

SPERARE O ASPIRARE? DIVERGENZE E CONVERGENZE TRA FUTURES STUDIES E CONCEZIONE TEOLOGICA DEL FUTURO

Abstract: The article addresses the different conceptions about “the future” shared by Christian theology and futures studies. Where the latter are based on the idea of a plurality of possible futures, theology asserts the existence of a predetermined future whose conclusion coincides with the Parousia. The article shows how the comparison between these two different conceptions, since the 1970s, favored a gradual convergence, as the traditional notion of “prediction” of the future was gradually dismissed, replaced by the new notion of anticipation, which incorporates the issues of hope (though Jürgen Moltmann’s theology of hope) and the aspirations shared by different social groups. The future as an extrapolation of the present (*futurum*, i.e. the future that “will be”) is replaced by the future as a horizon of expectation able of generating change in the present (*adventus*, i.e. the coming future).

Keywords: Anticipazione, Futures studies, Previsione sociale, Teologia del futuro, Teologia della speranza.

1. Introduzione

È un luogo comune, benché veritiero, che il cristianesimo abbia sostituito all’antica, tradizionale concezione ciclica del tempo una concezione lineare e progressiva (Pépin 1995: 325). L’inizio e la fine del mondo rappresentano infatti, nell’ottica cristiana, non l’inizio e la fine di un ennesimo ciclo di un

processo di “eterno ritorno” com’era immaginato dagli stoici e più in generale dalla maggior parte delle religioni antiche, ma l’inizio e la fine del tempo stesso. L’universo ha un inizio nel tempo e, con la *parusia*, una fine del tempo, dopo la quale ciò che si verifica è l’avvento dei “nuovi cieli” e della “nuova terra” (*Apocalisse* 21,1), la cui caratteristica è l’atemporalità⁽¹⁾.

Come conseguenza, la concezione cristiana del futuro appare estremamente problematica. Se è vero infatti che, come ha scritto lo storico francese George Minois, “il cristiano è un pellegrino con gli occhi fissi sull’obiettivo da raggiungere”, cosa che fa del cristianesimo “una religione del futuro” (Minois 2007: 131), questo futuro sembra del tutto precluso alla comprensione umana, perché in esso si compie l’imperscrutabile disegno divino la cui conclusione è già nota e profetizzata dai tempi di Gesù. Da qui la convinzione del teologo Karl Rahner secondo cui “la teologia è la scienza che più di ogni altra ignora il futuro”, dal momento che “il vero tema del teologo è la *docta ignorantia futuri*” (Sanna 1996: 71).

L’interesse della teologia cristiana nei confronti del concetto di “futuro” è molto recente. Come si mostrerà nella prima sezione di questo lavoro, tale interesse è il frutto del dibattito intorno alla “crisi escatologica”, il problema posto tra i primi da Albert Schweitzer secondo cui il cristianesimo primitivo dovette confrontarsi con la mancata *parusia* ridefinendo completamente l’oggetto della propria fede e il significato dell’attesa escatologica. Le diverse soluzioni proposte al problema della *parusia*, da un lato, e la difficile conciliazione tra predestinazione e libero arbitrio dall’altro, hanno comportato nella teologia cristiana lo sviluppo di una concezione “chiusa” del futuro, tanto come categoria epistemologica che ontologica, trattandosi di un ambito di esclusiva pertinenza di Dio.

La disciplina della previsione sociale (*futures studies*), sviluppatasi a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, ha all’opposto esplicitato una concezione diametralmente opposta, in cui il futuro, sempre al plurale (*futures* o *future*), è ontologicamente ed epistemologicamente aperto. Ciò ha rappresentato una sfida importante per la ridefinizione teologica della categoria di futuro: è questo il tema della seconda e terza sezione del presente lavoro, nel quale si evidenzia come, di fronte alle innovazioni apportate dalla previsione sociale e dal futurismo, la teologia cristiana abbia replicato variamente con atteggiamenti di chiusura e apertura, ma sempre improntati al tentativo

(1). Oscar Cullmann ha dimostrato in modo efficace, tuttavia, che nel cristianesimo primitivo la concezione di eternità non coincideva con la nozione teologica contemporanea di atemporalità, bensì con una estensione indefinita del tempo; cfr. Cullmann 1980: 72 ss.

di cogliere la sfida di una ridefinizione della nozione teologica di futuro all'interno dell'evoluzione intramondana. L'aspetto più interessante è che tale ridefinizione è parzialmente coincisa con quella operata all'interno dei *futures studies* intorno al confronto tra la categoria della "previsione" come estrapolazione del presente e della "anticipazione" come apertura verso un futuro al quale aspirare. Questo parallelismo — in particolare attraverso il confronto proposto da Jürgen Moltmann tra le definizioni di *Adventus* e *Futurum* e il concetto di aspirazione introdotto dagli studi sull'anticipazione — è l'oggetto della quarta e ultima parte di questo saggio.

2. Il "futuro chiuso" della teologia cristiana

2.1. La crisi escatologica

Agli inizi del Novecento, la teologia protestante fu travolta dalle tesi del libro di Albert Schweitzer *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906; edizione ampliata nel 1913), uno dei primi tentativi di ricostruzione del cosiddetto "Gesù storico". Schweitzer concludeva che non fosse possibile comprendere il Vangelo, ossia il messaggio profetico di Gesù, senza tenere conto della sua predicazione dell'imminente avvento del Regno di Dio. Gli *Atti degli Apostoli* dimostrano che le prime comunità cristiane erano in attesa di una prossima fine del mondo, un'attesa escatologica che ben presto si tramutò in delusione, dal momento che quanto Gesù aveva promesso relativamente al fatto che la parusia (la sua seconda venuta e il giudizio universale) sarebbe accaduta entro la generazione degli apostoli (così in *Matteo* 24,32, *Marco* 13,30 e *Luca* 21,32), non aveva trovato compimento. Schweitzer e i suoi seguaci coniarono al riguardo il concetto di "escatologia conseguente", secondo cui il cristianesimo primitivo operò una progressiva eliminazione dell'attesa della fine per ridimensionare la crisi escatologica dei primi anni.

Prova di ciò sta nel fatto che, per tutta la sua storia, la Chiesa si sia sempre opposta ai tentativi di "prevedere" in qualche modo il momento della parusia, condannando anche tutti i sistemi "pagani" di previsione del futuro, dagli oracoli all'astrologia. Il cristianesimo, che era nato all'apice della stagione apocalittica dell'ebraismo (Ehrman 2012), e che si basava sul compimento delle profezie contenute nel Libro, abbandonò precocemente la sua dimensione profetica — dove per "profetico" s'intende qui la componente di previsione e preannunciazione degli eventi futuri — in funzione di quanto Gesù stesso

aveva ribadito nella sua predicazione, subito dopo aver profetizzato il giorno del giudizio: “Quanto a quel giorno e a quell’ora, però, nessuno lo sa, neanche gli angeli del cielo e neppure il Figlio, ma solo il Padre” (*Matteo* 24,36). Che il cristianesimo primitivo sia andato incontro a un effettivo periodo di smarrimento relativamente all’attesa escatologica, lo dimostrano per esempio la *Seconda lettera ai Tessalonicesi* di Paolo (“Ora vi preghiamo, fratelli, riguardo alla venuta del Signore nostro Gesù Cristo e alla nostra riunione con lui, di non lasciarvi così facilmente confondere e turbare, né da certe ispirazioni, né da parole, né da qualche lettera fatta passare come nostra, quasi che il giorno del Signore sia imminente”; *2Tessalocinesi* 2,1–2) e la *Seconda lettera di Pietro* (“Questo anzitutto dovete sapere, che verranno negli ultimi giorni schernitori beffardi, i quali si comporteranno secondo le proprie passioni e diranno: «Dov’è la promessa della sua venuta? Dal giorno in cui i nostri padri chiusero gli occhi tutto rimane come al principio della creazione»”; *2Pietro* 3,3–4). Prova della reazione alla crisi escatologia fu l’esclusione dal Canone muratoriano di tutti i testi apocalittici, a esclusione dell’Apocalisse di Pietro, che poi cadde nell’oblio, e di quella di Giovanni, che invece resisté ad analoghi tentativi di espunzione solo perché attribuita al cosiddetto “discepolo preferito” di Gesù. Proprio la discussione sull’inclusione di questo testo nel canone neotestamentario “dimostra che la chiesa cristiana si è allontanata dall’apocalittica” (Taubes 2019:120).

