, di quello che Derrida stesso evoca con la parola “trascendenza”⁴⁶, non si può evitare di chiamare “messianismo” la teoria o il discorso che mette a fuoco, enuclea e tematizza questa categoria, questa «struttura dell'esistenza»⁴⁷ (umana) o elemento dell'essere come tale.

Derrida intende invece per “messianismo” una “rappresentazione” particolare del messia o del futuro messianico in qualche «figura storica e determinata»⁴⁸. Ovviamente questa particolarizzazione è inevitabile, perché una precomprensione concretizzante accompagna sempre anche una teoria “trascendentale” del messianico come condizione di possibilità dell'apertura all'avvenire, all'altro e all'Oltre; e Derrida è ben lontano dall'ignorare questa inevitabile compromissione e contaminazione col particolare e con lo storico di ogni indagine categoriale o fenomenologica⁴⁹.

Ora, però, Derrida dice che la “messianicità” non può condividere col “messianismo” né «la memoria di una rivelazione storica determinata» né «una figura relativamente determinata del messia»⁵⁰. Egli ammette peraltro che è «difficile decidere se la messianicità senza messianismo (come struttura universale) preceda e condizioni ogni figura storica e determinata del messianismo [...], o se il pensiero stesso di questa indipendenza non abbia potuto prodursi [...] se non attraverso gli eventi “biblici” che nominano il messia e gli danno una figura determinata»⁵¹.

43 J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 40.

44 *Ibidem*; J. Derrida, *Artefattualità*, cit., p. 14.

45 J. Derrida, *Fede e sapere*, cit., p. 72.

46 *Ibidem*.

47 J. Derrida, *Marx & Sons*, cit., p. 71 e s.

48 *Ivi*, pp. 71 e s., 77, 79 e s.

49 Cfr. J. Derrida, *Forza di legge*, cit., p. 66, p. 83; *Marx & Sons*, cit., p. 70.

50 *Ivi*, p. 71 e s.

51 *Ivi*, p. 79 e s.

Ma non occorre distinguere soltanto tra la categoria che nomina una struttura universale e le figure storiche rese possibili da questa struttura, bensì anche tra il pensiero e il discorso che tematizza quella categoria e le dottrine che illustrano, sistematizzano e giustificano quelle figure storiche. Ora, sia quelle figure sia questi due tipi diversi di discorsi sono eventi storici e particolari. E lo stesso discorso filosofico dipende da quelle figure storiche, altrimenti non avrebbe bisogno di usare un termine storicamente connotato come “messianicità”. Ciò non toglie che possa mettere in luce strutture universali e condizioni di possibilità, ma sempre entro un movimento di pensiero e di linguaggio che non può essere staccato dalle esperienze effettive. E allora non si vede come possa “escludere” da sé la memoria di rivelazioni e di figure storiche, né come possa evitare di essere a sua volta un “messianismo”, sia pure teoretico e, a suo modo, “trascendentale”, ma in realtà non solo formale e astratto, perché connesso con l’“ingiunzione” della “giustizia”⁵².

Del resto anche Derrida ammette che «l’incondizionale messianicità» debba negoziare le sue condizioni di attuazione, così come la giustizia, rivolta ad un a-venire «incalcolabile», richiede di agire senza indugi qui e ora, e perciò esige di «calcolare» i processi di decisione⁵³. Perciò, se rimane valida l’analogia, come giustizia e diritto sono «indissociabili di fatto e di diritto»⁵⁴, così anche il messianico non sembra dissociabile dal messianismo, anche nel senso ristretto che Derrida assegna a quest’ultimo termine, come particolare contingente, peraltro imposta dalla messianicità stessa.

D’altronde la struttura dell’aprirsi alla venuta dell’altro, che è propria del messianico, per quanto sia costitutiva della giustizia (in quanto rispetto *pratico* incondizionato per l’altro) e quindi dell’etico, non è solo questo, ma è costitutiva anche dell’intenzionalità *conoscitiva*, dell’apertura al reale che è realmente “altro” in quanto sorprende e smentisce (le credenze e aspettative abituali), in quanto non risulta inquadrabile nella prolessi schematica del soggetto, in quanto non è appropriabile a priori.

