

UGO BORGHELLO

ERNST BLOCH :

ATEISMO NEL
CRISTIANESIMO

« chi vede me
vede il Padre »



L. U. JAPADRE EDITORE - L'AQUILA

1983

BLOCH E IL MARXISMO

Nato a Ludwigshafen nel 1885, Bloch si appassionò, fin da ragazzo, ai testi di Marx, Feuerbach, Engels e Darwin. A tredici anni componeva un saggio dal titolo *Sistema del materialismo*, dove scriveva che « la materia è la madre di tutti gli esseri ». A quindici anni scoprì Hegel e ne rimase per sempre influenzato, tanto da considerarlo essenziale per la retta comprensione del marxismo. In esilio dal 1933, si stabilì, dopo vari soggiorni, negli Stati Uniti, per un decennio; nel 1949 fu chiamato all'università di Lipsia. Quando pubblicò la sua opera principale (*Das Prinzip Hoffnung*, 3 voll., Berlino 1954-59) fu accusato di eresia e di revisionismo; il libro fu ritirato e a Bloch fu proibita ogni altra pubblicazione, oltre ad essere estromesso dalla cattedra e dalla direzione della rivista *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*; alcuni suoi collaboratori e discepoli furono arrestati e condannati. Nel 1961 Bloch riuscì a passare nella Germania Federale e accettò la cattedra all'università di Tubinga; da questo momento incomincia la diffusione del suo pensiero, specialmente tra i teologi protestanti. E' morto nel 1977. Il suo pensiero è sempre stato alla base di tutti i tentativi di dialogo tra i cattolici e i marxisti.

1. IL MARXISMO ESOTERICO.

Bloch fa parte del movimento filosofico conosciuto sotto il nome di « marxismo esoterico », un movimento che nacque in Germania dopo la prima guerra mondiale ad opera di György Lukács, Karl Korsch, Ernst Bloch e di altri, in seguito alla riscoperta e alla prima pubblicazione degli scritti giovanili di Marx. Il « marxismo es-

ISBN - 88 - 7006 - 239 - 8

© 1983 - by L. U. Japadre editore - L'Aquila

Corso Federico II, 49

terico», come fa notare B. Mondin¹, superando ampiamente le formulazioni del marxismo proposte da Lenin e da Stalin, si rivolge sia ad un avvenire che oltrepassi la società senza classi, sia alle fonti premarxiste di una storia volta verso il futuro: all'ebraismo, al cristianesimo, alla storia della rivoluzione in Occidente, nelle sue figure religiose e politiche.

Bloch pone a fondamento della sua filosofia della speranza la tesi marxista che l'uomo si trova in stato di alienazione. Ma diversamente da Marx che attribuisce l'alienazione allo sfruttamento del lavoro, Bloch la fa risalire a ragioni ontologiche: l'uomo è alienato perché, come l'universo di cui fa parte, è essenzialmente incompiuto ed è teso verso il compimento. Nella sua opera *Thomas Münzer*, Bloch elabora la tesi secondo la quale l'aspirazione dell'uomo a comprendere l'universo è ostacolata dalla finitezza stessa dell'esistenza umana. Soltanto nel progetto di una futura storicizzazione della natura e di una corrispondente naturalizzazione dell'uomo è possibile il superamento della frattura e della finitezza attualmente esperita². Vi è anche da considerare che l'utopia di Bloch, pur volendosi rifare all'utopia marxiana del regno della libertà, ha una base escatologica presa dalla Bibbia, presuppone un *Novum* non ancora conosciuto; in qualche modo, e con molte contraddizioni, si cerca di superare quella base di evolucionismo che è presente nel materialismo ortodosso.

Questa posizione «eretica» rispetto al marxismo ufficiale non vuol porsi però in maniera autonoma dallo stesso Marx, ma come vero marxismo. Ora, si sa che nel marxismo coincidono due posizioni in sé contraddittorie, quella idealista e quella materialista³. La grande forza del marxismo è di poter illudere sulla possibilità di superare

nella prassi questo dualismo, rimandando al futuro il superamento della contraddizione che attualmente giustifica l'unione dialettica. Nella pratica politica il marxismo contraddice continuamente la sua anima idealistica, il suo umanesimo; ma è sempre possibile, in un mondo sempre più carico di problemi non risolti, ritrovare il momento idealistico e utopico del giovane Marx, nel suo rapporto sostanziale con Hegel. Al di fuori della politica attiva (Bloch non si è mai impegnato in essa) è sempre possibile ricorrere all'utopia.

Bloch dimostra che la critica alla alienazione sociale dell'uomo operata da Marx è partita dalla critica della religione; accetta dogmaticamente i risultati «positivi» di questa critica, tanto è vero che per lui la religione ufficiale — l'unica presa in considerazione da Marx — è sempre mistificatoria; questo è un postulato ferreo, che non occorre dimostrare; Bloch lo accetta acriticamente, cadendo addirittura in espressioni volgari, lui che usa un linguaggio spesso affascinante e assai più attraente di qualunque altro filosofo marxista.

Ma tutto il suo pensiero parte da ciò che in Marx rimane inespresso circa la «vera» dimensione religiosa dell'uomo; Marx non ha potuto soffermarsi su quegli episodi, sporadici ma assai significativi, in cui la religione diventa protesta, eresia, sovversione, setta.

E' vero, dice Bloch, che un uomo che ricorre a pratiche religiose dimostra di essere alienato, ma è vero pure che non basta eliminare queste pratiche e le espressioni religiose per dargli l'identità sognata. Occorre mantenere tutta la proiezione nel futuro propria della religione, come espressione di protesta contro il mondo presente. L'uomo cade nella religione, secondo Bloch, perché ha realmente una dimensione a lui nascosta, uno «spazio utopico», un *homo absconditus* che solo il futuro può realizzare e che non si può dimenticare dimenticando semplicemente il problema religioso.

In tutta la sua vita Bloch è stato coerente col suo pensiero; già nel 1918, con *Geist der Utopie*, pone il fondamento di questa visione del mondo che sviluppa poi in

¹ B. MONDIN, *Speranza, salvezza, infallibilità*, Roma 1972.

² Cfr. B. MONDIN, *o.c.*, p. 69.

³ Cfr. C. FABRO, *Feuerbach - Marx - Engels*, La Scuola, Brescia 1963.

numerose opere di cui le principali sono: *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (München 1921), *Philosophische Grundfragen I: Zur Ontologie der Noch-Nicht-Sein. Ein Vortrag und zwei Abhandlungen* (Frankfurt a. Main 1961), oltre al lavoro fondamentale sulla Speranza, sopra citato, in cui si prendono in esame, con metodo fenomenologico, le mille manifestazioni della speranza nella vita dell'uomo e delle culture.

2. MATERIALISMO E SPERANZA.

Il fine che Bloch si propone nel libro che prendiamo in esame, *Ateismo nel Cristianesimo*. « Chi vede me vede il Padre »⁴ è quello di dimostrare, postulando il presupposto implicito della veridicità della visione marxista della realtà, che la religione cristiana è, in sostanza, parte integrante ed espressione di quella verità, e, quindi, di quella realtà materialista.

Qual è la via seguita per giungere a questa conclusione? Oltre all'esegesi del tutto *sui generis* che Bloch fa della Bibbia nel volume che costituisce l'oggetto della nostra attenzione, c'è da tener presente la filosofia propria dell'A., espressa in modo più esauriente nel suo libro *Prinzip Hoffnung*; qui possiamo darne soltanto un brevissimo sunto.

Innanzitutto si constata la presenza nell'uomo di una coscienza anticipatrice e la si descrive ampiamente con metodo fenomenologico. In mille modi l'uomo si apre a desideri, progetti e sogni che cercano di anticipare il nostro futuro e ci aprono ad esso. Sono veri e propri sogni ad occhi aperti, ben diversi dalle pulsioni inconscie, dai sogni notturni, dai desideri repressi e dimenticati che popolano, secondo Freud, il nostro inconscio. Il sogno

⁴ Titolo originale: *Atheismus in Christentum*. « Zur Religion des Exodus und des Reides », Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969. Le citazioni sono prese dall'edizione italiana, Feltrinelli, Milano 1971.

ad occhi aperti, invece, è un'anticipazione, un'utopia, un'apertura dell'immaginazione verso l'avvenire, segno evidente di una forza finora non precisata che ci mette in movimento. Il sogno ad occhi aperti — vera molla di ogni progetto politico e di ogni progresso dell'uomo — non può venire dall'inconscio, bensì dal non-ancora-cosciente. Secondo Bloch si deve necessariamente postulare oltre alla coscienza — da tempo scoperta — e all'inconscio — da poco messo in luce — anche il non-ancora-cosciente, finora sconosciuto.

Il marxismo sarebbe il primo ad aver introdotto la nozione di avvenire nell'accostamento teorico e pratico della realtà; solo nel marxismo l'utopia (il sogno irrealizzabile) si concilia con la realtà, diventando utopia concreta, speranza.

Ma occorre una fondamentazione ontologica: l'immaginazione anticipatrice non può aver presa sul reale se non ha una corrispondenza col reale. Nulla potrebbe svilupparsi dal di dentro del mondo se questo fosse compatto e chiuso in se stesso. In forte polemica con il positivismo e con il materialismo meccanicistico e deterministico, Bloch afferma la presenza della categoria della possibilità e della novità, nella materia; ecco il correlato ontologico della immaginazione utopica. P. Masset sintetizza bene il pensiero espresso in *Prinzip Hoffnung*: « Il Realizzante comporta il non ancora realizzato. Ed è per questo che l'utopia concreta, la speranza, è realista, molto più realista del positivismo o del razionalismo, per i quali nel mondo tutto è dato, sia a titolo di fatto, sia come in Hegel a titolo di predeterminazione. Il marxismo è la scienza nuova del mondo perché esso è la scienza del nuovo, dell'avvenire, del reale come evento e del lavoro come trasformazione del reale. Esso non si appoggia più sul passato: il suo nuovo punto di appoggio di Archimede è l'avvenire, il nuovo che giunge all'essere mediante il lavoro dell'uomo. Bloch studia a lungo la categoria della possibilità — la quale è oggi giorno, egli dice, quella che l'ontologia ha maggiormente trascurato e non ha quasi considerato che come determinazione della conoscenza,

non dell'oggetto — e le categorie collegate: il Non-ancora, il Nulla e il Tutto. Egli distingue il possibile puramente formale, il possibile fattuale, il possibile conforme alla struttura dell'oggetto e il possibile reale. E' quest'ultimo, il possibile-obiettivo-reale, che rende possibile la speranza umana. Esso permette di definire la materia stessa come apertura all'avvenire e in perpetua tensione in modo che la realizzazione del Realizzare, del Realizzante stesso, non cessa di cominciare e incominciare »⁵.

Bloch ci tiene a prendere le distanze da tutti coloro che tendono a leggere l'avvenire nel passato, come gli Stoici, Spinoza, Leibniz e soprattutto Hegel che considera più un evolucionista che un dialettico del *Novum*. Si distanzia pure da Bergson e dai vitalisti, che vedono il reale come imprevedibile slancio vitale anarchico: dove tutto cambia, non cambia mai nulla. Si rifà invece ad Aristotele, il primo che ha riconosciuto la possibilità al livello del reale e concretamente della materia. La materia, per Aristotele, è l'ente secondo possibilità (katà tò dynatòn), e in questo senso è il limite di ogni formalità; ma è anche l'ente in potenza (dynamèi òn), cioè il seno fecondo, « il grembo inesaurito da cui escono tutte le figure del mondo »; è « l'aspetto luminoso », « la faccia della speranza », del possibile reale della materia. In questo senso, l'evoluzionismo sembra realmente superato; l'« essere in possibilità », il « non-essere-ancora » della materia, secondo Aristotele, non è principio determinante di evoluzione, bensì possibilità di mutamento e di crescita che può essere attuata o meno⁶.

Ma per Aristotele la potenza ha bisogno dell'atto per emergere, e la materia rimane inespressa senza la forma; ciò postula un'articolazione metafisica ben precisa, con un reale trascendere dell'atto rispetto alla potenza,

⁵ P. MASSET, *Speranza marxista, speranza cristiana*, Ed. AVE, Roma 1978, pp. 39-40.

⁶ Cfr. E. BLOCH, *Gli strati della categoria del possibile*, in *Filosofi tedeschi d'oggi*, Il Mulino, Bologna 1967, pp. 68-69.

senza che sia possibile concepire nell'essere contingente una riduzione dell'uno elemento all'altro, senza cioè che si possa spiegare l'uno attraverso l'altro, come invece si dà in una filosofia non metafisica di stampo monistico (come sono sia il materialismo che l'idealismo, dove le articolazioni, quando sono ammesse, sono soltanto diverse espressioni di un'unica dimensione originante). Bloch si rifugia nella dogmatica marxista: « All'essere in potenza aristotelico, grembo ancora passivo, sarà sufficiente sostituire la materia come dotata di per se stessa di movimento spontaneo e dialettico, per approdare al materialismo dialettico e storico del marxismo. Allora, pensa Bloch, è reso possibile l'inserimento del lavoro umano nel processo della dialettica della materia, secondo Marx; allora il Tutto utopico, l'Ultimo ancora in divenire, appare come ciò che c'è di più reale nel reale, all'orizzonte del mondo »⁷.

Per Bloch la materia, attualmente incompiuta, certamente giungerà a una sua futura piena realizzazione, che costituirà rispetto al momento precedente e attuale non solo un avanzamento e un miglioramento quantitativo, ma un vero e proprio salto di qualità; la realtà troverà la sua piena identità e si avrà in quel momento futuro la vera e propria creazione del mondo, ad opera di una « Materia », madre di tutte le cose, che produrrà quel giorno dalle sue viscere e dalla sua capacità generatrice da cui tutto procede. Tuttavia il processo non è scontato; può sfociare nel Tutto, ma può anche cadere nel Nulla. L'identità uomo-natura potrebbe anche fallire. Il possibile infatti, pur essendo davvero un reale, non è ancora realizzato. I marxisti devono pertanto studiare le condizioni di possibilità del reale (è ciò che Bloch chiama la corrente fredda del marxismo), ma anche aprirsi con coraggio all'avvenire (la corrente calda del marxismo).

Bloch si stacca da un certo determinismo marxista che riduce l'alienazione dell'uomo ad alienazione econo-

⁷ P. MASSET, *o.c.*, p. 41.

mica e vede tutto come processo già determinato, fino a giustificare l'ineluttabilità di un potere statale totalitario che si pone come interprete del processo storico, secondo una immanentizzazione della provvidenza divina, già teorizzata da Hegel. La speranza marxista, nella visuale di Bloch, non autorizza né l'ottimismo piatto della fede automatica nel progresso né il pessimismo assoluto; articolando il soggetto e l'oggetto (senza però poter giustificare tale articolazione in sede teorica, dato che ciò è impossibile su base materialista e pertanto monista), presi l'uno e l'altro nel processo della dialettica della materia, essa fonda « l'ottimismo militante » di fronte al processo e allo sviluppo del mondo, cioè nella parte più avanzata dell'essere della materia in movimento e aperta mediante l'utopia.

Nell'ottica immanentista e materialista l'iniziale dicotomia tra coscienza anticipatrice e categoria ontologica della possibilità che fonda la novità futura non evolutivista, deve ridursi necessariamente all'una o all'altra. Con una premessa materialista è chiaro che tale riduzione è a favore della materia oggettiva, che ingloba la presa di posizione soggettiva (vedremo più avanti che ciò presenta una difficoltà teorica assolutamente insormontabile, che vanifica tutto lo sforzo teorico, se non quello fenomenico, di Bloch). Questa potenza immanente alla materia è materia essa stessa e spinge tutta la realtà verso il futuro, verso la piena autoaffermazione; e al contempo è forza che incalza l'uomo spingendolo in avanti. Di qui il desiderio potente, nell'uomo, di felicità e di piena autorealizzazione; questo desiderio però, stante la limitatezza e la incompiuta realizzazione del momento presente (e di quello passato), costituisce, proprio perché non realizzato, la ragione più profonda, ontologica e non solo economica e sociologica, di ogni alienazione.