Diversi furono i tentativi dei teologi protestanti dopo Schweitzer (che teologo non era) di affrontare il problema della crisi escatologica. Rudolf Bultmann, in particolare, con la tesi della “escatologia realizzata”, propose che Paolo avesse risolto la crisi riformulando l’attesa del Regno nella teorizzazione di un Regno inteso come salvezza individuale già attualizzata con la crocifissione e resurrezione di Cristo: “Il dono escatologico dello Spirito, oggetto dell’aspirazione e della speranza giudaica, è stato ormai donato ai credenti, così che essi sono già ora figli di Dio” (Bultmann 2017: 58). Secondo Bultmann, questa tesi di Paolo sarebbe stata ripresa dall’estensore del vangelo di Giovanni, che si differenzia dai sinottici proprio per la sua totale rinuncia all’escatologia apocalittica del futuro (ancora in parte presente in Paolo): “La prospettiva del compimento finale si riferisce piuttosto, in Giovanni, al futuro del singolo credente dopo la fine della sua vita terrena (...). Abbiamo qui una riconversione del modo tradizionale di presentare la parusia” (Bultmann 2017: 66). Nondimeno, il cristianesimo secondo Bultmann non avrebbe mai rinunciato del tutto all’escatologia, perché ciò avrebbe significato negare il carattere profetico della predicazione di Gesù. Ciò spiega perché essa

rimase sotterranea nella storia del cristianesimo, ritornando ciclicamente, in particolare in età medievale nel catarismo e nella predicazione di Gioacchino da Fiore, le cui profezie sull'imminente avvento dell'età dello Spirito furono ben accolte da numerosi pontefici anche anni dopo la sua morte, prima però di essere condannate quando il loro uso da parte dei movimenti pauperistici nel XIII secolo divenne una minaccia per la Chiesa. L'escatologia, gradualmente, si sarebbe "secolarizzata", secondo Bultmann, e si ritroverebbe nell'illuminismo, nel positivismo e nel marxismo.

Oscar Cullmann si spinse anche oltre. Nel suo fondamentale *Cristo e il tempo* (1946), nel quale esplicitava la tesi della concezione lineare del tempo cristiano come antitetica alla concezione ciclica dell'ellenismo, Cullmann riprendeva da Bultmann l'idea che l'attesa escatologica vada interpretata correttamente come attesa della salvezza da parte di Cristo, ma collocando questo momento nel passato. La salvezza non si verifica nel nostro presente, ma è già accaduta con la crocifissione e resurrezione: noi siamo già salvati e il momento centrale della storia cristiana è ora situato nel nostro passato: "L'attesa resta dunque come nel giudaismo. Si continua ad attendere dall'avvenire quanto ne attendevano gli Ebrei. Ma il *centro* della storia della salvezza non è più in esso, bensì in un fatto storico già verificatosi" (Cullmann 1980: 109; corsivo nel testo). Anche se la tensione posta da Cullmann tra *già* e *non ancora* (l'evento culminante della redenzione da un lato, e l'attesa della parusia) conserva un'apertura al futuro, egli presenta una risposta alla crisi escatologica che rivolge lo sguardo più al passato che al futuro. Come osserva Fulvio Ferrario: "Il futuro [in Cullmann] si presenta, per il soggetto umano, aperto e impregiudicato. Le cose, però, non sono esattamente così, in quanto la vita, la morte e la risurrezione di Gesù lo determinano in modo irreversibile" (Ferrario 2011: 198).

2.2. La conoscenza del futuro da parte dell'essere umano

L'altro tema posto dalla teologia cristiana intorno alla categoria del futuro riguarda la possibilità concessa all'essere umano di conoscerlo. Anche se l'escatologia conseguente avrebbe avuto come risultato il ridimensionamento dell'aspetto escatologico e profetico del cristianesimo, la "profezia" ha sempre avuto un ruolo determinante, fin dall'Antico Testamento. Tommaso d'Aquino, nel suo immenso sforzo di sistematizzazione teologico, si occupò anche di questo tema. La sua principale preoccupazione era quella di conciliare la profezia con il libero arbitrio e in particolare con i futuri contingenti. Un

futuro contingente, nella concezione aristotelica, è un'affermazione che predice un evento né inevitabile né impossibile, come nell'esempio classico di Aristotele: "Domani ci sarà una battaglia navale" (Gallina e Spolaore 2016). Fino a domani, non possiamo sapere se la battaglia avverrà davvero (se sia cioè inevitabile) o meno (se sia cioè impossibile). Ma la contingenza degli eventi futuri è strettamente legata al modo in cui concepiamo il futuro, se esso sia cioè aperto o chiuso. Sembra evidente che, nella concezione cristiana, il futuro sia *dato* una volta per tutte, dal momento che Dio lo conosce perfettamente e ha già stabilito gli eventi che accadranno, in particolare il momento finale del tempo. Severino Boezio, nel *De consolatione philosophiae*, sosteneva che fosse sbagliato dire che Dio ha una prescienza del futuro, dato che in lui tutto è dato nello stesso istante atemporale, poiché Dio esiste fuori dal tempo. Quegli eventi futuri su cui noi ci esprimiamo nel presente ("Domani ci sarà una battaglia navale") appartengono al presente eterno di Dio. Tommaso, nella *Summa Theologiae*, gli dava ragione: "La certezza della prescienza divina non esclude la contingenza degli eventi futuri: perché Dio li considera come presenti e già determinati in un dato modo. Perciò neppure la profezia, che 'della prescienza divina è un vestigio', o un'immagine partecipata, esclude con la sua infallibile verità la contingenza del futuro" (*ST* quest. 171 art. 6).

Infaticabile classificatore e sistematizzatore, Tommaso distingue nella sua opera tra "profezie" e "prescienza" divina. Le profezie sono, per Tommaso, di tre tipi: la *profezia di minaccia* non sempre si avvera, ma preannuncia una connessione tra causa ed effetto che può anche non adempiersi, se Dio è disposto a condonare il peccato; la *profezia di predestinazione* riguarda soltanto i buoni, coloro che si salveranno; la *profezia di prescienza* riguarda sia i buoni che i cattivi e tocca all'essere umano nel suo libero arbitrio adempierla (*ST* quest. 174 art. 1). La profezia dunque permette di vedere il futuro perché partecipa, attraverso lo Spirito Santo, della prescienza divina, seppur in modo imperfetto. Qui si pone la seconda divisione fondamentale che compie Tommaso nella *Summa contra Gentiles*, tra la "scienza di semplice intelligenza" che è quella attraverso cui Dio conosce cose "che non sono né furono né saranno", ma che sono tuttavia possibili, in potenza, e la "scienza di visione", attraverso cui Dio conosce le cose "che per noi sono presenti, passate e future" (*SCG I*, cap. 66 art. 6).

Si tratta di distinzioni fondamentali, perché preludono all'affiancamento, alla nozione eminentemente religiosa della "profezia", del più laico e moderno concetto di "previsione". Gradualmente, infatti, dopo l'affermazione della scolastica, le profezie ufficialmente accettate diventano sempre più rare e "il

risultato sarà il trasferimento dell'attività predittiva agli ambienti eterodossi ed eretici" (Minois 2007: 194). Molto più gradualmente inizia ad affermarsi invece un altro modo di vedere il futuro, ossia la previsione. Per Tommaso, la previsione del futuro è una capacità che gli esseri umani possono acquisire mediante l'esperienza, "nella quale alcuni possono avvantaggiarsi di una naturale predisposizione dovuta a perfezione di immaginativa e a chiarezza di intelletto", ma si tratta di una conoscenza fallibile, laddove la profezia fornisce una conoscenza perfetta (*ST* quest. 172 art. 1). Emerge già qui, in pieno XIII secolo, lo spazio che sarà poi occupato dalla previsione sociale, che si sostituirà del tutto alla profezia, sulla base del principio che l'essere umano non può avere una conoscenza perfetta del futuro, ma solo parziale e quindi fallibile.