Di qui si può scorgere un’altra valenza del “senza”. Infatti, l’espressione «messianico senza messianismo» riecheggia quella usata in precedenza da Derrida: «apocalisse senza apocalisse»⁵⁵. Anche in questo caso Derrida assume l’apocalisse come una «condizione» o «struttura trascendentale» addirittura di ogni discorso e di ogni esperienza, perché si tratta dell’annuncio o rivelazione della verità, della presentazione della cosa⁵⁶. Rispetto a questa struttura gli scritti apocalittici e le rivelazioni apocalittiche sono esempi particolari, «rivelazioni esemplari»⁵⁷. Analogamente i messianismi storici possono essere intesi come manifestazioni della struttura messianica.

Ma l’apocalisse rivela anzitutto e soprattutto come “autopresentazione”, come struttura del rinvio di un segno ad altro che non si può presentare da sé. È essa stessa rivelazione senza rivelazione, rinvio a qualcosa che non si dà se non nell’invio stesso, che non si presenterà alla fine, ma sarà sempre a-venire; rinvio alla venuta dell’altro, come il «Vieni» dell’Apocalisse di Giovanni⁵⁸.

52 J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 41.

53 J. Derrida, *Forza di legge*, cit., pp. 66, 83; *Marx & Sons*, cit., p. 70.

54 J. Derrida, *Forza di legge*, cit., p. 84.

55 J. Derrida, *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Paris 1983, p. 95 e s.

56 Ivi, p. 77 e s.

57 Ivi, p. 78.

58 Ivi, p. 93, p. 95.

Ecco allora un altro senso e motivo (più profondo) della dissociazione proposta tra messianicità e messianismo. La messianicità addita ad un evento o avvento finale che non può assolutamente aver luogo come fine definitiva, mentre ogni messianismo (secondo Derrida) proprio questo promette, crede e attende. La messianicità sarebbe il differire stesso della differenza, il messianismo sarebbe l'attesa o l'anticipo del suo venir meno. Qui allora non sono più in gioco le presunte contrapposizioni formali precedenti, bensì un'opposizione di contenuto. Ma anche questa non sembra mantenibile fino in fondo. Giacché anche il messianico stesso contiene in sé questa aporia o antinomia, questa duplicità e contraddizione, ed è rivolto a un assoluto proprio perché intende il paradosso di questo "impossibile" di una com-presenza e co-esistenza senza indifferenziazione e senza identificazione, senza annullamento del differire.

5. *Quale messianismo per l'Europa?*

Che cosa significa allora riproporre oggi il pensiero del messia, il messianismo, e in particolare nella figura del messianismo filosofico?

Non solo ripensare le origini del cristianesimo, le sue radici ebraiche, le sue continuità con l'ebraismo, le sue contiguità con l'islam (a sua volta radicato in tradizioni giudeo-cristiane). Non solo trovare contromisure critiche nei confronti di messianismi fideistici, ingenui o fanatici, fondamentalisti o particolaristici, che nascono o rinascono in ogni luogo e ogni ambiente culturale e religioso. Ma soprattutto riaffrontare la sfera del futuro come sfera dei fini (ultimi e penultimi) comuni, vincolanti e orientanti, per tutti gli uomini, oltre che per singole comunità e al di là di singole tradizioni, nazionali, culturali, religiose.

Solo un pensiero rivolto esplicitamente all'orizzonte teleologico del futuro è in grado di stabilire o riconoscere al proprio interno orientamenti e criteri validi universalmente e accettabili da tutti, e così anche di contrastare le tendenze particolaristiche, fanatiche, autoritarie o totalitarie che certo sono sempre attive nel campo di forze della tensione messianica. L'idea messianica sviluppa un'energia ideale e morale che non si identifica con nessuna singola tradizione religiosa (e tanto meno confessionale). Anche se è particolare l'origine del termine e del movimento di pensiero e di azione cui esso dà il nome, il complesso dei messaggi che esso veicola, specialmente quando è ripensato nella riflessione filosofica, ha una portata universale, e la sua spinta esplosiva è in grado di investire e coinvolgere tutti.

Ma che cosa ha a che fare il messianismo con l'Europa? La "situazione spirituale" dell'Europa odierna presenta alcuni tratti simili a quella di periodi precedenti della storia europea che hanno visto momenti di particolare intensità messianica, come la prima parte dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento. Soprattutto però oggi si presenta la necessità di ripensare e anzi di ricostruire, in un ambito più esteso, in termini più plurali e in chiave più consapevolmente polifonica, una identità culturale e un'unificazione tanto giuridico-politica quanto spirituale-intellettuale dell'Europa, senza la quale il processo di integrazione e di collaborazione economica rischia di svuotarsi, di ridursi a meccanismi burocratici di compensazione o di arenarsi nella riviviscenza di mai sopiti particolarismi e protezionismi nazionali o regionali. Al di

qua come al di là delle istituzioni sovranazionali europee, si avverte l'esigenza di ritrovare ispirazioni, ancoramenti e stimoli ideali, orizzonti prospettici per una progettazione e una reimpostazione di ampio respiro dell'agire politico che non si riduca a gestione dell'esistente o peggio a scaramuccia per la conquista e la conservazione di fette di potere.