Il desiderio non appagato di perfezione spinge l'uomo a sublimare in concezioni fantastiche e puramente immaginarie quanto di perfetto, totale e compiuto c'è nel suo desiderio e nella sua carica interna, esternandolo in soggetti e realtà a lui estranei. L'idea di Dio, ad esempio,

costituirebbe il frutto di questo tentativo di anticipare per immaginazione la futura piena autorealizzazione dell'uomo e della materia tutta, per via di alienazione. Ogni religione, e la religione cristiana in particolare, è illusione e fantasia; ma, nell'esigenza che la determina, sarebbe invece manifestazione ed espressione (sia pure alienata) di quella potenza di realizzazione interna della materia e, quindi, della speranza umana conseguente.

La religione cristiana, dunque, nella valutazione di Bloch, si pone come manifestazione e conferma del principio di potenza della materia, di speranza derivante da questo principio e, quindi, in definitiva, della visione materialista e marxista della realtà.

3. IL TENTATIVO DI ASSORBIRE IL CRISTIANESIMO NELL'ATEISMO.

Passiamo al nostro libro. Bloch constata, compiaciuto, che l'ateismo ha già compiuto un buon lavoro: « ovunque un Io-Padre non è più gradito, e quelli lassù non hanno più un così grande fascino » (p. 25), identificando la fede in Dio con la sottomissione ai padroni; « Dove non vi sono troni terrestri, anche il trono celeste è privato della sua base sociale » (p. 26). « L'universo trova il suo significato, se mai lo trova, soltanto in se stesso, non certo nelle creazioni o nei disegni di un supremo signore celeste » (p. 26). Ma questa operazione, che svuota la vita di cose sublimi, ha dato luogo, nel mondo borghese, a dei surrogati di bassa lega: gente che ha perduto il suo cielo e non ha più il coraggio di tendere verso quello che gli sta davanti, gente che non possiede alcun mondo, tanto meno un mondo nuovo (cfr. p. 26).

Il marxismo, secondo Bloch, avrebbe superato tutti gli equivoci del mondo borghese che limitava la sua lotta alla Chiesa avendo scoperto l'utilità di un legame con essa; l'ateismo è diventato radicale. Purtroppo, constata l'A., in una volgarizzazione del marxismo si è troppo spesso confusa la religione dei potenti e degli schiavi sottomessi con la predicazione dei profeti e con la loro mi-

stica apocalittica, che si vede, per esempio, in S. Francesco o in Thomas Münzer. Il vero momento della Bibbia sarebbe quello antifaraonico; la vera passione dominante del mondo biblico è quella che si scaglia contro i signori con il loro Dio sacerdotale: qui sta l'appello alla rivolta (p. 29); col suo annuncio di guerra ai palazzi e di pace alle capanne, contro gli ornamenti degli altari e l'amara fame del povero (cfr. Amos 5, 21); è questa la *Biblia pauperum*, invocata nelle guerre dei contadini italiani, inglesi, tedeschi e francesi; la Bibbia che si contrappone a tutte le contraffazioni che riempiono le sue pagine con le immagini pagane della religione intesa come « legame all'indietro, come un mettere in ceppi repressivo e regressivo » (p. 31). « Un movimento ateo non banale poté leggere e leggerà la Bibbia così come una paradossale eresia biblica sotterranea lo può fare con il movimento ateo » (p. 30).

E' chiara la tesi di Bloch: « la cosa migliore nella religione è il fatto di creare degli eretici ... Cosicché vale la tesi straordinariamente positiva, la parola d'ordine di ogni esodo dalla terra della schiavitù: *dove v'è speranza ivi è anche religione*; di certo non vale l'inverso (dove è religione ivi è anche speranza), a riguardo delle religioni dettate dal cielo o dall'autorità » (p. 31). Contro questa tesi non vale il nichilismo di un illuminismo troppo dimezzato che toglie ogni fuoco, ogni « verso-dove », ogni significato alla vita umana sulla terra; né un richiamo alla trascendenza: « il Nuovo della Bibbia si identifica nella più forte eresia dello stesso figlio dell'uomo che si pone in posizione messianica all'interno di ciò che un tempo aveva il nome di Dio » (p. 32); nessun positivista moderno che confonde Tartufo con S. Francesco, potrebbe, come Cristo, farsi Dio a se stesso. Un rifiuto acritico della religione si lascia alle spalle un vuoto che alla lunga non riesce più a restare pulito, come l'illuminismo aveva voluto. « E' molto semplice spiegare perché una giovane contadina di Lourdes, ottusa e isterica, dichiara di aver visto Maria. Ma è anche molto semplice e addirittura grossolano il sottolineare che l'uomo sullo Sput-

nik non ha visto alcuna traccia del buon Dio. A questo livello, persino l'uomo pio convenzionale può ribattere che egli sapeva da prima che Dio è invisibile » (p. 47).

« La scrittura — contro ogni ateismo gretto — è ricolma di scotimenti contro i sostegni di questo mondo di morte; di certo in maniera mitologica, ma purtuttavia rorida di ribellioni più tardi espresse o falsificate, di sigle per valutare l'uomo e per umanizzarlo contro il Faraone e contro l'ipostasi di un Signore, che le lamentazioni di Geremia definiscono apertamente "nostro nemico", e che fa scongiurare ad Isaia 'un cielo nuovo, e una nuova terra, affinché non ci si ricordi più della precedente' Non troviamo forse qui proprio all'inizio, invano calunniato e mutato di senso per intervento ufficiale, l'episodio del serpente e il grido ribelle mai ripagato *eritis sicut deus, scientes bonum et malum*, con il quale viene costruita la storia al di fuori del giardino dei semplici animali (l'Eden)?; e non è forse vero che per il Dio più tardo del rovetto non c'è alcun presente, mentre esiste un presente, che ci salva da esso, un 'io sarò quello che io sarò', come dinamite per la supposta rappresentazione di Dio? », (p. 32).

« L'onda finale sovversiva ed escatologica è travolgente, con l'*exodus* intrapreso, con il regno utopico del tutto *Novum* della sponda fino alla frase di Agostino: *Dies septimus nos ipsi erimus*, nel giorno settimo che non è ancora venuto noi saremo noi stessi nella nostra comunità come nella natura ... La parte immortale di Faust si innalza senza l'aiuto degli angeli, anzi, ancor più leggera. Nelle parole della Bibbia questo si chiama il nostro volto svelato; nella filosofia il diventare identici » (p. 33).

Citando Lucrezio: « il timore ha generato gli dei », Bloch prende brevemente in esame la posizione marxista di fronte alla religione intesa come oppio dei popoli: « L'oppio del popolo continuò sempre a fumare e infine tutta la fede ne prese l'aroma. E questa non avrebbe subito tanti attacchi se proprio la Chiesa non fosse stata così pronta a schierarsi dalla parte delle potenze dominanti. Quando addirittura non gareggiò con loro per ottene-

re il primo posto nel potere come avvenne nell'alto medioevo. Quando si trattò di tenere soggetti i servi della gleba e in un secondo tempo gli schiavi del salario, lo stordimento corse in aiuto dell'oppressore, senza nulla mai rifiutargli», (p. 93). Gli illuministi ne trassero la conseguenza che la religione è invenzione dei preti, ma Marx indagò più a fondo e capì che tale affermazione presuppone che tutti i preti del passato, a cominciare dai druidi, possedessero la cultura di Voltaire; tra Marx e gli enciclopedisti ci sono Hegel e Feuerbach; c'è la storia del desiderio, e le posteriori teorie della scissione del sé e dell'alienazione religiosa che non scaturì dall'inganno ma da un'impenetrabile illusione. Nella religione l'uomo si scinde da se stesso, ponendosi dapprima come individuo limitato; poi il sé alienato gli viene di fronte illimitato, divinizzato come Dio. Marx infine comprese l'estrema importanza della funzione ideologica della Chiesa nella società di classe più avanzata e riattivò l'antico impeto dell'illuminismo contro l'inganno, che però non intende come intenzionale e soggettivo, bensì oggettivo e socialmente ineluttabile. La religione fu così collegata alla società di classe e per religione si intese la chiesa, lasciando così fuori dal campo di osservazione diversissime forme sociali della fede, del tutto antiecclesiastiche, come le sette. «Ora di certo, in tutto questo importante radicalismo contro la chiesa dei signori (con tutto l'oppio del popolo contenuto in essa come in ogni altra religione precedentemente istituita), vi è — precisamente nel passo dell'oppio e in tutta la critica della religione di Marx — vi è proprio ancora un «altro elemento» verso cui il marxismo volgare si è rivolto il meno possibile. Infatti la così vera frase dell'oppio del popolo sta in un contesto altrettanto vero, anzi più profondo di quanto non vogliano e non tollerino i marxisti volgari. Perciò essi hanno staccato isolandola completamente dal contesto la frase dell'oppio; ma questa nella *Introduzione alla critica della filosofia hegeliana del diritto* suona: 'la religione è la realizzazione fantastica dell'essenza umana, poiché l'essenza umana non possiede alcuna vera realtà ... La miseria religiosa è insieme l'e-

spressione della reale miseria e la protesta contro di essa. La religione è il sospiro della creatura oppressa, l'animo di un mondo senza cuore, come lo spirito di situazione senza spirito. Essa è l'oppio del popolo ... (la citazione continua)'. Questo è dunque tutto il contesto in cui sono presenti il «sospiro» e la «protesta» contro il cattivo stato presente e la sua voce chiara non parla solo di addormentamento. Contro ogni volgarizzazione si è potuto mettere in luce che la predicazione nella guerra dei contadini tedeschi significava qualcosa di più e di diverso da una «mantellina religiosa» (come pensò Kautsky) e che invece «anche» questo tipo di predica discendeva dalla Bibbia quasi fosse una religione non riducibile alla sola *re-ligio*, al legame all'indietro. E questo mentre, al contrario, i suoi illustri interpreti ecclesiastici hanno brillato, quasi senza eccezione, solo nei tentativi di seppellire la libertà» (p. 96).

4. DOGMATISMO ATEO.

Non è ancora il momento di prendere in considerazione critica l'idea di fondo del libro; ma è doveroso far notare che già a questo punto Bloch ha dimostrato di dare per scontate tante affermazioni atee che scontate non sono. Vuol superare l'ateismo illuminista nella sua ottusità e nel suo squallore, ma non dubita sulla validità del suo asserto ateistico. E così, non ha dubbi nel negare un qualunque valore a delle dimensioni ineliminabili della vita umani, quali l'autorità, l'obbedienza, ecc., che se è vero che si prestano ad abusi, è pur vero che devono sempre essere ritrovate per ciò che hanno di insostituibile. Per quanto voglia superare l'illuminismo, si colloca comunque nel filone immanentista che afferma dogmaticamente l'autoaffermazione dell'uomo, salvo poi cercare disperatamente un fondamento su cui costruire, come se Archimede avesse preteso di sollevare il mondo senza un punto di appoggio.

Bloch si rende conto che per rivitalizzare l'uomo, svuotato di ogni significato dalla pretesa atea di negare

ogni finalità trascendente, occorre un *Novum* che ci viene incontro dal futuro. Ma per essere realmente *Novum*, deve essere trascendente la realtà materiale in cui ci muoviamo, deve avere una sua originalità, una alterità reale, non commensurabile, una fonte diversa dal presente; ma Bloch vuole la luce del sole e nega il sole da cui proviene; egli entra così in una insuperabile *petitio principii*: la materia è l'unica causa della sua tensione al futuro, ma è questo futuro che la mette in tensione! Su ciò torneremo. Intanto però va rilevato un aspetto comune ad ogni ateismo, sia volgare che dialettico, in cui Bloch si ritrova senza alcun senso critico: la negazione del Padre, fino alla negazione di ogni paternità anche terrena, diventa negazione del dono, che è all'origine di tutto ed è il cuore dell'amore. Solo nel dono la vita acquista un significato, secondo l'intenzione amorosa del donante. Il fatto che tra gli uomini il dono possa portare a degli abusi, a delle sottomissioni, a una mancanza di libertà, non può ingannare al punto da giustificare l'idolatria suprema: l'uomo che rifiuta ogni dono, ogni riconoscenza, ogni legame d'amore, per un'autoaffermazione assoluta che poi è irrealizzabile nella realtà, essendo l'uomo creatura, *ab alio*, legato in mille modi al dono: nella sua nascita, nell'amicizia, nel lavoro, nella dignità morale, nell'amore, etc. Ma a parole, mossi dal portato ultimo della superbia, si può teorizzare l'ateismo assoluto; e ciò crea cultura dell'inganno, della seduzione, e disagio.

Di fatto, essendo impossibile prescindere dal dono e dai legami costitutivi dei valori ultimi della vita umana che tale dono crea, ogni ateismo finisce per essere un'idolatria: sposta l'assoluto da Dio a un idolo; si sostituisce alla religione. Di fatto il contrario della fede non è l'ateismo, bensì la magia: l'io egoistico che si concentra su se stesso, ma, essendo in molti modi dipendente, cerca di catturare le forze (più o meno occulte) da cui crede di dipendere per poterle usare come potere personale, attraverso l'opera di medium e di manopole che non sono altro che il capovolgimento drammatico del compito del sacerdote e del sacramento. Si potrebbe sostenere coerente-

mente una posizione atea se fosse possibile dimostrare che l'uomo può fare a meno di un legame assolutizzato da cui si dipende per trovare libertà e salvezza rispetto a tutti gli altri condizionamenti. Tutte le teorizzazioni atee non fanno altro che spostare il problema dell'assoluto.

Come fa rilevare Bloch, tra l'ateismo illuminista e positivista, nella sua grettezza, e l'ateismo di Marx, c'è Hegel e Feuerbach; c'è la scoperta (ma è meglio dire la invenzione) della dialettica, dove il soggetto si aliena in un'antitesi che lo nega. Dio non è tanto un'invenzione dei preti, quanto una autonegazione dell'uomo nella sua apertura infinita. Dio è il nome della schiavitù sentita dall'uomo. Per affermare l'uomo in tutta la sua dignità occorre negare Dio. Bloch riconosce che ci troviamo a un livello nuovo di coscienza atea, anche se poi lamenta che non si sia colto nel problema religioso il segno di una apertura dell'uomo ad una sua identità non ancora raggiunta, presente come tensione proprio perché si vede l'uomo alienarsi in Dio.