Un conto, però, è sostenere che la nostra conoscenza del futuro sia imperfetta per l'imperfezione della nostra intelligenza; un conto è sostenere invece che la conoscenza del futuro sia imperfetta perché non esiste un futuro dato, ma una pluralità di futuri potenziali che variano nel tempo. Questa distinzione tra una dimensione epistemologica e una dimensione ontologica della conoscenza del futuro è strettamente intrecciata al problema del libero arbitrio. Un conto è infatti dire che l'essere umano è libero perché il futuro è aperto e mutevole in base alla sua azione, un conto è dire è libero perché non ha conoscenza del futuro, che invece è chiuso e predeterminato nel pensiero di Dio. Senza entrare nel dettaglio di un dibattito plurisecolare, basti qui ricordare che la teologia cristiana propende decisamente per la seconda ipotesi: non solo quella di origine protestante, per la quale la predestinazione è un aspetto centrale della provvidenza divina; ma anche per quella cattolica, esemplificata dal passaggio che Giovanni Paolo II riprende dal Denzinger-Schönmetzer (la *summa* della teologia dogmatica): "Tutto è nudo e scoperto agli occhi suoi anche ciò che avrà luogo per libera iniziativa delle creature" (Giovanni Paolo II 1986).

3. Il "futuro aperto" della previsione sociale

3.1. Le fondamenta degli studi sul futuro

Gli studiosi di previsione sociale — anche nota nella terminologia anglosassone di *futures studies* (traducibile come "studi sul futuro" o "studio dei futuri") — si sono occupati dell'epistemologia del futuro fin dalle origini della disciplina. Con previsione sociale si definisce una metadisciplina nata

a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso come evoluzione della futurologia “classica”, affidata a singole personalità inclini a elaborare estrapolazioni fondate sulla linearità del progresso tecno-scientifico (un esempio è lo scrittore inglese H.G. Wells). La previsione sociale, viceversa, si fonda sullo sviluppo di metodologie scientifiche allo scopo di elaborare scenari plausibili del futuro vicino e remoto. La sua affermazione risale agli studi del Club di Roma, l’organizzazione fondata dall’italiano Aurelio Peccei nel 1968, che commissionò a un gruppo di ricercatori del MIT di Boston uno studio sul futuro del mondo attraverso sofisticate modellazioni con l’ausilio informatico, pubblicato nel 1972 sotto il celebre titolo *The Limits to Growth*. Da allora, la previsione sociale si è affermata a livello internazionale con la nascita di numerose organizzazioni, alcune delle quali riunitesi sotto l’egida della World Futures Studies Federation.

In *Foundations of Futures Studies*, Wendell Bell sostiene che ciò su cui tutti gli studiosi della disciplina concordano è la distinzione — dovuta a Bertrand de Jouvenel — tra i *facta* e i *future*. Mentre i primi sono perfettamente conoscibili perché attengono al passato o al presente, i *future* non possono esserlo in quanto non ancora esistenti. Ne deriva che il futuro della previsione sociale non è predeterminato: “Tutti concordiamo, credo, sul fatto che il futuro sia incerto, che ci sono possibili alternative future anziché *il* futuro e che, essenzialmente, il futuro, entro certi limiti, è aperto e non inevitabile” (Bell 2004: 154). Ad alimentare questa concezione fu in particolare il successo, tra gli anni Sessanta e Settanta (nello stesso periodo, dunque, in cui nasceva la previsione sociale), della scienza dei sistemi complessi che, estendendo a livello macroscopico l’indeterminazione introdotta a livello microscopico dalla rivoluzione quantistica di inizio Novecento, iniziò a considerare la dinamica essenzialmente casuale e caotica di macrosistemi come l’atmosfera, l’evoluzione, gli organismi biologici, i gruppi sociali. Istituzioni come il Santa Fe Institute e la RAND Corporation, tra le prime a lavorare sulla previsione sociale negli Stati Uniti, accolsero il principio sotteso alla scienza dei sistemi complessi di un futuro che esiste solo in modo potenziale e che può essere previsto solo in termini probabilistici (Staley 2017: 41).

Nel suo testo *Why Futures Studies?* (1993) — tentativo di sistematizzare le basi epistemologiche della disciplina — l’italiana Eleonora Barbieri Masini, che ha servito come prima segretaria della World Futures Studies Federation e che ha insegnato Previsione umana e sociale alla Pontificia Università Gregoriana, enfatizza analogamente il tema della “pluralità del futuro”: “Molte persone pensano a un futuro identico per tutti, in termini ideologici o religiosi. È

importante che il futuro sia visto in termini di alternative possibili. Futuri, non futuro” (Barbieri Masini 1993: 8).

3.2. L'influenza del molinismo

Forse influenzata dal contesto teologico in cui ha insegnato per anni, Masini ha il merito di aver scoperto un illustre precursore della disciplina nel gesuita Luis de Molina, autore nel XVI secolo del *De liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, predestinatione et reprobatione concordia* (1588), più familiarmente noto come *Concordia*. Il contesto storico è importante: Molina, infatti, scriveva in piena stagione controriformista, con il preciso intento di depurare i concetti di “prescienza”, “provvidenza” e “predestinazione” dall’appropriazione che ne era stata fatta da Lutero e Calvino.

Molina muoveva dalla critica alle soluzioni avanzate in precedenza al problema, in particolare quelle di Boezio e di Tommaso basate sull’atemporalità di Dio, constatando che “se gli eventi futuri sono presenti in Dio dall’eternità, non possono più essere chiamati propriamente futuri contingenti” (Migliorini 2015: 79). Secondo Molina, piuttosto, gli eventi che sono prodotti nel tempo vengono simultaneamente prodotti nell’eternità; pertanto, è sbagliato parlare di “scienza della visione” degli eventi futuri, dato che Dio non “vede” i futuri, ma sarebbe più accettabile usare la sola categoria della “scienza di semplice intelligenza”, la conoscenza da parte di Dio delle possibilità (*possibilia*).

Il problema, tuttavia, è che in una simile concezione Dio non avrebbe conoscenza dei futuri contingenti finché non accadono, in palese violazione della sua onniscienza. La soluzione consiste allora nell’immaginare una *scientia media*, una via di mezzo cioè tra la scienza della visione e la scienza di semplice intelligenza teorizzate da Tommaso: Dio conosce non solo i *possibilia*, ma anche i *futurabilia*, ossia i futuri possibili che di fatto accadono nell’ipotesi che si avverino determinate circostanze. Dio non attualizza i futuri contingenti, ma le circostanze che li determinano. Questa conoscenza è definita *prevolizionale*, vale a dire che precede un intervento di Dio: egli conosce i condizionali controfattuali per cui “posto nella situazione C, A farebbe B”, e fa sì che si verifichino quei condizionali che realizzano l’esito B (Piro 2014: 7). Nell’esempio della battaglia navale, Dio non attualizza il futuro in cui domani non avverrà alcuna battaglia, ma le circostanze al contorno che fanno sì che coloro che dovranno decidere se dare o meno battaglia sceglieranno di non darla; la scelta tuttavia resta, in teoria, del tutto libera. In tal modo verrebbe

conservato il libero arbitrio degli esseri umani, e al tempo stesso la prescienza divina, che si estenderebbe anche a tutto il vastissimo insieme di circostanze (e quindi di futuri) che Dio decide di *non* attualizzare.

All'osservatore moderno appare evidente che la *scientia media* di Molina è una soluzione altrettanto cervellotica delle precedenti avanzate da Boezio e Tommaso, che comporta perlomeno una domanda fondamentale: se la scelta di un essere umano è determinata dalle circostanze attualizzate da Dio, la scelta può davvero essere definita libera? Per esempio, se Dio sa che, di fronte a un albero caduto sul mio sentiero, la mia scelta sarà quella di non proseguire e ritornare indietro, anziché scavalcarlo e proseguire per finire in un burrone, posso davvero dire che quella è stata una mia scelta libera, e non predeterminata da una circostanza che Dio ha attualizzato? Secondo la definizione di Molina: “Viene detto agente libero quello che, posti tutti i requisiti per agire, può agire e non agire ovvero fare qualcosa in modo tale da poter fare anche il contrario” (cit. in Piro 2014: 5). Dopotutto, sono libero in linea di principio di scavalcare l'ostacolo e proseguire, dato che l'albero caduto non costituisce un impedimento assoluto (altrimenti non sarei libero); il fatto di ritornare indietro è una mia scelta libera legata al mio modo di agire, che Dio ovviamente conosce.