La coscienza messianica richiede e stimola l'inserimento della vita politica in orizzonti più ampi, epocali o addirittura metastorici. Può così riattivare la tensione propulsiva rispetto a valori e principi fondamentali, che spingono all'unificazione e al superamento delle barriere e delle ingiustizie e illibertà. La sua carica dirompente è capace di investire e mobilitare coscienze rassegnate e strutture ossificate e di rimettere in discussione gli equilibri dello *status quo*. Il messianismo è sempre stato una forza critica, al limite eversiva. Il suo primo apporto è una critica radicale del presente, dell'attuale stato di cose della società e del mondo. Ma insieme esso addita alla prospettiva ideale positiva, rispetto alla quale la situazione presente si rivela deficitaria o addirittura intollerabile. Il messianico è "luce" o "stella" orientante la conoscenza e l'agire, il movimento volto a superare il presente inadeguato.

La parola ricorda concretamente l'essenzialità di un futuro da attendere, ma anche da preparare e attivare, alla luce di idee guida e principi guida, e nella prospettiva di un compimento ultimo, la cui attuazione non è in nostro potere se non in piccola parte. Ricorda anche il compito di pensare a fondo questo futuro, i suoi requisiti e le sue condizioni di possibilità. Il termine, inteso in senso universalistico, come riferimento a un futuro positivo, a un'epoca e una condizione di giustizia, libertà e pace per tutti, rimanda a valori ideali universali, condivisibili da tutti e validi per tutti. Rievoca parole, cioè, su cui tutti possono convenire, ma sulla cui articolazione e attuazione gli uomini in concreto (e anche sul piano teorico) si dividono.

Certo la politica in senso lato (e in tutti i campi) ha il compito di cercare vie per realizzare progetti precisi e mirati, vie che spesso comportano mediazioni e compromessi, talora alternative ineludibili e scelte dolorose. Il problema è se tali progetti, necessariamente particolari, siano legati solo a problemi momentanei (o "congiunturali") di aree o popolazioni locali, a interessi particolari (di gruppi, *lobbies*, generazioni, regioni), oppure se si inseriscano nel grande compito di attuare quelle idee che il termine "messianismo" richiama, o se non vadano addirittura in direzione contraria. Il riferimento alle parole alte, alle idee, ai valori, ai principi generali, serve, più che da correttivo, da pungolo critico e creativo-orientativo insieme.

«Non dimenticare il meglio», diceva una vecchia fiaba ricordata da Bloch. «Guai a me se dimentico Gerusalemme», dicevano i deportati a Babilonia (Salmo 137,5): e questa Gerusalemme va intesa non solo come la patria più o meno perduta (come luogo di provenienza o come luogo simbolico particolare), ma, come sosteneva lo stesso Cohen, come «mondo rinnovato»⁵⁹, cioè come meta, come luogo di incontro di tutti.

Forse proprio questo "tutti" è quello che oggi, più o meno inconsciamente, impaurisce o appare repellente. Forse si pensa alla folla amorfa, pecorona e insieme minacciosa, beffarda o "sudaticcia", indifferente o morbosamente entusiasta fino al delirio e alla violenza di massa, necessaria e sfuggente per chi detiene il potere, eppure incline a farsi sedurre, abbindolare e usare. Nella prospettiva messianica (che è insieme anticipazione utopica, esigenza normativa e tensione esplosiva) si pensa (e si deve pensare) invece a un "tutti" fatto di persone maggio-

59 H. Cohen, *Die Messiasidee*, cit., p. 123 e s.; tr. it. cit., p. 83.

renni, autonome e pensanti, non perennemente alle dipendenze e alla mercè di altri; perciò si lavora (e si deve lavorare) non per evitarlo o scongiurarlo o boicottarlo, ma perché questo “tutti” si formi e cresca, in modo che le grandi parole non restino vacua magniloquenza o non coprano interessi inconfessabili, ma servano ad attivare le forze necessarie ad una crescita comune.

Tale l’obiettivo di questa piccola apologia dell’attesa, dell’anticipazione e della progettazione: in chiave universalistica, interculturale, e cioè senza soggetto predestinato, senza protagonista unico, senza garanzie istoriosofiche.