Oltre alla critica generale alla filosofia immanentistica e dialettica⁸, si può far rilevare che, per quanto diversamente motivato, tale ateismo, e poi anche quello di Bloch, non esce dal problema dell'assoluto che è problema religioso e problema di trascendenza. Feuerbach non sposta, come pensava Marx, il polo dell'assoluto da Dio all'uomo. L'uomo è quello reale, con nome e cognome. In quanto diventa ateo non si vede che l'uomo diventi più libero; non si vedono cessare i soprusi e le ingiustizie. Questo è tanto evidente che né Feuerbach né Marx ci hanno pensato minimamente; han pensato invece ad un « uomo generico », o meglio al « genere » dell'uomo, come diverso e assoluto rispetto all'individuo. Dato che l'uomo reale è assai più misero del suo « genere », solo il futuro potrà vedere l'identificazione sognata. Rimane intatto il problema dell'assoluto che viene spostato sul-

⁸ Cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Ed. Studium, Brescia 1969, pp. 13-85; 1004-1088.

l'umanità futura, che trascende qualitativamente l'uomo reale, ma per di più è impersonale e indeterminata⁹. La presunta dimostrazione scientifica della non esistenza di Dio si rovescia: si può dimostrare scientificamente che non è una dimostrazione scientifica (il che non vuol dire che la dimostrazione dell'esistenza di Dio sia di tipo scientifico positivo). Esistono problemi di significato, di sopravvivenza, di libertà, di amore, oppure la realtà universale della festa che può essere vissuta in modo genuino soltanto se si celebra un dono divino; questi problemi non si possono ridurre ad oggetto di scienze particolari, e neppure li si può affrontare con i metodi adottati da queste scienze: non si può sapere che cos'è un elefante studiandolo soltanto con il microscopio; quei problemi hanno una rilevanza universale e oggettiva, meritano di essere affrontati con un metodo loro adatto, quello di una filosofia della religione che non rifiuti a priori il trascendente, perché proprio il trascendente è l'oggetto di tale ricerca. Si può sempre e comunque constatare nella realtà l'esistenza e l'ineliminabilità di questi problemi, dietro superficiali apparenze che sembrano negare la sopravvivenza del problema religioso. Chi nega tutto questo non elimina il problema, bensì lo travisa e lo sposta in dimensione magica, non potendo di fatto rinunciare neppure a schemi, riti, culti, di tipo nettamente religioso.

Bloch « rivaluta » la religione, ma in un contesto totalmente ateo; ma è proprio a monte, in quel contesto, che il problema religioso è inalienabile, nella trascendenza e nell'assoluto.

La visione cristiana del mondo contempla la contingenza del mondo, la sua dipendenza da un Dio creatore, dall'essere assoluto. Ciò non connota negativamente il

⁹ Cfr. C. FABRO, *Ludwig Feuerbach: L'essenza del cristianesimo*, Japadre Editore, L'Aquila 1977, p. 36, dove tra l'altro afferma: « Giustamente si deve concludere che "... il concetto di genere è quello che più ci mostra i limiti antiumanistici dell'antropologia feuerbachiana » (C. Ascheri). Feuerbach non ha perciò sciolto il nodo della filosofia ch'è il rapporto dell'uomo alla realtà ».

mondo; la negatività viene dal peccato, che non è sostanziale al mondo, pur essendo ben presente. Le varie ideologie atee non riescono certo a dimostrare l'autosufficienza del mondo, anche perché il male è realmente presente, in modo inequivocabile, e occorre una speranza; questo mondo non autosufficiente cerca la sua spiegazione immanente in proiezioni che in realtà sono trascendenti, anche se in modo spurio e inautentico: la società futura dell'utopia marxista è qualcosa di non presente e di qualitativamente diverso; è un « paradiso »; il fatto che voglia essere terreno invece che celeste non toglie che sia una soluzione « metafisica », una postulazione di trascendenza: è sempre qualcosa di non reale attualmente (mentre il cielo cristiano è già ben radicato nel presente!). Quando si tenta di rinunciare ad ogni utopia (che è un rimando « religioso » anche se magico) si finisce nel nichilismo, nell'essere succubi del male che di fatto esiste; fino alla fuga nell'assurdo degli ultimi surrealisti. C'è chi sostiene, come il Colletti, che tale caduta nel nichilismo sia dovuta alla visione cristiana del mondo, un mondo non solo dipendente ma inconsistente — secondo il Colletti — se considerato in se stesso a prescindere da Dio. Un mondo che deriva il suo significato da altro (l'Infinito, l'Idea, il Logos cristiano, Dio) diventa inconsistente nella misura che progredisce la negazione di questo Altro. Muore Dio ma il mondo resta con le sue connotazioni negative di disvalore. Anche il marxismo, secondo il Colletti, non si è liberato da questa concezione di stampo negativo e deve ricorrere all'utopia per pensare il mondo in modo umano. E' pur sempre metafisica, o meglio « mitologia »: « Non è in vista all'orizzonte — affermava in una intervista — in nessun paese del mondo, la società dove tutti i « bisogni » saranno soddisfatti e dove il lavoro sarà solo « creativo », abolita la divisione del lavoro, o, magari, abolito il lavoro stesso, o dove regnerà l'autogoverno di tutti ».

Il Colletti postula una visione radicalmente « positiva »: abituarsi a vivere senza consolazioni, neppure quelle ultime, assai sofisticate, che offrono le filosofie della

«volontà di potenza» o della «disperazione»; vivere in modo totalmente scientifico (ma non è «mito» anche questo?), uscendo dalla necessità di giustificare, di sperare, di desiderare. Tutto ciò, come visione radicale, mette bene in luce il nostro problema di fondo: nessuno finora è riuscito a sostituire la religione con una reale autosufficienza dell'uomo; anche chi rinuncia all'autosufficienza pur di rinunciare a Dio, cadendo nella disperazione, non esce dal problema del significato. A parole un pensatore come il Colletti può anche prospettare la «positività» pura del mondo così com'è, ma ci sarà mai un uomo, anche il Colletti stesso, che si accontenterà e che potrà realmente vivere senza problemi? Non sarà che un filosofo può dire questo perché dicendolo, ottiene un ascolto, ottiene considerazione e soddisfa l'orgoglio che cerca disperatamente la propria autoaffermazione, pena cadere nella sfiducia e nella nevrosi?

Il fatto che anche gli atei siano sempre caduti in una prospettiva utopica, mitica, e, checché se ne dica, in qualche modo trascendente (il significante non può essere totalmente presente e totalmente riducibile al significato) può far pensare che siano ancora tutti condizionati da una visione «cristiana» del mondo (caratterizzato negativamente e pertanto in continua ricerca di una qualche positività), ma il problema del male esiste (oltre ai problemi dell'amore, che gli atei si possono permettere di trascurare). La visione cattolica del mondo permette di capire che il mondo creato è positivo, che il male è nell'uso della volontà e che comunque il male non è definitivo: è sempre possibile un bene maggiore, attraverso una crescita d'amore. Uscendo dalla concezione cattolica, il male diventa necessariamente sostanziale al mondo (Lutero, Hegel, Marx e tutte le filosofie moderne); la cultura pone la contraddizione all'interno dell'uomo, della società, della materia stessa, con fughe trascendentalistiche in una speranza utopica, mitica, inautentica. Non esiste da una parte il mondo «positivo» di Colletti, e, dall'altra, il mondo «negativo» che si regge sulla religione e sul mito (vecchi e nuovi, spiritualistici o materialistici);

bensi esiste, sulla base incontrovertibile della contingenza del mondo, soggetta al male, una giusta impostazione del problema del significato, dei fini, dell'amore (la concezione religiosa e in particolare cristiana) e varie soluzioni pur sempre «religiose» ma inautentiche, sempre magiche, che possono essere numerosissime, come infiniti sono gli idoli: ogni bene creato, materiale o spirituale, può diventare l'assoluto su cui si appoggia l'autoaffermazione del singolo o di una massa.

Bloch cita Lucrezio: «il timore ha generato gli Dei»; è giusto se per Dei si intende idoli; la sua speranza è un idolo. In realtà la religione non l'ha creata la paura, tra l'altro perché la religione (contrariamente alla magia) non viene a risolvere primieramente il problema del male ma quello dell'amore. Il riferimento che fa Bloch alle sette permetterà, più avanti, di capire più a fondo la dimensione magica dei suoi valori «religiosi», perché la setta è la versione «gnostica» della comunità cristiana.

IL CRISTIANO NELLA VISIONE DI BLOCH

1. ALL'ORIGINE DEL DIALOGO TRA CRISTIANI E MARXISTI.

Scopo dell'opera di Bloch è quello di ricondurre la religione cristiana nell'ambito del marxismo esoterico (che meglio di quello comune si presterebbe a farlo); e, più direttamente, trovare un punto di contatto con i cristiani. Ciò avviene attraverso un vasto lavoro di interpretazione della Bibbia. Per Bloch questa, rettamente intesa, parlerebbe del vero senso della religione cristiana; in una prima approssimazione possiamo così riassumere l'idea di fondo del libro: nella Bibbia c'è un « filo rosso », una lettura eretica, che incarna la protesta del debole contro i potenti e contiene l'immagine dell'*homo absconditus*, dell'uomo nuovo, verso cui la vera umanità tende come a suo compimento, nell'utopia; il futuro diventa la sostanza dell'uomo, in una (necessariamente velleitaria) « trascendenza senza trascendenza »; la Bibbia non parla più di Dio ma dell'uomo; dove appare Dio, nel suo trono eccelso, dove appare l'al di là, vi è una chiara mistificazione introdotta dai sacerdoti a servizio dei potenti, per sottomettere i deboli, addormentandoli con l'oppio di una religione statica. La conclusione (ma si potrebbe dire: *boutade*) sarà che « solo un ateo può essere un buon cristiano », ma « solo un cristiano può essere un buon ateo » (p. 32).

Ecco, secondo Bloch, una via chiara verso l'incontro dei cristiani con i marxisti. Proprio alla fine del libro, l'A. fa vedere come il frutto del suo sforzo è la possibilità di questa sintesi. Bloch si rivolge ai marxisti e ai cristiani. Nei riguardi del marxismo è preoccupato che non ci si fermi a quella che lui chiama la corrente fredda del

marxismo: la denuncia dell'alienazione economica insita nel sistema di classi mette in luce che tale denuncia, partita da Marx, non ci sarebbe mai stata senza la previa critica della religione operata da Hegel, Feuerbach e Marx stesso. Perché si può denunciare? In nome di che? Queste domande sono della corrente calda del marxismo originario, e dunque del testo fondamentale del « regno della libertà » che si manifesta primariamente nella forma Cristo (p. 328). « La corrente fredda di questo pensiero nota ... circa la rivoluzione finalmente mediata e non più astrattamente utopica: ' la classe dei lavoratori non ha nessun ideale da realizzare, ma deve porre in libertà le tendenze che sono (perciò) presenti nella società '. In tal modo Engels, e con quanto diritto, diede più tardi ad uno dei suoi libri il gelido titolo: *Il progresso del socialismo dall'utopia alla scienza*. Ma esiste pur sempre una corrente calda e le conseguenze della sua omissione si possono notare nel troppo grande progresso dall'utopia alla scienza; anche la corrente calda ha bisogno della sua scienza: e non come assenza di utopia, ma come utopia finalmente concreta ... Nella concreta utopia lavora e splende anche la salvezza di quell'eccesso della nostra cultura specie per le sue artistiche allegorie e per i simboli di carattere religioso; esso non si esaurisce con la sparizione dell'ideologia ... Marx disse: ' essere radicali significa prendere le cose alla radice. Ma la radice di tutte le cose è l'uomo '. La prima lettera di Giovanni (3, 2) disse prendendo la radice uomo non come causa di qualcosa ma come determinazione verso qualcosa: « e non è ancora apparso quello che noi saremo. Ma sappiamo se ciò apparirà, che gli saremo uguali; poiché lo vedremo come egli è. E chiunque ha tale speranza in lui purifica se stesso come egli è puro ». L'« Egli » a cui l'uomo dovrà eguagliarsi nella sua identità futura si richiama invero in questo passo al cosiddetto Padre nel cielo, ma si è pensato, in forza della sua eguaglianza d'essenza, al figlio dell'uomo come nostra vera radicalizzazione e identificazione che può apparire soltanto alla fine della storia » (p. 328). Bloch unisce questi due passi, di Marx e di Giovan-

ni, per invocare un nuovo dialogo tra marxisti e cristiani. « In un passo dei *Manuscrritti economico-filosofici* di Marx (1844) ... , la mano si tende verso l'azzurro e trova un posto persino la « resurrezione » della natura .. il passo suona notoriamente: ' naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura '. Una parola d'ordine verso lo scopo finale, così raro proprio in Marx. Qui scorre, non c'è dubbio, la corrente calda, questa è l'estremo rovesciamento dell'alienazione » (p. 329).

Il marxismo, così come si è ridotto ai nostri tempi, avrebbe, secondo Bloch, urgente bisogno di sottolineare frasi di questo genere; il cristianesimo per altro avrebbe solo in ciò la possibilità di staccarsi dal mito della trascendenza senza rinnegare se stesso. « Naturalizzazione dell'uomo significa la sua incorporazione, il venire infine alla luce del suo "aldiqua", del suo essere presso di sé, per una vita senza alienazioni, per il dominio del nostro *hic et nunc* nella sua essenza, per l'umanizzazione della natura; significherebbe lo schiudersi del cosmo che ancora a se stesso è inedito, alla patria, l'antica fantasmagoria mitologica di nuova terra, nuovo cielo, che risuona mediata dalla pittura e dalla poesia della natura, in ogni bellezza e qualità della natura, che irrompe saltando verso l'uomo dall'antico regno della necessità » (p. 330).

Su questa convergenza il marxismo può prendere in seria considerazione il cristianesimo, senza fermarsi all'unica critica delle teocrazie del cristianesimo ecclesiastico: « se il cristiano pensa ancora all'emancipazione degli oppressi e degli affaticati, se per il marxista la profondità del regno della libertà permane e realmente si identifica nel contenuto sostanzializzante della coscienza rivoluzionaria, allora l'alleanza tra rivoluzione e cristianesimo nelle guerre dei contadini non sarà l'ultima; e questa volta essa avrà successo » (p. 331).

2. DUE CHIESE.

Questo slancio mistico che vuol ridare la carica propria dei profeti d'Israele e dei santi cristiani alle ceneri

spente della rivoluzione e che permetterebbe a dei cristiani, delusi dalla poca « efficacia » del cristianesimo per risolvere i problemi umani, di ritrovare un significato per la loro fede proprio nell'ambito di una lotta reale, sociale, che sembrava porsi come negatrice di ogni religiosità e di tutta la tradizione cristiana, ha trovato molti seguaci e ha contribuito notevolmente ad inculcare l'idea che esistono due chiese, due cristianesimi: quello ufficiale e istituzionale, a servizio delle gerarchie terrene, e quello vero, progressista, che ritrova il Vangelo genuino, dove c'è posto solo per i poveri.

L'idea di distinguere due chiese è già di Lenin; ma ha trovato tutta la sua forza strategica con l'impostazione gramsciana della conquista del potere¹: conquista culturale prima che politica. Per ottenere un « consenso » ideologico da parte di larghi strati della popolazione, in gran parte cristiana, non si può andare direttamente contro ogni contenuto del cristianesimo. E' più opportuno convincere i cristiani che esistono due modi di vivere la loro fede, per farli schierare dalla parte del « vero » cristianesimo contro una chiesa che sostiene i potenti e non è mai pronta a schierarsi dalla parte dei poveri contro i ricchi.

Il procedimento pratico è semplicissimo e molto efficace. Basta partire da un « fatto concreto »; quando si discute di qualunque cosa teorica o apparentemente tale (discorsi sulla libertà, sull'amore, ecc.) basta che s'alzi uno e dica: mentre noi discutiamo di queste cose ci sono dei capitalisti che portano i loro capitali all'estero e lasciano senza lavoro gli operai; voi che fate per impedirlo? Se non fate nulla vi schierate dalla parte dei capitalisti, che non aspettano altro che una maggioranza silenziosa e assenteista per poter mantenere il loro potere. Se non sei a sinistra, sei a destra, *tertium non datur*. Un giovane fa presto a farsi convincere, di fronte al « fatto concreto ».

¹ Cfr. A. DEL NOCE, *Il principio menzogna e la cancellazione della memoria storica*, in *Studi Cattolici*, n. 196, giugno 1976.