Tuttavia, il molinismo è tornato in auge negli ultimi decenni del secolo scorso dopo essere stato a lungo dimenticato, e ha riaperto una disputa filosofica che era stata particolarmente accesa nel XVII secolo. Senza entrare nel dettaglio di questa disputa, che concerne appunto la conciliabilità tra la prescienza e la predestinazione da un lato, e il libero arbitrio dall'altro, quello che qui rileva è l'interesse che ha suscitato nella previsione sociale. Per Eleonora Barbieri Masini, il molinismo introduce infatti il concetto di *futura*, i possibili futuri intesi in senso plurale. Forse per la prima volta, un teologo non parla più di un futuro inteso come *futurum* al singolare, dato una volta per tutte ed eternamente presente a Dio, ma ragiona di futuri potenziali la cui attualizzazione non è il frutto esclusivo della volontà divina, ma di una con-causazione che ha nel libero agire dell'essere umano il secondo termine d'azione. È l'azione dell'essere umano, dunque, pur subordinata a una serie di determinanti su cui Dio agisce — e che sono in ultima analisi dati da Dio — che trasforma da potenza in atto uno solo dei potenziali *futura*. Masini individua quindi nella *scientia media* di Molina un'autentica rivoluzione nella concezione cristiana del futuro.

Se dunque, perlomeno dal punto di vista dell'essere umano, esistono i *futura* e non un solo futuro predeterminato, e se la trasformazione dei *futura*

in *facta* dipende anche, in una certa misura, dall'agire umano, sembra esserci spazio per una possibilità di un discorso di anticipazione intorno ai *future*. Se infatti il *future* inteso come il dispiegarsi del piano provvidenziale di Dio nel tempo a venire è inconoscibile se non, in minima parte (e sempre attraverso la volontà divina), per tramite della profezia, i *future* possono invece essere conoscibili, per quanto in modo imperfetto, come riconosceva per primo Tommaso, attraverso la scienza umana.

4. Il confronto/scontro tra teologia e previsione sociale sul concetto di “futuro”

4.1. La proposta del teismo aperto

La riscoperta del molinismo negli anni Settanta del secolo scorso contribuì a far emergere un primo, nuovo ambito di ricerca dal confronto tra teologia e previsione sociale. La teologia riformata, reagendo al concetto di *scientia media* considerato troppo equilibrista nel suo tentativo conservare sia l'onniscienza divina sia il libero arbitrio, suggeriva di abbandonare non il secondo fattore — come è invece stato fatto spesso in passato, soprattutto dopo la Riforma — ma il primo: se si vuole salvare davvero il libero arbitrio dell'essere umano, bisogna accettare che Dio, come l'essere umano, non conosca il futuro. Si tratta quindi di respingere il teismo classico in funzione di una concezione teistica maggiormente in linea con un'ontologia aperta del futuro. È questa la proposta dell'*open theism* (teismo aperto), successivamente abbracciata dalla filosofia di stampo analitico anche al di fuori degli originali contesti teologici di sviluppo.

I teologi che hanno proposto l'*open theism* hanno cercato un sostegno alla loro teoria nel testo biblico, in tutti quei passaggi in cui Dio appare mutevole nelle sue decisioni e disposto a ripensamenti. Ciò suggerirebbe che per Dio il destino del mondo non è scritto una volta per tutte, ma è costantemente soggetto a cambiamenti a seconda del modo in cui gli uomini agiscono nel mondo. È noto, per esempio, che Dio abbia espresso pentimento per diverse sue scelte, come quella di spazzare via l'umanità (con l'eccezione di Noè e della sua famiglia) con il Diluvio (*Genesi* 8, 21–22) o di annientare la popolazione di Ninive (*Giona* 3, 9–10). Dio possiederebbe dunque un'onniscienza dinamica: è certamente eterno, perché possiede durata infinita ed esisteva prima della nascita del mondo, che ha creato dal nulla; tuttavia,

la sua conoscenza del futuro non sarebbe deterministica, perché nel disegno divino l'essere umano sarebbe co-creatore del futuro, nella misura in cui il suo libero agire determina di volta in volta la forma delle cose a venire, pur all'interno di limiti posti da Dio per la salvaguardia del suo disegno di redenzione finale. Secondo i sostenitori dell'*open theism*, questo spiega anche perché Dio può rispondere alle preghiere di petizione: se infatti tutti gli eventi futuri fossero già determinati, non avrebbe senso per il credente pregare Dio perché si realizzi un futuro anziché un altro, dal momento che Dio non può intervenire per modificare un destino che egli ha già scritto. Viceversa, se il futuro si crea di momento in momento attraverso l'interazione tra la volontà divina e l'agire umano, la preghiera può favorire un riorientamento della volontà di Dio a favore di un esito piuttosto che di un altro (Migliorini 2017).

Anche se non c'è completo accordo al riguardo tra i sostenitori dell'*open theism*, l'onniscienza dinamica di Dio implicherebbe la sua possibilità di essere temporale, ossia di essere nel tempo e non fuori del tempo, come invece ha sempre sostenuto il teismo classico. In quanto onnipotente, nulla vieta a Dio di poter essere temporale per un determinato periodo di tempo, pari alla durata della creazione, pur nella sua essenza atemporale. Dal momento che Dio sembra attribuire grande importanza allo sviluppo nel tempo del suo disegno provvidenziale, evidentemente il tempo ha nel suo progetto un ruolo centrale, che Dio ha scelto di vivere completamente, non solo attraverso l'incarnazione del Figlio ma per tutto lo svolgersi della creazione. Nello svolgersi del tempo, Dio possiederebbe comunque una prescienza, pur se non una completa onniscienza come nel teismo classico. Afferma al riguardo Richard Rice:

In alcuni aspetti il futuro è conoscibile, in altri no. Dio conosce molto di ciò che accadrà. Egli conosce quel che accadrà come risultato diretto di fattori già esistenti. Egli conosce infallibilmente il contenuto delle sue azioni future, nella misura in cui non sono dipendenti dalle scelte umane. Dal momento che Dio conosce tutte le possibilità, Egli conosce tutto ciò che può accadere e la risposta che può dare a ogni eventualità. Conosce, infine, anche il risultato finale verso cui guida il corso della storia. Quel che Dio non conosce, invece, è il contenuto delle azioni future libere, e questo perché le decisioni non sono lì da conoscere prima che accadano. (Rice 2004: 134)

In sostanza, l'*open theism* riconosce un processo evolutivo della storia umana che si estende anche a Dio stesso, il quale comparteciperebbe allo sviluppo umano con un approccio relazionale fondato sull'amore per le sue creature.

Le difficoltà al riguardo, per la dottrina cristiana, sono evidenti. Intanto perché, pur in una concezione essenzialmente evolutiva, la dottrina si fonda sull'idea che "Dio è assolutamente distinto dal mondo e la sua vita personale non è oggetto di alcun processo evolutivo" (Tanzella–Nitti 2002: 315). In secondo luogo perché, così come si possono trovare nelle Scritture spunti a favore di un teismo aperto, analogamente esistono numerosi spunti a favore dell'onniscienza divina nei confronti del futuro (per es. in *Salmi* 139,16: "Nel tuo libro erano tutti scritti i giorni che mi erano destinati, quando nessuno di essi era sorto ancora"). Senza contare il fatto che è davvero difficile attribuire a Dio la suprema perfezione, se egli è soggetto a mutamenti ed evoluzioni nel corso del tempo. Non c'è da stupirsi se dunque, nonostante l'ampiezza del dibattito teologico e filosofico soprattutto oltreoceano sull'*open theism*, esso non abbia fatto breccia nella dottrina, dove persiste una concezione del futuro sostanzialmente chiusa e predeterminata, in linea con la perfetta onniscienza attribuita dal teismo classico al Dio cristiano.

4.2. La condanna del "futurismo" da parte della teologia cattolica

L'ostilità di un'ampia parte della teologia cattolica verso l'impostazione "aperta" del futuro si è inesorabilmente riflessa anche nel giudizio nei confronti della previsione sociale. A tal proposito, Karl Rahner non ha nascosto la sua ostilità nei confronti di quello che definiva "pathos futuristico", vale a dire il dibattito sul futuro che si avviò negli anni in cui nacque la previsione sociale, considerandola di derivazione marxista, perché orientata a scambiare "il vero futuro per il solo domani pianificato, calcolato (...) ridotto in fondo ad essere una parte del presente" (Mariani 2004: 19). Il vero futuro è invece, per Rahner, sempre *improgettabile*, perché *indisponibile*, dal momento che è nella sola disponibilità di Dio. È Dio, sostanzialmente, il vero futuro, ed è lui che viene incontro a noi e non il contrario.

Tuttavia, Rahner distingue chiaramente tra due tipologie di futuro: il futuro *assoluto* e quello *intramondano*. Il primo, come si è detto, è Dio. Il secondo, invece, è quello che la previsione sociale cerca di studiare, è la dimensione della progettualità umana. Ma anche se si tratta di due tipologie differenti, non sono per questo indipendenti: all'interno del futuro intramondano "si sviluppa la speranza nel futuro assoluto" (Sanna 1996: 71). La critica di Rahner nei confronti del futurismo consiste appunto nel fatto che essa si limiti a una mera estrapolazione del presente, del "sempre già", senza tener conto della dimensione del "non ancora", che è rappresentata dalla parusia

e dal compimento della speranza cristiana. Un futurologo, in altri termini, non potrebbe mai prevedere un evento come l'incarnazione del Verbo, che ha ridefinito, nell'ottica cristiana, il senso stesso del tempo; pertanto il suo esercizio si limita a una "fotografia del presente" (Rahner 1973: 645–646).

Nel *Corso fondamentale sulla fede* (1976), "summa" del suo pensiero, ancora oggi testo essenziale di ogni corso di teologia fondamentale, Rahner afferma esplicitamente che l'unica "futurologia" possibile è la futurologia cristiana, vale a dire un'antropologia fondata sulla fede della salvezza dell'umanità. Con ciò egli rigetta a un tempo la proposta dell'escatologia conseguente e di quella bultmanniana: l'escatologia non va intesa né esclusivamente come salvezza dell'anima, come discorso sulla fine della vita di ciascun essere umano, né può essere in qualche modo "secolarizzata" all'interno di ideologie mondane. Qui, però, chiudendo il capitolo dedicato all'escatologia, fa un'importante concessione. Rahner infatti si chiede esplicitamente

in quale rapporto preciso stia il compito intramondano dell'uomo, dei popoli, delle nazioni, delle epoche storiche e infine dell'umanità, nel complesso della loro ideologia del futuro e della loro futurologia, con quell'attesa del regno di Dio nutrita dal cristianesimo, nella quale il cristiano aspetta il futuro assoluto che è Dio stesso. (Rahner 1990: 566).

Pur ribadendo che "Dio stesso è il futuro assoluto dell'uomo, della storia dell'uomo", Rahner osserva che, se la storia intramondana è — come egli sostiene nei precedenti capitoli dell'opera — il dispiegarsi dell'autocomunicazione di Dio, per cui è nella storia che Dio compie il suo disegno di salvezza, si rivela all'essere umano e gli apre la prospettiva dell'eternità, ne consegue che esiste un rapporto di reciprocità tra "utopia intramondana" ed escatologia cristiana. Questo rapporto è simile a quello tra "amore per il prossimo" da un lato e "amore di Dio" dall'altro che, secondo Gesù, costituisce l'essenza del comandamento divino. Quindi, nella misura in cui l'utopia intramondana è orientata all'amore verso il prossimo (vale a dire che è un discorso sul futuro indirizzato al compimento del bene comune e della collettività), attraverso di essa "si verifica il miracolo dell'amore, dell'autocompiimento in cui Dio dona se stesso all'uomo" (Rahner 1990: 567).

L'influenza di Rahner si osserva in alcuni testi del magistero della Chiesa, in particolare nell'enciclica *Spe salvi* (2007) di Benedetto XVI, dove si constata che nell'epoca moderna la speranza escatologica è stata sostituita dalla fede nel progresso, in una visione immanentista del futuro in cui, grazie

alle continue scoperte e invenzioni, “emergerà un mondo totalmente nuovo, il regno dell’uomo”, altra cosa rispetto alla speranza nell’avvento del Regno di Dio (Benedetto XVI 2007: § 17). La visione del futuro tutta orientata all’immanenza terrena, identificata *tout court* con il concetto di “progresso”, è anche per Ratzinger antitetica alla concezione cristiana del futuro inteso come “speranza”. Il progresso materiale è incrementale, *addizionabile*, mentre la dimensione dell’etica e della morale non condivide questa proprietà, “per il semplice motivo che la libertà dell’uomo è sempre nuova e deve sempre nuovamente prendere le sue decisioni”, cosicché “nelle decisioni fondamentali di ogni uomo, ogni generazione sia un nuovo inizio” (Benedetto XVI 2007: § 24). Anche qui, però, Ratzinger preserva un margine di azione per l’essere umano nella dimensione del futuro intramondano, vale a dire “la sempre nuova faticosa ricerca di retti ordinamenti per le cose umane”, un compito che non si esaurisce nel presente ma che acquista un senso proprio in chiave futura, nella misura in cui gli ordinamenti del presente “aiutino la generazione successiva come orientamento per l’uso retto della libertà umana e diano così, sempre nei limiti umani, una certa garanzia anche per il futuro” (Benedetto XVI 2007: § 25).

Il problema che sorge, all’interno di questa dialettica, sta nella visione sostanzialmente ottimistica e fiduciosa che l’accettazione del futuro assoluto del cristianesimo impone. La concezione scientifica–sociologica del futuro e quella cristiana cozzano nella misura in cui la prima non accetta un esito predeterminato, mentre la seconda non può non dare per assodato un esito finale positivo per la storia umana. Il rischio è di abbracciare una concezione hegeliana della storia, giustificazionista e autoesplicativa perché orientata dall’azione immanente dello Spirito assoluto, Dio. Se tutto ciò che avviene nel corso della storia, in particolare ciò che è male, viene trasformato da Dio in bene in vista della realizzazione della suprema speranza, non resta evidentemente molto spazio per un’azione “correttiva” umana: dovremmo accettare fatalisticamente il dispiegarsi del piano provvidenziale di Dio, anche quando tutti gli elementi in nostro possesso suggeriscono che il futuro verso cui corriamo assomiglia a un baratro, nella fiduciosa convinzione che prima di caderci ci salverà la parusia?

Su questo fronte, opposte sono le concezioni emerse in seno alla “teologia della rivoluzione” e alla “teologia della liberazione”. La prima parte dalla constatazione che tutta la storia anteriore all’incarnazione del Verbo è stata preordinata a questo evento, per cui è logico attendersi che Dio agisca nella storia e continui a disvelare il suo piano, lasciando agli esseri umani spazio

per realizzarlo. Non è dunque vero che, terminata la predicazione terrena di Gesù, la storia si sia compiuta e se ne debba semplicemente attendere la fine: se d'altro canto sono passati duemila anni da quegli eventi, pur accettando il fatto che la temporalità umana non ha senso nella dimensione atemporale di Dio, qualcosa vorrà pur dire. Non può esserci quindi totale divergenza tra "l'a-venire di Dio e il futuro fatto dagli uomini" (Marsch 1972: 130), benché questa constatazione, piuttosto che stimolare un agire "rivoluzionario" degli uomini in seno alla storia per accelerare l'a-venire di Dio, ricada nel giustificazionismo hegeliano ("Confidiamo che ogni attimo della storia sia plasmato dall'operare di Dio, e perciò possiamo attendere le manifestazioni dell'azione di Dio lungo la strada che porta al futuro"; Marsch 1972: 132).