Se poi si presta a qualunque tipo di manifestazione potrà constatare che la Chiesa ufficiale, col Papa e con i Vescovi, non si trova lì in piazza a manifestare, *ergo* è schierata con i potenti: *tertium non datur!* Per manifestare non occorre avere una fede marxista: basta rendersi conto che ci sono delle ingiustizie. Di fatto però ogni manifestazione si scontra prima o poi con la forza del potere costituito e si finisce per credere che soltanto una rivoluzione totale può realizzare la giustizia. Ma intanto c'è posto in questa lotta per tutti i cristiani che non vogliono compromessi con i potenti; ecco le due chiese.

E' talmente convincente l'argomento iniziale basato sul « fatto concreto » che moltissimi giovani si schierano, sicuri di essere dalla parte giusta. In realtà con questo facile « schema dialettico » si fa violenza alla realtà, anzi, inizia quella violenza che non avrà confini, fino ai campi di concentramento, ai manicomi per i dissidenti, ai milioni di delitti di stato o alla violenza più pulita ma disumana di dar lavoro e onore soltanto a coloro che sono schierati a sinistra (cosa che avviene regolarmente in tutti gli stati socialisti). Quel « fatto reale » è sì reale, ma in genere di una realtà più sfumata di tanti altri valori e fatti umani che coinvolgono quelle persone concrete che stanno parlando. Un fatto è tanto più reale quanto più coinvolge la vita dell'interessato. Se un ragazzo a scuola si proponesse di migliorare la situazione di studio e di convivenza della sua classe, scoprirebbe che è impossibile dividere il mondo manicheisticamente; anche chi non la pensa come lui ha ragioni valide; oppure l'idea chiara che faceva pensare di essere dalla parte del giusto, nella pratica si dimostra relativa, insufficiente. Un discorso sull'amicizia, fatto bene, a scuola, è più « reale » per le persone che ascoltano che non il problema dei capitali sopra citato; se quei ragazzi migliorassero, dopo quel discorso, i loro rapporti di amicizia, la realtà loro e intorno a loro migliorerebbe, sarebbe più umana. Come è facile, di fronte ad un « problema reale », dire che la preghiera non serve a nulla; eppure solo la preghiera può liberare l'uomo dal di dentro e rendere autentiche tutte le sue

opere « reali ». Del resto per i marxisti tutti protesi al potere conta così poco la realtà dei fatti che se non c'è un problema « forte » nel proprio paese lo si va a trovare lontano, in Vietnam o in Cile, pur che si possa impostare lo « schema dialettico » (così facile del resto che ormai lo si insegna anche negli asili!); dietro la presunta realtà non vi è altro che una lotta per il potere, il tentativo di schierare forze sempre maggiori in modo partitico. E' triste constatare che ben pochi cristiani sanno smontare questo « schema dialettico »; molti giovani e meno giovani si lasciano sedurre, altri invece vi si oppongono istintivamente contribuendo a confermare i primi della giustezza del loro schieramento. Dallo schieramento a sinistra, dalla scelta di classe se non proprio della lotta di classe, è facile passare alla lettura « politica » del Vangelo, che pur cercando, in certi casi, di salvare qualcosa della trascendenza divina, accetta comunque l'impostazione di fondo che Bloch sostiene in questo suo libro.

Questa tattica di distinguere due chiese è quanto mai perniciosa e sommamente ingannevole; rende possibile a tanti cristiani di rinnegare in tutta la sua essenza la propria fede cristiana credendo invece di essere gli unici cristiani veri. Ciò sarà più facile da capire dopo aver preso in esame l'inganno gnostico nella cultura cristiana, ma è già possibile riflettere sul fatto che non possono esistere due chiese, come vorrebbero i marxisti (per eliminare definitivamente quella ufficiale), né può esistere una chiesa in cui si contrappongono « dialetticamente » una parte istituzionale e conservatrice ed una parte carismatica e progressista. I cristiani che fanno una scelta di classe non seguono i marxisti fino a riconoscere due chiese, ma portano la dialettica hegeliana e marxista all'interno della Chiesa, senza accorgersi che si fanno strumento di un disegno luciferino. Sanno che se abbandonano la Chiesa ufficiale non possono poi ottenere di portare tutti i cristiani sulla loro linea; rimarrebbero tagliati fuori, anche nel loro desiderio di mantenere una fede cristiana. Di fatto però pongono una divisione sostanziale all'interno della chiesa. Il fatto che non vogliono prescindere dal-

la parte « negativa », la chiesa gerarchica, non impedisce però di distruggere radicalmente la possibilità della carità e dell'unità. Cadendo nello « schema dialettico », apparentemente così valido, portano nella chiesa una filosofia e una visione del mondo che contraddice totalmente il cristianesimo; portano la divisione manichea che si ritrova in Lutero e soprattutto in Marx: il male viene sostanzialmente negato ma assunto in una legge dialettica dove anche il male avrebbe la sua funzione positiva: negando il male, denunciando, lottando contro di esso, io faccio il bene. Ne deriva una cultura profondamente falsata, di stampo negativo, che porta continuamente a contemplare il male fino al punto che se non lo si trova vicino lo si va a scovare lontano (la Televisione, del resto, ce lo può far vedere in tutte le parti del mondo). Il cristianesimo è ben diverso; sa che esiste il male e lotta con forza per arginarlo; ma sa che il bene viene fuori dal bene e che il male può essere trasformato in bene con il dono dell'amore. La cultura cristiana è una cultura del bene, che porta a contemplare il bene presente ovunque, senza scandalizzarsi per il male, che pone delle responsabilità personali innanzitutto per chi lo vede, il che è ben diverso dallo scaricarlo manicheisticamente su altri come fanno le ideologie dialettiche.

Non esistono due chiese e neppure una divisione dialettica all'interno della Chiesa. Esiste un'unica Chiesa di Cristo che si articola in molti modi, tutti ugualmente validi, tutti necessari, tutti orientati ad una unità che è quella dell'amore di Cristo.

3. VERE E FALSE DEMITIZZAZIONI DEL LINGUAGGIO BIBLICO.

Lo sforzo di Bloch dentro il marxismo è quello di rivalutare in parte la Bibbia. Per questo inizia il suo lavoro con una forte critica ad una demitizzazione radicale del testo biblico. Accetta naturalmente l'idea di favola ingannatrice per tutti quei « miti » che corrispondono alla Bibbia dei potenti; accetta pure, dato il suo ateismo, che il mito

sia soltanto un puro simbolismo; ma vuol rivalutare il linguaggio mitico come espressione di istanze profondamente umane.

Bloch sottolinea il fatto che la Bibbia non stanca mai e che è il libro più letto nel mondo; essa ha conservato gli interrogativi fondamentali dell'uomo sull'uomo, e lo ha fatto con un linguaggio di popolo, che si avvale di immagini prese a prestito ma senza mai esaurirsi in esse. C'è una differenza sostanziale tra le immagini della Bibbia e le favole che raccontiamo ai bambini; ma anche c'è una differenza sostanziale tra la Bibbia e gli altri libri religiosi, che difficilmente possono staccarsi dalla cultura in cui sono nati. La Bibbia ha potuto trovare ovunque una patria perché si trova sempre a casa propria; « e questo non tanto per le parole d'amore, quanto, assai più urgentemente, per gli strali contro i vari Acab e Nembrotte, e per l'esodo dalla schiavitù dell'Egitto. *Let my people go*, gridato a tutti gli oppressi, 'senza separazioni e differenza di popoli e di fede', come disse di nuovo Thomas Münzer » (p. 52). Naturalmente l'A. si affretta a precisare che questo linguaggio si trova dialetticamente contrapposto, nella Bibbia stessa, al fatto che anche la chiesa dei signori e anche Lutero, il nemico dei contadini, si fondavano sulla Bibbia: « la Bibbia conduce anche le partite dei potenti che non si rivolsero mai col cuore al popolo e ai suoi *spirituals*: esse si giocano, tutto al contrario *by Jove* (sotto un'immagine di Jahvé molte volte intesa come Giove e Dio-Cesare) » (p. 52). La Bibbia pertanto passa attraverso tutti i popoli, ma non attraverso tutte le classi (p. 60).

La speranza non parla di cose già conosciute o già possedute; non può accontentarsi di un linguaggio scientifico; esprime sentimenti e potenzialità nascoste che solo la poesia, la fiaba o il mormorio dell'oppresso che si ribella possono in qualche modo manifestare. Non si può tradurre il linguaggio utopico della speranza in una logica delle cose già conosciute. Per questo Bloch, dopo aver criticato la grettezza di un ateismo positivista, critica l'indiscriminata demitizzazione della Bibbia portata a termine dalla critica cosiddetta liberale, soffermandosi in modo particolare su Bult-

mann. Distingue tra fiaba e saga; le prime, abitualmente, riscaldano l'animo e spingono a volare; le seconde servono ad abbellire la pressione che piega, dosando il timore che sottomette alla potenza dei signori. I miti possono rifarsi all'una o all'altra. « Ogni prometeismo che vi troviamo rappresenta un momento fiabesco *sui generis* all'interno del mito » (p. 73). Occorre essere sempre critici verso quella radicale diffidenza antimitica che si gabella per assolutamente scientifica, e questo ad incominciare dai miti astrali in cui si manifestano antichi sguardi sulla natura, capaci di rendere sensibili verso la qualità: « questa visione qualitativa vive in quei sentimenti — che nel fiscalismo hanno perso l'oggetto e la patria — di bellezza, di sublimità della natura, vive nelle sue immagini e nelle sue affermazioni pittoriche e poetiche, il che, anche se è passato di moda, pone pur sempre un problema nei confronti di una fisica divenuta del tutto estranea alla qualità » (p. 74).

In questa prospettiva diventa chiara la sua critica alla demitologizzazione di Bultmann e al trascendentalismo « mitico » di Barth. Contro il primo scrive: « Il discorso di Bultmann rimane dopo tanto tempo ancora discriminante, da quando nel 1941 egli ha legato la demitologizzazione (cioè la moderna coscienza scientifica) con l'esistenzialismo di tipo heideggeriano (cioè con la moderna situazione di fondo dell'essere-sempre-mio). L'unica cosa che rimane a quell'avanzo di cristiani di questo tipo è la privata pagliuzza di questo sempre-mio del suo biblico venir messo in questione che è chiaramente un tipico fatto individualistico . . . Bandite sono le opere ed i concetti: la Scrittura parla a partire dall'esistenza, altrimenti essa non dice nulla, anzi meno che mai essa parla 'su qualcosa'. E quando accade quest'ultimo fatto, inevitabilmente esso sarà solo prescientifico e mitico, quindi, secondo Bultmann, scientificamente un assurdo, cristianamente una bruttura mondana e non certo un'autocomprensione » (p. 76). Questa posizione chiude l'uomo nel suo istante presente, nel senso kierkegardiano di istante ed eternità; elimina ogni tensione storica; ma cade di nuovo nel mito, secondo Bloch, al momento di fondare

la salvezza dell'io sull'obbedienza, sul giudizio divino, sul sovrano perdono di Cristo.

Di Barth, Bloch coglie la frase radicale: « Dio pronuncia il suo eterno no nei confronti del mondo »; gli andrebbe bene se il no fosse pronunciato dal ribelle contro ogni despota, contro il mondo com'è. Barth rimane così il più radicale trascendentalista che sottopone l'uomo a Dio. Bloch tuttavia ha il suo metro di lettura e vede che il radicalismo di Barth potrebbe facilmente rovesciarsi nel radicalismo di un principio antropologico basato sulla speranza: il suo concetto di *Deus absconditus* potrebbe diventare la cifra dell'*homo absconditus*: « Dio appare così come l'ideale ipostatizzato dell'essenza umana non ancora attuata nella sua realtà; esso appare come entelechia utopica dell'anima, esattamente come si immaginava che il paradiso fosse entelechia utopica del mondo divino » (*Prinzip Hoffnung*, 1959, p. 1522) (p. 85).

Sempre riguardo all'ermeneutica biblica, Bloch prende in esame, con particolare interesse, le tesi escatologiche di Weiss e Schweitzer; per costoro, il fatto che Gesù non fosse restauratore di un ordine statico ma uno che credeva nell'imminente fine del mondo — poi non avvenuta —, dimostra l'infondatezza delle sue pretese divine e messianiche; ma per Bloch le cose stanno diversamente: « questa ostilità totale ed assoluta nei riguardi del mito elimina dal messianico non soltanto ogni Messia in carne ed ossa (l'anti-Jahvé di Giobbe) bensì anche ogni visione del futuro totale generata dall'apocalisse... In questa conclusione si può anche vedere come sia importante che proprio la persona del ribelle, con il mito della promessa apocalittica, appartenga implicitamente all'esegesi biblica. Si vede come in realtà *la luminosa chiarezza di questi miti* illumini con efficacia decisiva qualcosa di uguale che sta loro di fronte e vive nel messianico che è nascente tutt'intorno, anche al di fuori della Bibbia: in altri miti cioè, in cui cova la 'luce del suo furore', che ha soltanto bisogno per risplendere delle parole « ecco, io faccio tutto nuovo » pronunciate unicamente nella Bibbia » (p. 91).

4. IL PRINCIPIO ERMENEUTICO DI BLOCH.

Si può senz'altro dire che Bloch « sa » a priori cosa deve trovare nella Bibbia e cosa deve escludere, prima di leggere il testo; « una critica del testo non può in nessun modo essere neutrale come la critica omerica, piuttosto si ingegnerà di dare uno scopo alla filologia: *nemo audit verbum nisi spiritu libertatis intus docente* » (pp. 107-108). Questo chiarisce tutte le forzature, le omissioni e le riduzioni che Bloch opera volutamente nello studio assai attento che fa della Bibbia. Così gli è possibile dichiarare a priori che ogni testo che sottomette l'uomo a Dio è interpolato. « Quanto apparteneva alla tradizione orale aveva per lo più mantenuto la sua autenticità. L'idea che esso dovesse restare fedele alla parola era ormai entrata a far parte della mentalità di moltissimi ascoltatori: era anche una consuetudine. Ma quando si incominciò a ripetere (qui diremmo a trascrivere) e successivamente a ricomporre gli scritti, tutto cambia. Siamo di fronte al testo corrotto » (p. 103). Il momento principale della grande contraffazione dei testi popolari originali risalirebbe al tempo di Neemia e « soprattutto di Esdra, il 'commissario ecclesiastico di Gerusalemme' ritornato dall'esilio persiano intorno al 450 a.C. Allora le fonti precanoniche della cosiddetta prigionia babilonese del popolo ebreo venivano conservate ancora con cura, fino a che lo scriba Esdra non volle isolare nella maniera più puramente teocratica il vecchio « libro della legge » nato nei tempi di Mosè; egli giunse a Gerusalemme portando con sé il testo già elaborato... Da questo punto in poi, il mormorio dei figli d'Israele è scomparso in maniera definitiva dai testi ufficiali; al suo posto fu aggiunta una abbondante dose di cultura e di espiazione, il più servile sostegno della trascendenza divina » (pp. 105-106).

Qualcosa di simile è successo con il Nuovo Testamento, che Bloch non considera certo una narrazione fedele della vita di Gesù, ma un adattamento posteriore della comunità, sulla base della teologia di S. Paolo che inventa la pazienza della croce (p. 106). « L'autore del van-

gelo di Marco poteva invero servirsi di una raccolta di detti di Gesù ora andati perduti, ma si vede bene in tutti e quattro gli Evangelii che essi furono per la gran parte mitigati e piegati per adattarli alla missione e alla vita della comunità che si andava formando » (p. 106).