La "teologia della liberazione", viceversa, vede nell'agire umano nel presente l'obiettivo ultimo del messaggio cristiano: non può esserci salvezza, e quindi non può esserci alcuna aprioristica speranza nell'avvento futuro del Regno di Dio, fintanto che permangono nel mondo situazioni di oppressione politica e disegualianza economica: riallacciandosi ai movimenti pauperistici, in particolare alla predicazione di Francesco d'Assisi, la teologia della liberazione sostiene che il fine ultimo dell'agire umano debba essere quello di sovvertire le strutture socio-politiche che lasciano nella povertà e nell'indigenza una gran parte della popolazione umana; solo così potranno verificarsi le condizioni per una corretta ricezione dell'autentico messaggio cristiano e per una radicale trasformazione del mondo orientata all'avvento del Regno. In tal senso, il teologo Leonardo Boff presenta l'annuncio del Regno di Dio come rivoluzione dell'ordine del mondo presente e la Pasqua come anticipazione dell'intervento definitivo di Dio per la liberazione dell'umanità dall'oppressione (Boff 1990).

5. Una sintesi inaspettata: anticipazione e aspirazione al futuro

5.1. Dalla previsione sociale all'anticipazione

A una fase di grande popolarità fino alla fine degli anni Settanta, corrispose per la previsione sociale un graduale declino. Al di là dei possibili fattori esterni che possono aver influito su questo declino, senza dubbio a entrare in crisi è stato l'approccio positivista-empirico della disciplina. I tentativi degli studiosi di futuro di produrre scenari davvero predittivi dovevano sistematicamente scontrarsi con l'imponderabile: se da un lato è facile prevedere l'andamento sul lungo termine di particolari macrotendenze (i cosiddetti *megatrend*), dall'altro

è molto difficile effettuare previsioni su eventi a elevato grado di incertezza ma in grado di generare trasformazioni radicali, come la caduta del muro di Berlino o gli attentati dell'11 settembre 2001. Questi eventi, definiti dallo statistico e futurologo Nassim Nicholas Taleb “cigni neri”, dimostrano “che il mondo è dominato da ciò che è estremo, sconosciuto e molto improbabile”, il che implica “la necessità di utilizzare l'evento estremo come punto di partenza, non più come un'eccezione da nascondere sotto il tappeto”. Ne consegue che “il futuro sarà sempre meno prevedibile” (Taleb 2008: 21).

Mentre la prima generazione della previsione sociale reagiva confidando nell'effettiva possibilità di elaborare previsioni oggettive sul futuro (Bell 2000), gradualmente l'apporto di sociologi e antropologi alla disciplina ha favorito un riorientamento dei *futures studies* verso l'abbandono della vocazione predittiva. In particolare, il sociologo italiano Roberto Poli ha proposto di sostituire al concetto di “previsione” quello di “anticipazione”, una sorta di previsione sociale 2.0 caratterizzata però dall'essere non-predittiva, qualitativa e focalizzata sulla discontinuità (Poli 2017: 67). Per far ciò, l'anticipazione incorpora al suo interno sia la componente immaginativa — in particolare gli scenari distopici e utopici che, pur essendo idealtipi non destinati ad avversarsi, influenzano l'azione nel presente — sia la componente aspirazionale. Sul primo punto, benché ancora non troppo tempo fa una delle fondatrici della previsione sociale, Eleonora Barbieri Masini, affermava: “L'utopia non è *futures studies* , sicuramente” (Facioni 2011: 313), il sociologo Paolo Jedlowski afferma: “L'utopia è straniamento, capacità di mettere in questione l'esistente” (Jedlowski 2017: 91). Pertanto, può rompere la logica del “there are no alternatives”, che sembra aver egemonizzato negli ultimi decenni ogni discorso sul futuro in ragione di una linearità progressiva verso l'accumulo di capitale e l'innovazione tecnologica, senza mai mettere in discussione l'ordine socio-politico esistente. Il ragionamento sul futuro dunque, secondo Jedlowski, non deve restare limitato alla “attese”, ma deve incorporare la dimensione della speranza utopica:

Mentre le attese sono modi di prefigurare il futuro, la speranza è un atteggiamento in cui la prefigurazione di ciò che effettivamente potrebbe succedere ha poco rilievo: il contenuto di ciò verso cui proiettiamo una speranza, diceva Ernst Bloch, «non solo non è semplicemente nel campo di volta in volta accessibile, ma non è nemmeno già bello e pronto nel mondo disponibile» (Bloch, 2005, p. 89). Speranza e utopia promettono di interrompere il *continuum* di ciò che abbiamo già esperito. (Jedlowski 2017: 112)

L'accento posto sul pensiero di Ernst Bloch e sul suo fondamentale *Il principio speranza* (1954) è un punto centrale. Poli osserva che la novità che Bloch introduce per chi si occupa di anticipazione è la componente del “non ancora”, la tendenza del presente verso un orizzonte radicalmente nuovo. Quei futuri che sono semplice ripetizione del presente e non includono nessuna novità sono *futuri non autentici* (Poli 2017: 90). Pertanto, secondo Poli, un'ontologia dell'anticipazione deve necessariamente incorporare la componente del “non ancora”.

Qui entra in gioco il secondo concetto, quello di aspirazione, introdotto dall'antropologo Arjun Appadurai. Secondo Appadurai, *Il principio speranza* di Bloch “segnò, nel pensiero sociale europeo, il passaggio dall'assillo per le utopie, per la rivoluzione radicale e per mutamenti millenaristici, a più sfumati appuntamenti con la speranza, quale elemento della vita sociale quotidiana e con le condizioni per coltivarla” (Appadurai 2014: 396). Falliti, dunque, i tentativi di realizzare le utopie nel presente nel corso del Novecento, la speranza diventa motore di una nuova progettualità umana. Immaginazione e aspirazione, in particolare, sono per Appadurai gli strumenti che ogni gruppo culturale ha per elaborare una “politica della speranza”, ossia “il tragitto verso un auspicabile cambiamento dello stato delle cose” (Appadurai 2014: 402). Appadurai distingue tra un'*etica della possibilità* e un'*etica della probabilità*. La prima, guardando al futuro attraverso i mezzi dell'immaginazione e dell'aspirazione, punta a una maggiore equità nel mondo, alla soddisfazione cioè delle legittime aspirazioni dei gruppi culturali subalterni a giocare un ruolo nella società globale; la seconda corrisponde invece ai “moderni regimi di diagnosi, di conteggio e di contabilità”, all'abuso dei numeri in funzione di un “capitalismo dell'azzardo, che specula sulle catastrofi e tende a scommettere sui disastri” (Appadurai 2014: 405).

Si possono certamente scorgere, nel pensiero di Appadurai, echi della teologia della liberazione; egli ha tuttavia evidenziato i limiti di un'impostazione del problema del futuro fondata sull'incommensurabilità tra aspirazioni intramondane ai futuri possibili/preferibili e speranza escatologica. Pur senza lasciarci spingere dal parallelismo tra speranza escatologica e principio speranza, è indubbio che l'abbandono dell'impostazione classica della futurologia come “pathos futuristico”, per usare le parole di Rahner, in ragione di una teoria dell'anticipazione che incorpora la speranza come suo elemento costitutivo, risolve la principale contraddizione tra l'esistenza di un *futurum* dato, che va semplicemente atteso e auspicato, e la libertà dell'agire umano nel perseguimento di diversi possibili *futura* attraverso una progettualità nel presente.

5.2. La teologia della speranza di Moltmann

Sorprendentemente, il concetto di anticipazione è stato usato per la prima volta nel senso corrente dei *futures studies* non nella sociologia o nell'antropologia, ma nella teologia, in particolare dal teologo riformato Jürgen Moltmann. Per sua stessa ammissione, il suo pensiero è stato fortemente influenzato dalla lettura del *Principio speranza* di Bloch. Il *futuro–nuovo* proposto da Bloch, un futuro che può essere anticipato dall'agire umano nel presente ma che ha come orizzonte qualcosa di radicalmente diverso dal passato e dal presente, ha più di un'affinità con il futuro assoluto del cristianesimo. Analogamente, nel suo *Teologia della speranza* (1964) Moltmann distingue tra due tipi di futuro, un futuro che *diviene*, quello calcolabile e prevedibile dalla scienza, e un futuro che *viene*, cioè il futuro desiderabile, oggetto della speranza umana. Se la previsione sociale può elaborare previsioni scientifiche sul futuro, “la fede cristiana non può calcolare il futuro di Dio, che essa attende e spera attivamente, come un prolungamento delle linee del presente”. All'opposto, “la fede cristiana non fissa lo sguardo su un futuro oscuro e ignoto a partire dal presente conosciuto; essa fissa lo sguardo sul presente che incontra a partire dal futuro di Dio che spera” (Moltmann 1970: 88–91).