La prova che « dimostra » le sue affermazioni sarebbe la presenza di due linguaggi che egli ritiene antitetici; ciò dimostrerebbe l'esistenza nascosta, sotterranea, del messaggio vero, il quale affiora nonostante l'adattamento introdotto; così, per es., le parole di Gesù: « Io sono venuto ad accendere fuoco sulla terra, che cosa potrei volere io di meglio che esso bruciasse già », sono nettamente rivoluzionarie e non si possono accostare in nessun modo al « battesimo nella morte di Cristo » che avrebbe inventato S. Paolo; così appaiono al lettore accorto le due bibbie in contrasto fra loro. « E' l'osservazione critica delle fratture che rende soprattutto riconoscibile, a partire da quegli *elementi di rivolta comprensibili e insopprimibili* come nel libro dell'Esodo, lo strumento per giungere all'asse non teocratico della Bibbia. Manifestamente esiste dunque una Bibbia sotterranea, al di qua come *contra* e come *ultra* tutte le illuminazioni eteronome, i parametri del teocrate. Ed esiste l'*homo absconditus* dell'*eritis sicut deus* fino al figlio dell'uomo e al suo trono celeste, trascendente in quanto regno escatologico: questo fu opera della vera *biblia pauperum*: ... Anche la Bibbia ha un futuro solo finché e in quanto con esso è possibile trascendere senza trascendenza. Rinunciando a quel superiore che è posto lassù nel cielo di Zeus assumiamo in cambio il volto del nostro vero istante (*nunc stans*), « il volto svelato » *potentialiter* di quel che ci sta davanti. La *visio haeretica* che si richiama alla Bibbia esiste perciò anche in questa: di più, soprattutto in questa » (pp. 113-114).

Considerata dal punto di vista metodologico, la proposta di Bloch è attuata con una operazione di ermeneutica biblica: si pone come chiave di lettura del testo sacro. Questa chiave, però, è aprioristica; è dettata da una visione del mondo previa che viene applicata al testo, secondo l'ormai inveterata tradizione della critica razionali-

stica propria della corrente liberale del protestantesimo. Tra l'altro, l'A. utilizza, di questa critica liberale, tutto ciò che gli serve, per poi porsi in posizione propria tutte le volte che nelle scuole precedenti individua una chiave di lettura aprioristica differente dalla sua, che è ugualmente, e confessatamente, aprioristica. Le immagini che a lui servono (come il serpente) vengono intese in senso simbolico; le altre, invece, sarebbero a servizio della religione teocratica (come tutte le manifestazioni e gli interventi di Dio) e può pertanto proporre di eliminarle come chiara espressione di idolatria, comune ai miti astrali e alle varie religioni confinanti; così il Dio biblico della creazione non è altri che il demiurgo egiziano Ptah, mentre Jahwè diventa il vulcano Sinai, adorato dai Keniti.

Ma ciò che è proprio dell'ermeneutica razionalista è il fatto di introdurre un apriori interpretativo come chiave di lettura; così, secondo l'impostazione filosofica dell'esegeta, la Bibbia diventerà mito, inganno, mistificazione, millenarismo chiliastico, religione naturale, morale o sovversione; da qui le tante scuole. Bloch apre una nuova strada: sul presupposto marxiano della religione come strumento a servizio dei potenti e dell'oppressione, per sottomettere i deboli e stabilizzare i privilegi, introduce la lettura sovversiva alla ricerca della *Biblia pauperum*. La famosa teoria della religione come oppio dei popoli, come mistificazione, è presa acriticamente come criterio di lettura di tutta la Bibbia. A priori Bloch sa che quando nella Bibbia si parla di Dio, di obbedienza, di sacrifici, ecc., non può essere che a favore dei potenti e degli oppressori, mentre la vera Bibbia, quella nata dall'animo genuino del popolo ebraico, è quella della protesta. Per giustificare una simile lettura, Bloch ha bisogno di ricorrere a un presunto enorme lavoro di interpolazioni e manomissioni, senza neppur preoccuparsi di fornirne la minima prova.

Il tentativo di far passare la salvezza proposta da Cristo come un messaggio puramente morale nell'ordine sociale o come escatologismo politico rivoluzionario è già stato sconfessato da tempo; Kautsky, Pöhlmann, Ragar e

altri da parte socialista avevano già tentato questo accostamento. Una critica esegetica approfondita contro queste posizioni si può trovare nel campo protestante (per citare l'opera più recente) nel libro di O. CULLMANN, *Gesù e i rivoluzionari del suo tempo*, dove si dimostra la completa estraneità di Cristo al progetto rivoluzionario della setta zelota e si indica il carattere parziale di ogni interpretazione « sociale » del cristianesimo.

Se le parole della Sacra Scrittura hanno un qualsivoglia valore, allora occorre dar loro un minimo di credito e cercare di capirle per quello che esse vogliono dire; chiunque può leggerle secondo un proprio schema interpretativo, ma allora le parole della Bibbia diventano semplicemente degli esempi di un'idea soggettiva, uscita dalla mente di un uomo. Se vogliamo rifarci in qualche modo ad una verità oggettiva, allora la Bibbia acquista tutto il suo valore assolutamente insostituibile in un criterio di lettura che è interno alla Bibbia stessa, secondo il fine che essa ha: conoscere i disegni di Dio che crea e redime l'uomo intervenendo nella sua storia. E' Gesù stesso ad offrirci l'unica chiave ermeneutica che ci apre la porta del vero significato di tutta la Sacra Scrittura; accompagnando i due discepoli verso Emmaus « egli disse loro: ' Sciocchi e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti! Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria? '. E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui » (Lc 24, 25-26). Tutta la Scrittura è profezia del mistero pasquale, del mistero « nascosto nei secoli », come lo chiama S. Paolo, che vien colto dagli Apostoli soltanto nel giorno di Pentecoste, quando si rivela loro la novità assoluta instaurata su questa terra dalla Risurrezione di Gesù. Solo allora si capisce l'amore di Dio per noi, l'amore di Gesù che si dona, lui unico innocente, sulla croce, maledetto dal suo popolo « in nome di Dio »; che risorge non certo per riprendersi la sua gloria umana (non va in piazza per far vedere che aveva detto la verità e che Dio era con lui invece di averlo abbandonato e maledetto sulla croce infamante a conferma della sua impostura e della sua bestemmia),

ma per una umanità nuova, per un amore nuovo donato agli uomini che li conduce dal male al bene, dal peccato alla santità, dalla morte alla vita. E' questa la speranza cristiana predicata in tutto il mondo; è questa la vera presenza di un *Novum* escatologico, eterno, che vivifica la storia degli uomini: trascendenza e immanenza del soprannaturale nel mondo. Se non si coglie questa novità cristiana non si può capire come l'uomo ateo di oggi rinunci a Dio ma non al messianesimo, fino a sostituirsi al dono dello Spirito, unico dono messianico che libera l'uomo nei suoi mali, per diventare egli stesso salvatore degli altri uomini. Cogliendo la novità assoluta del disegno rivelato, ogni parola della Bibbia svela il suo significato e si armonizza meravigliosamente con tutte le altre. Si unificano le diversissime immagini del messia annunciato dai profeti; si capisce come la nuova alleanza mantenga tutta la sottomissione dell'uomo a Dio allo stesso tempo che lo libera da ogni male e lo divinizza, svelando anche il senso dell'obbedienza voluta da Dio nel paradiso terrestre: un'obbedienza nella storia, per meritarcì nella libertà e nell'amore quel frutto dell'albero della vita, quel diventare come Dio che essendo un anelito del cuore umano può dare occasione al serpente di sedurre e ingannare i nostri progenitori.

Non c'è altro modo di leggere la Bibbia: incominciare dall'ultimo atto della rivelazione per illuminare tutto ciò che lo ha reso possibile.

5. LIBERAZIONE DALLA TEOCRAZIA.

La parte centrale del libro è dedicata ad un lungo esame del Vecchio e del Nuovo Testamento, dove son presi in considerazione esclusivamente gli episodi e i passi che corrispondono alla *visio haeretica*. Per il Vecchio Testamento Bloch si sofferma sull'episodio del serpente, su Caino, sulla lotta di Giacobbe con l'angelo, sulla torre di Babele, sull'esodo, su alcuni passi profetici e specialmente su Giobbe.

Il serpente « promise ad Adamo di diventare come

Dio e Jahvè in seguito vedendolo gli parla così: 'Ecco Adamo è diventato come noi e sa che cos'è il bene ed il male'. Soprattutto: che tipo di peccato è il voler diventare come Dio e il saper distinguere il bene dal male? (...) Conoscere il bene e il male non è forse il nascosto come uomini, fuori dal mero giardino degli animali a cui Adamo ed Eva stessi ancora appartenevano? E quale sproporzione vi è tra la pena di Jahvè (l'abbandono, il colpo di scure della morte) e una colpa che non è colpa per nulla per l'uomo come «immagine di dio» inteso dallo Jahvista. A meno che questa colpa non fosse adattata perfettamente al testo (e più tardi a tutti i lavandai del bianco bucato dell'Altissimo), con l'ausilio del primo nero capro espiatorio. Ma non si riesce a celare bene lo splendore di libertà in questo passo, il più straordinario della Bibbia che abbiamo chiamato sotterranea» (p. 118). «La presenza del serpente caratterizza sempre di nuovo nella Bibbia sotterranea il movimento del sottosuolo che porta la luce nel proprio grembo, e non la servile e vuota innocenza degli schiavi» (p. 119).

Forse, tra tutti gli episodi del Vecchio Testamento addotti, quello che potrebbe favorire di più la tesi di Bloch è quello della conoscenza del bene e del male: «che tipo di peccato è il voler diventare come Dio e il saper distinguere il bene dal male?». E difatti all'uomo è stata data l'intelligenza anche e soprattutto per distinguere il bene dal male, il vero dal falso. Sconcerta però la superficialità che può raggiungere una persona intelligente quando si chiude aprioristicamente ad alcuni aspetti del reale. Ciò che interessa è dare una spiegazione di tutta una tradizione quale è quella della Bibbia; e non è difficile capire che la libertà si esalta nei vincoli d'amore. Come vedremo, però, la cultura ereticale non ha altra soluzione che esaltare un aspetto della realtà contro un altro e qui si esalta la libertà e l'autoaffermazione dell'uomo contro ogni vincolo e ogni dono. Del resto, proprio perché è vero che l'intelligenza è stata data all'uomo per conoscere il bene e il male, basterebbe leggere bene tutta la Scrittura, fino all'Apocalisse, per scoprire la bel-

lezza del disegno che ha per primo atto le scene del paradiso terrestre. Il frutto dell'albero della vita e quello della conoscenza del bene e del male è proprio per l'uomo! Si legge nell'Apocalisse: «Chi ha orecchi ascolti ciò che lo Spirito dice alle Chiese: Al vincitore darò da mangiare dell'albero della vita, che sta nel paradiso di Dio» (2, 7). Il fatto che non sia affidato subito al possesso dell'uomo, come ogni altra cosa creata, vuol dire che l'uomo non è padrone della sua vita e non è l'ideatore della verità, l'arbitro del bene e del male. Nella propria vita l'uomo va crescendo secondo una dimensione storica, che era già vera nel paradiso terrestre prima del peccato, con la responsabilità del lavoro, ma anche con la pausa della festa, della celebrazione della vita come dono di Dio, in uno spazio di libertà e di responsabilità in cui l'uomo si gioca il suo destino eterno. Che significato può avere una libertà senza vincoli e senza obbedienza? Una libertà insignificante diventa nausea. E se il vincolo è con gli uomini, direttamente, diventiamo schiavi di coloro da cui dipendiamo per dare un senso alla nostra esistenza; solo chi sa inginocchiarsi davanti a Dio può guardare tutti gli uomini con dignità e con libertà e può stabilire con essi vincoli di amore autentico senza dover strumentalizzare nessun rapporto alla propria significanza.

Procedendo con l'esame della Bibbia ci incontriamo con Giacobbe che lotta con l'angelo; per Bloch quest'angelo è uno spirito notturno, un locale dio del fiume, che teme l'aurora. Giacobbe lotta contro lo spirito del luogo che si limita a sbarrare la strada: segno di una ribellione contro il timore demoniaco quale raramente si incontra fuori della Bibbia (p. 119); ma l'A. va oltre e vede nell'episodio un riferimento allo Jahvè della narrazione del paradiso e del suo cherubino: Giacobbe riesce ad emanciparsi da essi; «La lotta di Jahvè riuscì bene senza punizione, essa allarga l'orizzonte fin quasi alla visione della lotta di Giobbe e di certo si raggiunge un episodio già passato ed ancora più vicino al seme del serpente: la torre di Babele (1 Mos. 11,1 -9). In verità qui si parla di nuovo di pena e di vendetta che ci ricorda in più modeste

proporzioni la cacciata dall'Eden. Il diluvio universale contro la « malvagità crescente degli uomini » (...). Il pensiero di Babele si lega esattamente, nel suo voler creare come Dio, al consiglio del serpente del paradiso — dunque al voler diventare, al voler essere come Dio — e viene perciò rifiutato dalla teocrazia sfruttando le confusioni linguistiche e la dispersione in tutti i paesi » (p. 120).

a) L'esodo.

Esiste un Dio che ama i sacrifici, specie quelli di sangue; è spietato e sottomette gli uomini; è il Dio di Abele, il Dio che ordina ad Abramo di sacrificare Isacco. Ma c'è anche nella Bibbia una immagine di Dio che « esce » da se stesso, che si autoannulla; è il Dio di Caino, che lo protegge con un segno, che lo benedice con una discendenza operosa. Questo Caino non può essere l'assassino che ci vogliono far credere: « Il Caino che ha sacrificato solo i frutti del campo e per questo miete l'ira di Jahvé che ama piuttosto bere del sangue, non sta in accordo col Caino che uccide. In un certo modo stanno così poco in sintonia così come il Dio salvatore sta con quello che maledice e beve il sangue; la diversità delle immagini di entrambi è incalcolabile » (p. 122). L'uomo, con Caino, si rifiuta di versare un tributo di sangue; Abramo trova un'immagine di un Dio salvatore che sostituisce il figlio con un ariete; i profeti si scagliano contro i sacrifici: « Io odio e disprezzo le vostre feste, non mi piacciono le vostre solennità. Se mi offrite olocausti e oblazioni non le gradisco; ai vostri sacrifici di grasse vittime non volgo nemmeno lo sguardo » (Amos 5, 21-22). All'umana volontà di progredire corrisponde una mutata rappresentazione di Jahvé.

E' patente la distorsione del testo effettuata da Bloch: a) in tutto il capitolo non si parla dell'ira di Dio, solo si parla dell'ira di Caino nel vedere rifiutata la sua offerta (fatta senza amore); b) Dio accetta l'olocausto di Abele non perché sia un sacrificio di animali, bensì per-

ché gli offre il meglio di ciò che possiede, mentre Caino offre qualcosa tra i frutti della terra; c) Dio concede a Caino una grande discendenza, necessaria per la moltiplicazione degli uomini sulla terra, ma questa discendenza è esclusa dal lignaggio del popolo eletto. Sul rifiuto dei sacrifici resi a Dio, che spesso risuona nelle invettive scagliate dai profeti contro il popolo, bisogna dire che non è mai un rifiuto del sacrificio, in sé, che invece è sempre richiesto, bensì un rifiuto dei sacrifici esterni che servono per giustificare la propria cattiva coscienza e le mancanze di carità e di giustizia; nel salmo 51 (Vulg. 50) dopo aver detto che Dio non si diletta nel sacrificio ma nel cuore contrito si conclude: « allora sì che accetterai di giustizia, le oblazioni e gli olocausti ». Il sacrificio, che dopo il peccato ha anche un aspetto di riparazione e spesso è visto dall'uomo come privazione di un bene che ben volentieri riterrebbe per sé se non temesse l'ira di Dio, in verità ha un significato ben più profondo: è la concretizzazione di un legame di amore. Sacrificio viene da *sacrum facere*, far sì che una cosa nostra diventi di Dio rendendoci presenti in qualche modo in lui. Col sacrificio si ricambia il dono della provvidenza divina e si stabilisce, in uno scambio di doni, un legame di amore, tra protagonisti liberi. Ma in una visione marxista, com'è quella di Bloch, non c'è posto per il dono; si perde l'elemento determinante di ogni legame sociale degno dell'uomo, in cambio di una presunta autoaffermazione individualistica che si afferma non solo contro Dio ma anche contro la possibilità dell'amore tra gli uomini.

Procedendo nel suo esame, Bloch vede la più grande trasformazione nell'immagine di Dio nel nome che dà di sé a Mosè. Là sul monte Moria, lo stesso dove Dio « vide » la volontà di Abramo, quando si curvò verso il futuro inseguendo la sua immagine e dichiarò: « *Eh' Je ascher eh' je*, io sarò quello che sarò » (2 Mos 3, 14); è la parola che conduce fuori dall'afflizione dell'Egitto. « Assumendo questo *futurum* come il vero modo di essere dei pensieri che hanno assunto le spoglie di Dio è possibile pur anco l'esodo dalle vecchie rappre-

sentazioni di Jahvé, meglio ancora che in tutte le promesse di Abramo prima interpolate. Divenne possibile la Bibbia dell'esodo dal paese del Faraone e contro di lui (...) ovvero lo spirito ribelle prometeico e messianico di una Bibbia che non scorre più solo sotto la terra ma opera nel Moria di un *Eb' Je ascher eb' je* che fu scoperto nel mezzo del cammino » (p. 124).

Anche qui ci sono patenti distorsioni e concretamente sulla traduzione del nome di Jahvé. Nella lingua ebraica non esistono come tali i tempi futuro e presente nei verbi. Di qui che per indicare il presente si usa l'unica forma esistente che corrisponde pure al futuro. Per questo la traduzione corretta del nome di Dio è *Ego sum qui sum*; io sono colui che è. Bloch non accetta questa traduzione perché con essa si indica la stessa assenza di Dio: Atto puro di Essere, che implica l'immutabilità perfetta. Se si accettasse questo, allora Dio non potrebbe essere, come pretende Bloch, una immagine prodotta dall'alienazione degli uomini; immagine che evolve a misura che vanno evolvendosi le diverse situazioni alienanti degli uomini. Ma se Dio non è (se non è Dio) quando parla con Mosè, diventa impossibile qualunque spiegazione di quel passo della Bibbia e si cade nella contraddizione e nell'assurdo.

Anche i dieci comandamenti sono intesi da Bloch come una vittoria su Dio e sulla sua arbitrarietà; l'uomo non è più schiavo di Dio, ma stabilisce dei patti, in attesa di liberarsene del tutto. « I dieci comandamenti ipostatizzano un 'medico di Israele', come poi lo si chiamò, non l'onnipotente autocrate che può esigere anche il contrario dal suo seguito di schiavi » (p. 125).

b) I profeti.

Canaan si presenta come terra promessa, come segno di una liberazione dai potenti. Ma non è che un inizio; la delusione provata in Canaan rinnova la tensione in avanti; il Dio di Mosè non era ancora se stesso, lo era soltanto nelle promesse; queste soltanto erano

future. Con i profeti si fa un altro passo in avanti. Con la setta dei naziriti si fa strada l'idea della proprietà comune; il ricco non può entrare nel regno dei cieli. I profeti aumentano poderosamente la predicazione morale e sociale. Accanto a ciò si sviluppa l'apocalittica, la vicinanza del sovvertimento; ma ciascuno sarà responsabile del suo futuro: « i profeti insegnarono una maggior libertà di scelta che si esercita anche su quanto è decretato: insegnarono la potenza della decisione umana » (p. 133); il futuro non è fisso; Isaia non è Cassandra; Israele si distingue da tutti gli altri popoli: « questo possibile esodo della promessa di Jahvé, anzi di lui stesso in un luogo ancora sempre futuro è l'opera dei profeti che incomincia con Amos e non finisce con Daniele. La semplice intenzione apologetica dell'inizio di stabilire un rapporto tra Jahvé e la catastrofe di Canaan venne in tal modo straordinariamente superata. Sorge dal Dio della liberazione un Dio della moralità, un Dio ideale le cui proprietà dovevano essere realmente di modello per gli uomini. Di qui incomincia l'esodo dell'immagine di Jahvé che si stacca persino dai sei giorni dell'opera del Mondo così evidentemente eccellente. Ed è sintomatico che i profeti accennino appena all'opera di un Dio creatore (...). Quest'ultimo *creator spiritus* (è egli ancora sempre Jahvé?) nel *Tritoisaia* tende verso il settimo giorno della creazione che non è ancora stato e quindi più autentico: « Ecco io voglio creare un nuovo cielo e una nuova terra che non ci si ricordi più del passato e neppure si soffra per esso » (Is. 65, 17). (...) Non si riuscì a stilizzare il *fatum* come tribunale del diritto divino poiché il mondo presente così colmo di sofferenze che avevano il volto dell'ingiustizia lo contraddiceva sempre più. E ciò non ostante, pure insistendo sull'equivalenza del rapporto colpa-espiazione, la giustizia, da apologia di Jahvé, si trasformò in un'arma contro di lui. L'equivalenza di ciò che il cielo invia al peccatore in questo mondo e al giusto nell'altro apparve quanto mai falsa e stridente; nell'antico Israele, prima di Daniele non era stato offerto un pareggio nell'al di là con cui spaven-

tare duramente il cattivo che viveva nel benessere e consolare amabilmente chi era in miseria. Quindi Giobbe, messo alla prova ed esaminando la propria coscienza, si pose con tutte le sue forze contro il destino determinato da Dio che non gli appariva per nulla equivalente; cosa che non sarebbe avvenuta se, prima di lui, l'Esodo, la nuova provvidenza non avesse continuato nei profeti» (pp. 132-133).

c) *Giobbe*.

« Un uomo buono che agisce onestamente è ben disposto a confidare negli altri. Ma se lo si inganna violentemente, allora di improvviso gli si aprono gli occhi, e guarda lontano. Giobbe si trova in questo caso e dubita e nega che Dio sia giusto. L'albero cattivo fiorisce, il fedele può seccare: questo vede Giobbe in se stesso. Soffre indicibilmente e accusa Jahvé: ora egli non cerca più la causa della sua sfortuna nella propria debolezza o nella propria colpa. Sogna fuori e al di sopra di sé un'altra vita, un disporre e governare migliori di quelli che appaiono ai suoi occhi poiché non comprende più la miseria del mondo. La questione di Giobbe è quella che da allora non ha più taciuto: dove è qui Dio? Così la sofferenza rese forse meno nobili, ma tuttavia diritti e carichi di interrogativi » (p. 146).

La posizione ortodossa della religione ufficiale è quella degli amici di Giobbe; ma qui è chiaro che ci fanno brutta figura, per questo Bloch considera che il libro di Giobbe, nonostante molte manipolazioni teocratiche, sia rimasto fondamentalmente un libro eretico; raccoglie nella tradizione ebraica, anche posteriore a Gesù Cristo, tutti i tentativi di lasciare fuori dal canone sacro questo libro a conferma della sua tesi ereticale. « ... proprio nel *Libro di Giobbe* comincia lo straordinario rovesciamento dei valori, la scoperta della possibilità utopica all'interno della sfera religiosa: l'uomo può essere migliore, può comportarsi meglio del suo Dio. Giobbe non è uscito solo dal culto, ma anche dalla comunità » (p. 148). Secondo

Bloch nel libro di Giobbe si condanna la teoria della colpa-espiazione come spiegazione dei mali e anche quella del premio dall'alto: « La coscienza morale di Giobbe è un sostegno più che sufficiente contro Jahvé, il giudice discutibile, e contro gli amici, giudici come lui. E se ciò non bastasse, ha pur sempre valore la tesi che un dio che abbia meritato questo nome non deve punire ma salvare; meno che mai deve giudicare ciò che è nascosto nell'uomo in cui non vi è alcun inganno. Un uomo supera, anzi risplende sopra il suo Dio: questa è e resta la logica del *Libro di Giobbe*, nonostante l'evidente resa finale. La categoria originaria dell'esodo continua ad operare qui nella più potente delle sue trasformazioni » (p. 149). Giobbe osa interrogare Dio sulla sua ingiustizia; Dio risponde con domande puramente cosmiche, che inculcano timore e sottomissione; Giobbe si rivela assai più elevato, a livello morale, mentre Jahvé rimane a livello della natura e della creazione. Giobbe fa appello, nella sua impotenza, ad un salvatore (19, 25-27), che per Bloch è da intendersi come « vendicatore del sangue », il parente o erede che ha il dovere di vendicare un assassinato. Questo vendicatore appare come un Dio che però si contrapporrebbe al Dio ingiusto che attacca Giobbe e compie un delitto su di lui: « L'amico che Giobbe cerca, il parente, il vendicatore non può essere lo stesso Jahvé, contro cui Giobbe chiama il vendicatore » (p. 154). Secondo Bloch, Giobbe si richiama a Dio contro Dio e pertanto non sono lo stesso Dio. Bloch arriva a far capire che esiste un Dio creatore, un Dio della natura, che tiene sottomessi gli uomini dispoticamente; mentre è nella storia che l'uomo trova la sua libertà, in un'immagine di Dio che si rivelerà per liberare l'uomo dalla natura che lo sovrasta. « Lo spirito dell'esodo non avrebbe nulla in comune con la creazione e il governo presente del mondo. Dunque: la *piena intensità* del messianismo appare totalmente antitetica ad una data disposizione del mondo. La risposta alle domande di Giobbe, alle sue disperazioni come alle sue speranze di un mutamento del suo essere, viene *data nel regno del vendicatore, che è congiunto con la propria buona coscienza* »

za solo là e altrimenti in nessun altro luogo » (p. 154).

Secondo Bloch, il libro di Giobbe ha posto tali domande alla giustizia di Dio che nessuna teodicea teocratica può più sostenersi; ma ciò non può far concludere troppo in fretta che « Dio non esiste », eliminando così anche tutte le domande di Giobbe; rimangono le ingiustizie, rimane il duro mondo della necessità; anche il materialismo che porta al regno della libertà deve constatare che il passaggio non è immediato e si trova ancora di fronte a domande insolute; la vera risposta, dice Bloch, è che nel mondo vi è sempre di nuovo un esodo, che conduce fuori dallo *status* di volta in volta, ed è una speranza che ci lega con la rivolta, che è fondata sulla possibilità concretamente data di un nuovo essere. « Il Dio di cui si parla in Giobbe è religioso proprio perché non crede. Non crede in nulla, meno che nell'esodo e nel fatto che umanamente l'ultima parola non è stata ancora pronunciata da colui che viene per vendicare il sangue e per fermarlo, in breve dal figlio dell'uomo stesso, invece che dal gran signore » (p. 161).

E' da chiarire subito che l'immagine di Dio che si è fatta Bloch corrisponde in tutto a quella di Calvino, dove la libertà di Dio non è finalizzata al suo amore bensì diventa l'arbitrio assoluto (secondo il concetto di libertà che si è venuto affermando in occidente). Un Dio despota che ruba la gloria dell'uomo e del suo lavoro. Da qui si crea una contrapposizione manichea tra la creazione, con le sue leggi necessitanti, contrarie allo spontaneismo dell'arbitrio umano, e la storia, dove l'uomo creerebbe il suo mondo diverso da quello messogli intorno da Dio. Su questo torneremo. Sta di fatto che con un Dio simile non è assolutamente concepibile la libertà dell'uomo. E' un portato delle premesse nominalistiche, antimetafisiche, della teologia protestante e della filosofia moderna, quello di non poter conciliare in una sintesi armonica e superiore elementi di per sé non omogenei e solo apparentemente contraddittori; anche Bloch, completamente immerso in una cultura nominalistica, non riesce a scoprire l'enorme ricchezza degli apparenti

paradossi della Bibbia e pertanto procede sicuro separando i termini di ciò che per lui è contraddittorio. Non capisce così la grandezza di Giobbe che non sta nella protesta soltanto (anche un adolescente sa protestare quando si sente contraddetto!) ma nel fatto che essa avvenga in assoluta fedeltà. Non capendo la differenza che c'è tra il legame della religione (*re-ligatio*) e il legame magico che spesso si instaura nel cuore dell'uomo egoista quando deve riconoscere un valore più grande da cui è costretto a dipendere e cerca di accattivarselo con le pratiche religiose (o con ben altre pratiche!), Bloch non può cogliere la ricchezza di un legame con Dio basato sulla libertà e sulla responsabilità; da buon nominalista vede il legame come negazione di libertà e la libertà come negazione di ogni legame. Ma ciò è tragicamente superficiale e non coglie l'amore che è proprio la possibilità di un vincolo nella libertà.

Ciò che manca a Bloch è proprio la consapevolezza dell'amore: scruta la Bibbia in lungo e in largo e non intravede ciò che vi è in tutte le pagine: la misericordia di Dio. Non si accorge che ben prima di una salvezza materiale o politica (dai potenti) l'uomo cerca un rapporto di amore assoluto, che è appunto la misericordia divina. Chi può dare all'uomo un amore infinito che dia senso e contenuto alla libertà in cui è stato creato? Se la libertà non trova un amore rimane senza significato, rimane cioè vuota, nauseante. Come ha bene inteso Kierkegaard, in un noto passo, solo un amore onnipotente può dare la libertà all'uomo: « La cosa più alta che si può fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo possa fare di esso, è renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria, precisamente, l'onnipotenza. Questo sembra strano, perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione della onnipotenza, in modo che, appunto per questo, la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente. Per questo un uomo non può rendere mai completamen-

te libero un altro uomo; colui che ha la potenza, n'è perciò stesso legato e sempre avrà quindi un falso rapporto a colui che vuol rendere libero. L'onnipotenza di Dio è perciò identica alla sua bontà perché la bontà è di donare completamente ma così che, nel riprendere se stessi in modo onnipotente, si rende indipendente colui che riceve (...) essa può dare senza perdere il minimo della sua potenza, cioè può rendere indipendenti. Ecco in che consiste il mistero per cui l'onnipotenza non soltanto è capace di produrre la cosa più imponente di tutte (la totalità del mondo visibile), ma anche la cosa più fragile di tutte (cioè una natura indipendente rispetto all'onnipotenza). Quindi l'onnipotenza, la quale con la sua mano potente può trattare così duramente il mondo, può insieme rendersi così leggera che ciò che è creato goda dell'indipendenza» (*Diario*, Brescia 1962, 2 ed., Vol. I, n. 1017, pp. 512-513). Gli uomini veramente liberi sanno che solo in Dio può fondarsi la libertà; solo chi si inginocchia davanti a Dio saprà non inginocchiarsi davanti a nessun uomo, perché forte di un amore che vale più di ogni prezzo umano.

6. LA FIGURA DI GESÙ SECONDO IL « FILO ROSSO ».

« Un segno della nostra buona causa si chiamò e si chiama Gesù » (p. 165). Per poter dir questo Bloch deve eliminare tanti passi del Vangelo che contraddicono esplicitamente la sua tesi. Non disdegna, naturalmente, tutto l'aiuto che la critica liberale gli offre, più ancora trattandosi del Nuovo Testamento, dove non può certo invocare un Esdra che redige un testo ad uso e consumo dell'autorità costituita.