Questo concetto è reso ancora più esplicito dalla critica che egli compie nel successivo *Futuro della creazione* (1977). Qui, Moltmann osserva come il futuro nella società industriale sia stato oggettivato “fino a farne il tasso d'incremento del prodotto sociale e dell'accelerazione delle potenzialità oggettive dell'uomo” (Moltmann 1993: 16). Questa visione del futuro, identificata con il progresso tecnologico e industriale, è stata svuotata di ogni tendenza alla trascendenza, all'avvenire, identificandosi con un futuro pianificato e programmato. L'obiettivo è dunque quello di restituire al futuro “l'incantesimo dell'autentica trascendenza” proprio del concetto di avvenire. Moltmann distingue a tal riguardo tra due diversi significati del termine tedesco *Zukunft* (“futuro, avvenire”): letteralmente, il termine traduce il latino *adventus*, che indica la venuta di qualcosa di nuovo, che non c'è ancora, e proviene dal greco *parousia*; ma nel suo uso comune è piuttosto la traduzione del latino *futurum*, che designa il processo del divenire. Le due lezioni sono del tutto antitetiche: il futuro come *adventus* “non nasce dal presente, come postulato o come conseguenza, ma il presente sgorga da questo futuro di cui dobbiamo essere in attesa nel trascorre del tempo”, è dunque il futuro dell'escatologia cristiana; viceversa, il futuro come *futurum* “è l'estendersi temporale dell'essente” (Moltmann 1980: 40–41).

È questa la critica che Moltmann muove alla previsione sociale: una mera estrapolazione del presente non può mai generare un'autentica visione del futuro, al di là del fatto che per il cristiano l'oggetto ultimo del futuro, la parusia, è un evento radicalmente diverso dal presente, come tale imponderabile e imprevedibile:

La venuta di Dio si trova in un'altra dimensione del futuro rispetto a quella a cui si indirizzano le estrapolazioni storiche. In ultima analisi l'extrapolazione non è una conoscenza del futuro, ma prosecuzione e insieme la fissazione del presente nel futuro. L'extrapolazione comprende il futuro come estrapolato e prolungato e uccide così il carattere di futuro del futuro. A questa signoria del presente sul futuro sono interessati solo coloro che possiedono e dominano il presente. Ma coloro che non posseggono nulla, i sofferenti e i colpevoli chiedono un *altro* futuro, cambiamento e liberazione. (Moltmann 1980: 54).

Queste considerazioni, che Moltmann applica al problema dell'escatologia cristiana, si estendono al più ampio problema sociale. Pur senza abbracciare la teologia della liberazione, egli muove una critica alla concezione empirico-positivista della previsione sociale analoga a quella che, anni dopo, avvanzeranno i teorici dell'anticipazione. Il ruolo dell'aspirazione da parte dei gruppi subalterni evocato da Appadurai è già qui presente in nuce, mentre il concetto di anticipazione è usato nella sua moderna accezione: “*Anticipazione* è la speranza di coloro che sono diventati poveri ad opera dello Spirito di Cristo e che sperano con i poveri nel nuovo e liberante futuro di Dio. *L'anticipazione* non si accontenta del presente” (Moltmann 1980: 58). In *Teologia della speranza*, egli parla di “orizzonte di aspettazione” in modo analogo a quanto fanno oggi gli studiosi di sociologia del futuro (cfr. De Leonardis e Deriu, 2012; Paura, 2015). Il fatto che tale orizzonte di aspettazione coincida, per la teologia, con l'avvento del Regno di Dio, non toglie che il credente sia chiamato ad agire nel presente per orientare l'azione umana verso il futuro a cui aspira, futuro che è altro rispetto allo stato presente delle cose.

Su questo la distanza tra Moltmann e Bloch è però evidente: Bloch, che era uno studioso marxista, rimproverava alla speranza cristiana la “fiduciosa certezza” in un futuro “perfettamente compiuto, datato e fissato nel suo contenuto”, cosicché nella fede cristiana l'essere umana sarebbe “esonero dalla speranza attiva e della preoccupazione per il futuro” (Moltmann 1970: 370). Moltmann non condivide l'idea di Bloch che la speranza cristiana sia fiduciosa certezza, perché certezza non è *sicurezza*. L'orizzonte di aspettazione della religione cristiana, fondata sul *Deus absconditus* (Isaia 45,15), è “una speranza di cose che

non si vedono” (la citazione è da *Ebrei* 11,1), quindi non è sicurezza basata su dati di fatto. Né è vero che il cristiano sia esonerato dall’agire orientato al futuro, perché la speranza “rimane insoddisfatta fino all’adempimento della promessa”, da cui deriva che “Cristo è la protesta contro la miseria, l’ingiustizia, il peccato, la malvagità e contro la morte” (Moltmann 1970: 370). Insomma, per Moltmann la concezione cristiana del futuro non è per nulla antitetica a quella secolare, ma la integra e la supera. Include in sé l’aspirazione utopica verso un futuro migliore che orienta l’agire nel mondo, ma aggiunge la “fiduciosa certezza” (che non è sicurezza) in una direzione privilegiata.

La fiduciosa certezza cristiana (...) mette in libertà la riflessione che progetta il futuro. Essa si unirà al ‘principio speranza’ nel non adattarsi alla realtà data con le sue presunte ineluttabilità e le sue leggi del male e della morte. Ma essa non si adatterà neppure agli schemi utopistici di progetti per il futuro, ma supererà anche questi. Non li supererà andando nel vuoto di spazio aperti, ma andando nella direzione cui la promessa di Dio orienta l’uomo nei confronti della miseria del creato. Così essa farà saltare gli orizzonti utopistici chiusi. Negli orizzonti utopistici aperti a qualsiasi possibilità essa riconoscerà e indicherà le cose necessarie. In questo modo la speranza escatologica diventa una forza motrice della storia a favore delle utopie creative dell’amore per l’uomo sofferente e per il suo mondo imperfetto, muovendosi verso il futuro sconosciuto, ma promesso, di Dio. In questo senso l’escatologia cristiana potrà esprimersi a favore del ‘principio speranza’ e d’altra parte ricevere dal ‘principio speranza’ l’impulso a meglio delinearli. (Moltmann 1970: 372–373)

Conclusioni

Per il teologo protestante Wolf–Dieter Marsch, la dialettica tra la concezione intramondana del futuro e quella teologica sarebbe irrisolvibile (Marsch 1972: 201). In questo lavoro, risulta invece evidente che tale inconciliabilità si basa su una visione limitata della categoria di “futuro” condivisa, negli stessi anni in cui Karl Rahner avanzava la sua critica al “pathos futuristico”, dalla previsione sociale, accecata dal sogno persistente dell’essere umano di poter ottenere una previsione accurata e scientificamente obiettiva del futuro, dove tuttavia la teleologia trascendente viene sostituita da una teleologia immanente, esemplificata dalla nozione di “progresso”⁽²⁾.