Bloch interpreta il messaggio di Cristo in chiave apocalittica e politica; Gesù avrebbe visto la salvezza attraverso una catastrofe cosmica; molte frasi del Vangelo avrebbero valore soltanto nel futuro regno, una volta sgominate i potenti: « La predicazione della montagna in cui vengono chiamati beati i miti e i pacifici non è legata ai giorni della lotta ma alla fine dei giorni, che Gesù credeva già vicina conformemente alla predicazione del

mandeo Giovanni; dal che consegue il rapporto *istantaneo* e chilisticamente *immediato* con il regno dei cieli (Matt. 5, 3) » (p. 166). Così l'amore per i nemici è un tratto del futuro regno, mentre Cristo si adira e prende la frusta, e non sembra amare i suoi nemici. Secondo Bloch, Gesù vuole la sovversione e in questo senso interpreta la frase: « Io non sono venuto a portare la pace ma la spada » (Mt 10, 34) e parla di fuoco non solo in senso interiore: « Io sono venuto ad accendere un fuoco sulla terra e come vorrei che fosse già acceso » (Lc 12, 48). Se non si dedica a preparare un esercito è perché crede nella catastrofe cosmica.

« La missione invero era dolce, ma *per nulla intesa* come un *puro fatto interiore*, quale si volle fare apparire una volta che fallì. Infatti all'entrata in Gerusalemme Gesù accolse l'osanna che era pur sempre il vecchio grido del re del popolo. Esso era politicamente chiaro, perché si rivolgeva contro Roma: 'sia lodato il regno del nostro padre Davide' (Marco 11, 10) » (p. 169). Gesù avrebbe indugiato molto prima di assumersi la missione di Messia, così come era intesa dai Giudei, come liberazione politica; « Davanti a Pilato assume il titolo di re dei Giudei; sotto il quale fu crocifisso perché la croce era la punizione romana per la rivolta » (p. 169). Qui Bloch è duramente critico verso i teologi liberali (Renan, Wellhausen, Harnack, ecc.) che avrebbero accentuato l'idea di un regno interiore e di un messianesimo contrario alle attese politiche di Israele. La stessa parola *vangelo* avrebbe un significato inequivocabile in senso politico: una guarigione prodigiosa di tutta la terra: « la buona novella è annunciata ai poveri »; questa parola non è di un'epoca posteriore, bensì legata alla predicazione di Gesù.

Rimarrebbero da spiegare le due frasi di Gesù: « Il regno di Dio è in voi » e « il mio regno non è di questo mondo » che hanno permesso di interpretare il regno dei cieli in senso interiore, soprattutto in Lutero. Per Bloch la prima frase è tradotta male; il passo di Luca (17, 21) letterariamente sarebbe: « Il regno di Dio è in mezzo a voi », rivolgendosi ai farisei per far notare che nei suoi

discepoli il regno era ormai presente. L'altra frase, pronunciata da Gesù davanti a Pilato può benissimo essere letta in senso sovversivo invece che trascendente; inoltre, fa notare l'A., questa frase si trova solo in Giovanni, molto tempo dopo la morte di Cristo e già in epoca di persecuzione; Giovanni avrebbe scritto tutta la scena del processo davanti a Pilato per difendere i cristiani davanti ai magistrati romani, facendo apparire la dottrina di Cristo come qualcosa di inoffensivo per l'impero: « E' dubbio se il passo di Giovanni abbia salvato qualche cristiano dinanzi a Nerone; quello che è sicuro è che alla fine esso servì, una volta che i Pilato e i Nerone si furono fatti anch'essi cristiani, a far sfumare del tutto le pretese terrestri del cristianesimo » (p. 174). Mai Gesù avrebbe posto un dualismo tra questo e quel mondo in modo che questo mondo rimanesse incontestato e potesse sussistere di fronte a quello attraverso un patto di non intervento. « Neppure le parole del dialogo del censo: ' date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio ' (Mt 16, 28; Lc 21, 32) appoggiano il disfattismo davanti a Pilato, per quanto queste parole siano state manipolate da Paolo e completamente stravolte dai posteriori cristiani del compromesso. Il disinteresse del dialogo del censo è piuttosto puramente escatologico: infatti Cesare risulta indifferente solo perché il regno si è avvicinato » (p. 175).

« La rivoluzione violenta che esalta gli infimi ed annienta quelli che stanno in alto, nell'*apocalittico* Gesù si compie completamente nella *natura*, per così dire, in luogo di una rivolta degli uomini stessi, attraverso la superarma di una catastrofe cosmica. Certamente tutto ciò, che non è in sé estremo amore del nemico, è in vero fede automatica nel *Kairos* (la misura è piena, il tempo è compiuto) » (p. 176). Vi è nel ribelle Gesù « una lotta fra questo mondo presente e quello che verrà al suo posto e che soffre al suo interno le doglie del parto ... Così Gesù era stato condannato dai romani come ribelle e il sommo sacerdote e i Farisei temevano a buon motivo l'uomo che il popolo seguiva (Lc 19, 48), l'uomo che considerava tutta la teocrazia dei sacerdoti e la legge, stabilizzata dai tempi di Esdra

e Neemia, come parte di un mondo maturo per l'annientamento. Questo Gesù era pericoloso: contro di lui e il suo radicalismo escatologico si realizzò, e non è detto che fosse completamente in forza di un equivoco, una comunità di interessi della classe dominante giudea con gli oppressori romani » (p. 177).

« Il Messia figlio dell'uomo non si presentò dunque né come un conservatore in lotta né come un romantico restauratore di un semplice regno di Davide con il suo dio da signori. No, egli si impose assolutamente come qualcosa di affatto nuovo, cioè quale esodo che escatologicamente tutto rovescia dall'inizio alla fine: egli si pose in Dio come uomo » (p. 178).

Nella predicazione di Gesù, secondo Bloch, si deve distinguere l'aspetto apocalittico ed escatologico da quello morale; il primo, come si è visto sopra, rende contemporanei del futuro che si crede imminente; ecco il consiglio di offrire l'altra guancia, di far del bene a chi ci odia, ecc. Il secondo invece vale per il mondo presente: è il consiglio di privarsi dei beni presenti e darli ai poveri, per vivere già un segno dell'amore futuro; son le parole dure contro il divorzio, mentre per il regno futuro è previsto che non vi sarà matrimonio (questo per Bloch si spiecol fatto che non ci sarà più differenza tra i sessi). Al regno apocalittico appartengono le parole di Gesù a vivere senza preoccupazioni per il vestire, ecc.; il regno è così prossimo che non merita dar importanza al problema col rapporto con l'autorità civile, meglio è dare tutto ai poveri ed uscire così dalla sfera dei problemi politici.

Passò il tempo e il termine fissato per il regno non venne. Non si poteva più essere indifferenti verso l'autorità, era pericoloso. Paolo non si preoccupa di togliere la schiavitù ed ammonisce gli schiavi ad obbedire al padrone con convinzione. « Interiorità e culto dell'al di là incominciarono dunque a prendere il posto del regno dei cieli che discende sulla terra. Persino i ricchi vennero perdonati e si assicurò loro il cielo, se avessero fatto elemosine ». In Paolo manca qualsiasi tensione verso lo stato perché la fede è interiore, come in Lutero; S. Paolo si

occupa soltanto del regno dei cieli, che viene dopo la morte; ecco la psicologia della pazienza, la giustificazione della croce attraverso la morte intesa come sacrificio; ecco l'escatologia di stampo conservatrice, che giustifica ogni ingiustizia nel mondo.

7. IL FIGLIO DELL'UOMO.

A Bloch piace molto l'espressione con cui Gesù designa se stesso. « In verità con la parola figlio dell'uomo si intende — anche nel linguaggio semitico dei passi della Bibbia, in cui la troviamo, in primo luogo in Daniele 7, 13 — qualcosa di non comune e di potente. Figlio dell'uomo *ben adam* significa infine figlio dell'uomo originario celeste, dell'Adamo divino. E qui il figlio è colui che dà forma all'essenza che in esso si manifesta, non il generato da essa » (p. 185). « L'*Apocalisse* pose una scena diversa da quella della antica gloria di Davide, essa pose nuovo cielo e nuova terra. Il semplice germoglio di Davide non si adattava a questa dimensione e si allargò così fino a quell'essenza preesistente in forma umana, che corrisponde per così dire geometricamente alla scena apocalittica. E le corrispondeva soprattutto sul *piano del contenuto* in quanto si trattava di una di quelle *controimmagini* di Jahvè anticamente latenti: della famiglia del serpente, di Caino, del vendicatore di Giobbe » (p. 187). Qui Bloch si rifà a S. Paolo ed al parallelismo tra il vecchio e il nuovo Adamo; il nuovo Adamo è preesistente, in lui risplende l'immagine divina, l'assoluto dell'uomo; allo stesso tempo è il futuro del vecchio Adamo, che in S. Paolo appare nella debolezza della condizione presente. Il nuovo Adamo risale al vecchio e lo libera della zolla di terra, restituendola alla sua immagine: « Come in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti sono fatti vivi » (1 Cor 15, 22) (...). Domina il presupposto che è anche ben altrimenti fondamentale dell'antica apocalittica, che la fine dei tempi ripeta in senso rovesciato gli eventi del tempo originario, come *Apokatastasis*, come una riparazione in cui sia per sempre presente — fatto decisivo per

il Messianesimo — il *pathos* perdurante del nuovo, del mai-udito, dell'inaudito. Questa riparazione produce così esattamente il nuovo, l'immagine splendente di luce, la figura divina » (pp. 189-190).

« La religione del regno che si prepara non riprende il divino nella misura umana conosciuta (...) al contrario: il figlio dell'uomo e il suo spazio sono umanamente *non-dati*. Essi stanno di sbieco nei confronti della figura del soggetto presente quasi come nei confronti delle misure gigantesche di un cosmo presente (...). Tutti i misteri cristiani del desiderio si unificano qui, liberi da ogni esterna e mostruosa oggettività estranea all'uomo. La grandezza dispotica della rappresentazione di Jahvè viene qui eliminata e ciò che viene rappresentato sotto il Dio dell'esodo raggiunge la visione atea del figlio dell'uomo: una visione incompiuta al massimo, che non è in se stessa per nulla risolta; secondo la quale quindi la parola enigmatica figlio dell'uomo posta in Jahvè ed al posto di Jahvè non è soltanto una conclusione formale ma veramente contenutistica, una conclusione che secondo il suo desiderio più autentico è incompiuta e di certo non è ancora del tutto risolta » (p. 198).

Per il Bloch solo il titolo « figlio dell'uomo » è veramente escatologico; il titolo di *Kyrios* sarebbe stato dato più tardi a Gesù, per ragioni culturali: « Perciò è prevalentemente a partire dal più tardo cristianesimo ellenistico che accanto alla figura del figlio dell'uomo, anzi alternato ad essa, entra il *Kyrios Christos*, simile all'imperatore e adorato nel culto divino. La figura del figlio dell'uomo rimase così tra i poveri, in quelli che si ribellavano interiormente e soprattutto esteriormente contro ogni cielo da cui l'uomo è assente, nei fratelli eretici della buona volontà, dalla vita comune, dallo spirito pieno e libero, in Thomas Münzer e nella sua predica di Allstedt sul volto del figlio dell'uomo secondo Daniele e sulla reale pietra angolare Gesù che i costruttori hanno rifiutato » (p. 202). Infine, il volto vero del figlio dell'uomo si svelerà solo nel giorno del trionfo di Jahvè, alla fine dei giorni; solo allora si vedrà, come pure fa notare S.

Paolo, il « volto disvelato » (2 Cor 3, 18), del tutto diverso, cioè il nostro.

In Cristo avviene il vero esodo di Dio da se stesso; Gesù dichiara categoricamente la sua uguaglianza col Padre: « Io e il Padre siamo uno »; come è possibile questa *omousia* con un Dio creatore del mondo? Oppure è con un'altra idea che Gesù si identifica? Gesù sembra identificarsi proprio con il Dio creatore « e tuttavia questo apparente indirizzo all'indietro e questa teodicea (come se Giobbe non ci fosse stato) è un semplice primo piano, un mezzo velame esoterico per così dire, poiché Gesù vive tuttavia solo di sé, e cioè del suo primo ingresso e della sua comparsa, che egli è la vita e la luce. Anche se sembra che nell'Evangelo di Giovanni l'escatologico retroceda di fronte al protologico e cioè alla luce dell'inizio del suo prologo, questo è vero solo nella misura in cui il *logos* (al principio era la parola e la parola era presso Dio e Dio era la parola) viene interpretato esclusivamente come l'Alfa di un mondo diverso da quello creato, perché emerge solo con Cristo alla fine di questo mondo creato per un altro mondo. L'escatologico è connesso solo polemicamente al protologico della *prima Genesi* e non disteso e datato all'indietro a un *Creator* originario del mondo presente, ma inversamente: il vero *proton* della luce originaria (« e le tenebre non l'hanno compresa ») è appunto l'*Peschaton* di una *seconda Genesi* e attraverso il *logos* Cristo. Il *logos* Cristo diviene vero creatore di una nuova creatura, che forma gli uomini secondo la sua immagine ed è quindi odiato dal principe di questo mondo (Gv 16, 11): Poiché essi non sono del mondo, come io non lo sono (Gv 17, 14). (...) Così il quarto Evangelo nel suo potere spirituale raggiunge il punto decisivo nei confronti di tutto il precedente, il più gravido di conseguenze *contro ogni idea di Dio dei signori* » (p. 206).

Nello stesso « Padre nostro » si prepara una santificazione del nome che non vuol intendere una esaltazione tradizionale di Dio, ma una svolta verso un nome del tutto diverso: « Questa è dunque una santificazione del nome finalmente identico a Cristo nella luce della *omousia*,

nel senso cioè dell'« avvocato », che le ultime volontà di Cristo alla fine caratterizzano con il nome di Paraclito Lo Spirito della verità deve dunque testimoniare di Cristo finché la *parusia* non venga, non certo del « timore » del Signore della vecchia religione di stato: ciò che il Paraclito pronuncia lo prenderà dal Cristo, non dalla teocrazia e neppure dal caro « trono di grazia » del Padre celeste: « (...) vi ho detto che prenderà del mio e ve lo farà conoscere » (Gv 16, 12-15). Un vero discorso del Cristo morto dall'alto dell'edificio del mondo in cui non è nessun Dio, all'infuori 'del mio' » (p. 207). E' da questa idea del Paraclito che è nata più tardi la mistica eretica di un « terzo Evangelo », da Origene fino a Gioacchino da Fiore, un'epoca dello « Spirito Santo » in auge dopo quella del Padre e del Figlio; Bloch può concludere, citando il suo *Prinzip Hoffnung*: « la verità dell'ideale di Dio è unicamente l'utopia del regno, ed ha per presupposto che non resti nessun Dio dall'alto, dal momento che là non ce n'è, se mai ce ne furono stati » (Ed. 1959, p. 1514).