(2). John Bury, nella sua *Storia dell’idea di progresso* (1932), scrive esplicitamente che «la teoria di progresso infatti doveva sostituire proprio la teoria di una Provvidenza attiva; e solo quando gli uomini

Il sogno della previsione del futuro ha sempre accompagnato l'essere umano: dal profetismo religioso alla previsione sociale moderna, si può senz'altro dire che abbia subito un processo di secolarizzazione senza mai mettere in dubbio l'idea che il futuro sia in qualche modo estrapolabile dal presente. Queste due visioni — religiosa e secolare — differiscono sul piano dell'ontologia del futuro: la prima ritiene che il futuro sia chiuso, univoco, predeterminato da Dio, laddove la seconda si fonda sulla pluralità dei futuri potenziali, sull'apertura a diversi orizzonti possibili. In anni recenti, anche in ambito teologico, è stata messa in discussione la concezione di un futuro chiuso, sebbene la soluzione prospettata dall'*open theism*, ispirata al molinismo, produca numerose contraddizioni. Di fronte a questi evidenti impasse, tutti relativi ai limiti epistemologici della conoscenza del futuro, i *futures studies* e la teologia cristiana hanno, quasi parallelamente, operato una radicale inversione di rotta. In entrambi in casi, ciò si è verificato attraverso l'introduzione del concetto di anticipazione, ispirato all'idea che la componente centrale del futuro sia la "speranza", come aveva per primo intuito Ernst Bloch: le aspirazioni dei diversi gruppi sociali e la più ampia speranza cristiana nella parusia convergono nell'idea che il futuro non sia più una mera estrapolazione lineare del presente, quanto piuttosto che l'agire nel presente sia orientato rispetto alle nostre aspirazioni verso il futuro. Al "futuro che diviene", l'anticipazione oppone — per dirla con Moltmann — il "futuro che viene": in tal modo, a prescindere dal fatto che per il cristiano esiste un futuro escatologico già annunciato (anticipato, appunto, nell'evento pasquale), è possibile superare l'ostacolo della "crisi escatologica", ossia dell'attesa fiduciosa e vana in una parusia imminente, e restituire all'agire umano un ruolo determinante nel presente. Utopia ed escatologia, come già aveva intuito Karl Rahner, hanno quindi più di un punto in comune: ciò che siamo, ciò che vogliamo è determinato, oggi, da ciò che speriamo e da ciò a cui aspiriamo per il nostro futuro.

Riferimenti bibliografici

Appadurai, A., 2013, *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*, London, Verso; traduzione italiana di M. Moneta e M.P.

si sentirono indipendenti dalla Provvidenza poterono formulare una teoria di progresso» (Bury 1965: 61). Analogamente Krishan Kumar, in *Prophecy and Progress* (1978), evidenzia il ruolo della secolarizzazione nell'affermazione della moderna idea di progresso.

- Ottieri, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Milano, Raffaello Cortina, 2014.
- Barbieri Masini, E., 1993, *Why Future Studies?*, Londra, Grey Seal Books.
- Bell, W., 2001, *Futures studies comes of age: twenty-five years after The Limits to Growth*, "Futures", 33, pp. 63–76.
- Bell, W., 2004, *Foundations of Futures Studies Vol. 1: Human Science for a New Era*, Piscataway, NJ, Transaction Publishers.
- Benedetto XVI, 2007, *Lettera enciclica Spe salvi*, Città del Vaticano.
- Boezio, S., 2019, *La consolazione della filosofia*, a cura di F. Troncarelli, Milano, Bompiani.
- Boff, L., 1972, *Jesus Cristo libertador*, Petrópolis, Vozes; traduzione italiana di A. Sorsaja, *Gesù Cristo liberatore*, Assisi, Cittadella, 1973.
- Bultmann, R., 1958, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr; traduzione italiana di A. Rizzi, *Storia ed escatologia*, Brescia, Queriniana, 2017.
- Bury, J.B., 1920, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*, London, Macmillan; traduzione italiana di L. Becatti, *Storia dell'idea di progresso*, Milano, Feltrinelli, 1964.
- Cullmann, O., 1962, *Christus und die Zeit*, Zürich, EVZ — Verlag; traduzione italiana di B. Ulianich, *Cristo e il tempo*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1980.
- D'Aquino, T., 1996, *La Somma Teologica*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano.
- D'Aquino, T., 2013, *Somma contro i Gentili*, Torino, UTET.
- De Leonardis, O., Deriu, M. (eds.), 2012, *Il futuro nel quotidiano. Studi sociologici sulla capacità di aspirare*, Egea, Milano.
- Ehrman, B.D., 2012, *Did Jesus Exist?*, San Francisco, HarperOne; traduzione italiana di E. Valdré, Milano, Mondadori.
- Facioni, C., 2011, *L'esperienza e il contributo italiano ai futures studies*, Tesi di dottorato, La Sapienza Università di Roma.
- Ferrario F., 2011, *La teologia del Novecento*, Roma, Carocci.
- Gallina, F., Spolaore, G., 2016, *Futuri contingenti*, "APhEx", 13.
- Jedlowski, P., 2017, *Memorie del futuro. Un percorso tra sociologia e studi culturali*, Roma, Carocci.
- Kumar, K., 1978, *Prophecy and Progress*, New York, Viking.
- Mariani, M., 2004, *Il cristiano del futuro*, "Il Margine", 9, pp. 19–30.
- Marsch, W.-D., 1969, *Zukunft*, Stuttgart, Kreuz-Verlag; traduzione italiana di G. Penzo, *Futuro*, Brescia, Queriniana, 1972.

- Migliorini, D., 2015, *Prospettive del molinismo nel dibattito contemporaneo sull'onniscienza divina*, "Verifiche", 44, pp. 71–106.
- Migliorini, D., 2017, *Il Dio che rischia e che "cambia": introduzione all'Open Theism*, "Nuovo Giornale di Filosofia della Religione": <https://www.filosofiadellareligione.it/index.php/2-primo-piano/111-il-dio-che-rischia-e-che-cambia-introduzione-all-open-theism>
- Giovanni Paolo II, 1986, *Udiienza generale di mercoledì 21 maggio*, Città del Vaticano.
- Minois, G., 1996, *Histoire de l'avenir: Des prophètes à la prospective*, Paris, Fayard; traduzione italiana di M. Carbone, *Storia dell'avvenire. Dai profeti alla futurologia*, Bari, Dedalo, 2007.
- Molina, L. de, 1588, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia providentia, praedestinatione et reprobatione*, Lisboa, Riberius.
- Moltmann, J., 1964, *Theologie der Hoffnung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus; traduzione italiana di A. Comba, *Teologia della speranza*, Brescia, Queriniana, 1970.
- Moltmann, J., 1977, *Zukunft der Schöpfung*, München, Chr. Kaiser Verlag; traduzione italiana di F. Camera, *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia, 1993.
- Paura, R., 2015, *Riprendersi il futuro. Aspirazioni e orizzonti sociali nella crisi della postmodernità*, "Futuri", 6, pp. 62–71.
- Pépin, J., 1995, *L'inversione del tempo greco nel Cristianesimo antico*. In Agazzi, E. (ed.), *Il tempo nella scienza e nella filosofia*, Napoli, Guida.
- Piro, F., 2014, *Per una mappa delle discussioni sul molinismo nel XVII secolo*, https://www.academia.edu/2107645/Per_una_mappa_delle_discussioni_sul_molinismo_nel_XVII_secolo.
- Poli, R., 2017, *Introduction to Anticipation Studies*, Cham, Springer.
- Rahner, K., 1973, *Il problema del futuro*. In Id., *Nuovi Saggi IV*, Roma, Edizioni Paoline.
- Rahner, K., 1976, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder; traduzione italiana di C. Danna, *Corso fondamentale sulla fede*, Milano, San Paolo, 1990.
- Rice, R., 2004, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*, Eugene, OR, Wipf and Stock.
- Schweitzer, A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1913; traduzione italiana di F. Coppellotti, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Claudiana, Torino, 2019.
- Sanna, I., 1996, *Fede, scienza e fine del mondo. Come sperare oggi*, Brescia, Queriniana.

- Staley, D.J., 2017, *Time and the Ontology of the Future*, “World Futures Review”, 9, n. 1, pp. 34–43.
- Taleb, N.N., 2007, *The Black Swan*, New York, Random House; traduzione italiana di E. Nifosi, *Il Cigno nero*, Milano, il Saggiatore, 2009.
- Tanzella–Nitti, G., 2002, *Creazione*. In Tanzella–Nitti, G., Strumia, A. (eds.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, Roma, Urbaniana University Press.
- Taubes, J., 1991, *Abendländische Eschatologie*, Matthes & Seitz Verlag, Berlin; traduzione italiana di G. Valent, *Escatologia occidentale*, Quodlibet, Macerata, 2019.

ROBERTO PAURA

Italian Institute for the Future; r.paura@futureinstitute.it.