8. PAOLO E LA PAZIENZA DELLA CROCE

Gesù, secondo Bloch, non si attendeva la morte che ha avuto, nonostante l'ansia dei Getsemani; così proprio nella morte egli si sentì abbandonato. « Quando aveva assicurato i discepoli che alcuni di loro avrebbero visto in vita il regno ormai vicino, non voleva certo escludere se stesso. Il nuovo Mosè non pensava di morire sulla soglia di Canaan, proprio in quanto egli era il Messia con la buona novella » (p. 209). Avvenne quindi il risvegliarsi paradossale di un sogno nella risurrezione, vissuto dagli apostoli con una fede che ha smosso ben più delle montagne; non era ancora l'idea della morte espiatoria e dalla risurrezione dai morti in una vita al di là di questa terra; « nei primi discepoli si faceva invero fortemente sentire il non-voler-per-vera la morte di Gesù, in forza del *crescente affetto* e dell'attivo pathos che la sua persona creava: *quest'anima non può passare e la sua speranza non*

ci permette di essere annientati. Secondo questo concetto la sua fine — ben diversamente dal tramonto di un semplice eroe — poté apparire piuttosto come un inizio (sì, esattamente un inizio) di ampie prospettive » (p. 210). Tutto ciò però non poté durare a lungo; non valse per quelli che non avevano visto Gesù e in sua sostituzione si dovette infine offrire una teologia della morte di Gesù e cioè la morte espiatoria al posto delle apparizioni spiritiche, il martirio che paga il debito, col compenso di una risurrezione al di là della morte per poter sostenere ciò. « Fu proprio Paolo, già estraneo ai cristiani primitivi, a porre il brano assai paradossale, ma necessario alla missione tra i pagani, in cui questa inversione è compiuta: Gesù non è il messia nonostante la croce, ma proprio a causa della croce » (p. 210).

In questo modo l'elemento sovversivo della Bibbia fu interrotto col mito dell'agnello sacrificato: fu sanzionata la pazienza della croce tanto degna di essere raccomandata agli oppressi e tanto piacevole per gli oppressori; che corrisponde all'incondizionata obbedienza dinanzi all'autorità come se essa in sé e per sé provenisse da Dio: e qui Bloch cita i passi paolini sulla sottomissione all'autorità.

E tuttavia, ancora una volta, si manifesta qualcosa di nuovo che non passa attraverso l'uomo del dolore e del sacrificio; l'immagine terrestre di Gesù irradia un'incorruttibile presenza: « Se noi speriamo in Cristo solo in questa vita siamo i più miserabili di tutti gli uomini. Ma ora Cristo è risorto dai morti ed è divenuto la primizia tra coloro che qui dormono . . . E come tutti muoiono in Adamo, tutti saranno fatti viventi in Cristo » (1 Cor 15, 19-22); « Invero ciò non portò aiuto ad alcun affaticato ed oppresso contro la miseria di questa vita e soprattutto non andò contro quelli che ne erano colpevoli non solo in quanto misera prole di Adamo. Tuttavia egli tentò di fare appello ad un che di non compreso dentro gli uomini, a cui le mascelle della morte non sarebbero pertinenti in quanto del tutto estranee al suo territorio » (p. 215). Questo Cristo di Paolo può pertanto essere ancora visto come

un tribuno di ciò che all'uomo si addice: contro la più dura antiutopia insita nel mondo antistante, la morte.

9. ASCENSIONE E PARUSIA

L'ascensione di Gesù sembrerebbe far parte di una esaltazione nei cieli propria dell'aspetto teocratico della religione; ma in realtà, dice Bloch, la potenza di questa ascensione non permise di eliminare dalla coscienza dei credenti il non-signore: « E' questo il motivo per cui la frase di Gesù: « Io e il Padre siamo uno » ritornò letteralmente a casa anche dopo essere passata attraverso l'ascensione, perché aveva assunto un significato assolutamente usurpativo. Il figlio dell'uomo non si è aperta la strada solo attraverso il mito del figlio di Dio ma è giunto anche ad occupare un seggio sul trono « alla destra del Padre »: e il tribuno che siede ora sul trono per questo stesso fatto lo distrugge » (p. 217).

Dal creduto alto al di là giunse anche il ritorno; ma neppure in questo *eschaton* apparve ai cristiani un mero al di là. « Non si seguì solo con lo sguardo l'ascensione del Signore che non voleva essere tale ma se ne attese il ritorno. E nel suo ritorno da così grande altezza meno che mai furono dimenticati gli uomini, altrimenti il loro Gesù non sarebbe tornato indietro per loro. Gesù appare qui sotto un aspetto diverso dal discorso della montagna, anzi vi appare, proprio nel senso di Giobbe, come il vendicatore del sangue. Il ritorno è dolce solo per gli affaticati e gli oppressi. (...) Quelli che stanno in basso vengono innalzati e quelli che stanno in alto annientati » (p. 219).

Nella parusia è rappresentato il movimento tutto contrario all'ascensione, di cui è allo stesso tempo l'unico effetto pensato. Un effetto tale che il cielo da sede di Dio fu trasformato in città umana: la nuova Gerusalemme doveva scendere in basso verso gli uomini; è il nuovo cielo e la nuova terra « preparata come una sposa ornata per il suo sposo » (Ap 21, 2). Il suo splendore è identico a quello della gloria divina: « in Cristo dunque — e in

ciò egli è del tutto diverso dai fondatori di religioni non messianiche come Mosè e Maometto — non c'è somiglianza con Dio, *omoiousia*, ma invece eguaglianza con Dio, *omousia*, che trionfa fino all'ultimo, anzi proprio all'ultimo» (p. 220). Con l'eresia ariana non sarebbe stato possibile affermare un autoinsediamento del figlio dell'uomo nel padre. Questa volta è stata proprio l'ortodossia — quella di Nicea che canonizzò la dottrina atanasiana dell'*omousia* con il Padre — ad approvare per il Cristo il *topos* sunnominato, il più rivoluzionario che mai nessun fondatore e nessuna parusia pretesero per sé.

10. CRISTIANESIMO E GNOSI

Un grave sospetto su tutta l'operazione culturale di Bloch nasce di fronte alla sua scelta assoluta a favore dell'eresia, nel senso di lettura parziale della Bibbia al di fuori di una chiesa costituita (che ci ha dato la Bibbia) e contro di essa. Da sempre, la radice del peccato è di porsi al posto di Dio; di sostituire un rapporto di amore interpersonale con una affermazione egocentrica del proprio io che si esercita nell'autonomia del pensiero che diventa verità a se stesso e della volontà che diventa potere e volontà. Ad una verità rivelata, oggettiva, valida per tutti, capace di unirci nell'amore orientandoci verso lo stesso fine, si oppone una «verità» razionalista, da imporsi agli altri, che impedisce qualunque rapporto di amore autentico. Le verità cristiane rimangono, ma vengono strutturate a partire da una gnosi, da una ideologia, e quindi travisate, perché distaccate dall'organicità propria delle verità cristiane.

La gnosi in genere incomincia di fronte allo spettacolo dei mali di questo mondo. Gesù ha detto: «E' inevitabile che avvengano scandali, ma guai all'uomo per colpa del quale avviene lo scandalo!» (Mt 18, 7); non toglie la responsabilità personale del male, ma non si scandalizza per la sua esistenza. Nei disegni di Dio il male serve per un bene più grande, attraverso una crescita di amore. Lo gnostico, invece, si scandalizza; soprattutto

a partire dal momento in cui ha avuto una intuizione geniale che gli prospetta la soluzione dello scandalo e l'eliminazione di tutti i mali. Tutti vorrebbero togliere il male ed ora lui sa perché il male esiste e non sopporta che tale male sussista ancora per il solo fatto che gli uomini non conoscono o non vogliono accettare quello che lui sa. Da qui lo scandalo e l'intransigenza caratteristica di ogni eresia o ideologia.

La gnosi c'è sempre stata, è vecchia quanto il peccato: è la presunzione di conoscere il bene e il male a prescindere da un legame umile con la realtà, legame di amore e di obbedienza che mantengono legati con la vera realtà intima dell'uomo, nei suoi fini e nei suoi mezzi; ma è con il nominalismo e la caduta della filosofia moderna nel principio di immanenza che si è oltremodo scatenata. L'identificazione di essere e pensiero è la base di una cultura gnostica a tutti i livelli. La gnosi infatti viene da una soluzione puramente razionale di problemi reali. Naturalmente tale soluzione deve aver intuito alcuni aspetti della realtà, ma sempre in modo manicheo: l'aver scoperto un aspetto finora in ombra della realtà umana porta a configurare il male con la realtà finora conosciuta o almeno con una parte di essa. Del resto, finora, tutti coloro che han creduto di poter dare una «perfetta» soluzione razionale al problema del male, prescindendo dalla luce della Rivelazione, sono sempre stati dei manichei e han sempre «ridotto» la realtà ad un loro schema teorico. I primi gnostici semplificavano manicheisticamente il problema identificando il male con il mondo materiale e corporeo; Lutero, grande gnostico, dopo essersi scandalizzato dei mali della Chiesa, semplificava il problema contrapponendo la natura alla grazia; il marxismo contrappone la storia alla natura, il proletario alla classe capitalista, il progressismo al fascismo. I problemi sono diversi, ma le varie ideologie rientrano sempre perfettamente nel quadro gnostico. Nella gnosi il male viene sostanzializzato e corrisponde ad una parte del reale. Il male, infatti, è per sua natura parassitario: ha bisogno di sostenersi sul reale, è corruzione di un bene (ma è sempre una realtà accidentata).

le rispetto alla sostanza delle cose). Da qui la possibilità per l'uomo di ingannarsi identificando il male con la sostanza buona che lo sostiene. Nella sua lotta contro il male lo gnostico lotta contro una dimensione necessaria all'uomo: se c'è autoritarismo combatte contro l'autorità; se c'è moralismo combatte contro la moralità, e così via. Tutto ciò ci fa capire che la gnosi non è altro che l'aspetto intellettuale di un atteggiamento magico ben più vasto nei suoi portati. La magia, nel suo senso più onnicomprensivo, è il capovolgimento che il peccato originale ha causato nel cuore dell'uomo; è il contrario della religione (la magia, e non l'ateismo, è il contrario della religione; non si può dare nessun ateo che non sia profondamente inficiato da comportamenti magici, i quali, talvolta, toccano anche i credenti). L'uomo magico è l'uomo che pensa fondamentalmente a se stesso, strumentalizzando ogni rapporto, anche quelli che apparentemente sono di amore. Dovendo però dipendere in molti modi, assolutizza l'uno o l'altro legame (il suo idolo; può essere anche Dio, ma inteso opportunisticamente) e si pone in contatto con esso attraverso riti e intermediari (« stregoni » o « sacerdoti » dei più svariati generi), per « catturare » le forze dell'idolo. Riguardo al male si va dallo « stregone » che è capace di rinchiudere gli spiriti maligni in un feticcio, in modo che bruciando questo si esorcizzino — almeno momentaneamente — quelli. Anche il vero cristiano esorcizza il demone e si oppone al male, ma sa che il bene viene dal bene e non semplicemente dall'eliminazione del male, specie se condotta con operazione manichea. Sa che il loglio è stato seminato con malizia nel campo del buon grano e pertanto non può permettersi di distruggere il buono con il cattivo; la sua cultura è positiva; cerca di salvare ogni cosa buona; non contrappone mai, con una contrapposizione sostanziale, le varie articolazioni della realtà; la sua è una cultura dell'*et-et*; mentre quella dello gnostico è sempre una cultura dell'*aut-aut*. Lo gnostico parte sempre da un feticcio, sarà il mondo materiale per l'antico eretico o la natura creata per Lutero, o l'organizzazione capitalista per il marxista: ci deve essere sempre qualcosa da

abbattere. Si genera una cultura capace di vedere soltanto il male; una cultura del risentimento, della divisione; della lotta. Ben diversa è la posizione del cristiano. Gesù e i suoi apostoli contestano radicalmente questo mondo, fino alle più nascoste ramificazioni del peccato; però la salvezza di Cristo non si contrappone al mondo e a nessuna delle sue parti; se si contesta il mondo non lo si fa per condannarlo bensì per salvarlo, per sanarlo, per elevarlo. Gesù libera il mondo contestando le sue autogiustificazioni culturali. E' questo un elemento decisivo: l'uomo autentico quando vede del male non cerca di scaricarlo su di un capro espiatorio, bensì cerca di rinnovarsi nel bene, per sé e per gli altri; l'uomo gnostico, invece, si esprime in una cultura carica di risentimento che divide i cuori in una vera guerra civile e rende incapaci all'amore.

Nonostante la drammaticità del manicheismo gnostico, non è questo tuttavia l'aspetto più pernicioso della gnosi. Si dice: ogni eresia ha una parte di verità, ed è proprio qui che si produce l'inganno più sottile con tutta la forza seduttrice che dà alla gnosi. Ogni eresia mette in luce un problema finora trascurato; il problema è vero e la cultura « ortodossa » dovrebbe subito affrontarlo e offrire soluzioni valide allargando la visuale finora raggiunta (spesso ciò non avviene perché si intuisce la perniciosità della gnosi e la si combatte negando i problemi che essa propone). Ma riconoscere il problema reale non vuole assolutamente dire che sia vero ciò che afferma su di esso la gnosi che lo propone. E' proprio in ciò che afferma dove la gnosi viene a proporre una cultura inautentica: nel suo aspetto manicheo la gnosi si oppone ad una parte del reale; così facendo non solo priva la cultura di una apertura all'essere nella sua interezza, ma provoca anche la corruzione di quei concetti su cui pone l'accento e su cui costruisce il suo sistema e la sua proposta di vita. Se io, nel camminare, mi fisso sulla gamba sinistra, constaterò che la gamba destra costituisce un freno allo slancio della sinistra protesa in avanti; se decido di tagliare la gamba destra, non ho una sinistra finalmente libera di volare nel suo slancio non più ostacolato, bensì

sarò costretto a saltellare faticosamente. E' proprio il concetto affermato che diventa inautentico. Lo gnostico dei primi tempi, per esempio, non era da condannare soltanto perché negava a Cristo il corpo; col riconoscimento dell'anima umana del Verbo e pertanto dell'umanità di Dio, ci sarebbe già stato molto da « dialogare » con lui; ma in realtà è da condannare per il concetto di anima, che non è più l'anima umana bensì un concetto corrotto, non corrispondente alla realtà. Dicendo questo si vede che il concetto di « dialogo » è da approfondire molto e non ci si taccia di anticumenismo, perché l'apostolo Giovanni, chiamato l'apostolo dell'amore, proprio contro questa prima gnosi usa parole durissime e comanda ai suoi fedeli di non salutare neppure e non ricevere in casa coloro che dicono che il Verbo è venuto soltanto nell'anima umana (Cfr. 2 Gv 10-11).

Lo gnostico moderno, spesso materialista, non è da condannare soltanto perché nega lo spirito, ma per il suo concetto di materia, del tutto meccanizzata e privata di uno spessore metafisico, che la mantiene aperta a significati superiori, realmente umani; la distruzione dell'ambiente, il problema ecologico, è causato molto più dai materialisti che dagli spiritualisti. E così Lutero: non è da condannare soltanto perché nega le opere della fede, ma per il suo concetto di fede. E così Cartesio, che appoggia tutto sulla ragione matematica, fino a distruggere la ragione, suscitando reazioni irrazionali, misticheggianti e scettiche. Così il liberalismo: è da condannare perché nega vincoli necessari come i legami morali e i legami tradizionali dell'amore, ma più ancora è da condannare per il suo concetto di libertà, con le sue aberrazioni « borghesi ». E così la giustizia dei marxisti è tutto fuorché giustizia. Così anche, per dare un esempio nell'ambito stretto del cristianesimo, il teologismo medievale — contro il quale si levarono S. Tommaso e molti altri autori — che attribuiva a Dio tutta la causalità dell'ordine creato, non solo ha tolto importanza al mondo e ai suoi problemi, ma è servito proprio, anche se sembra paradossale, ad eclissare l'immagine di Dio fino a diventare una delle cause del-

Pateismo: un mondo senza legami metafisici e senza l'autonomia delle cause seconde si chiude sul semplice fenomeno che non rimanda più ad una realtà oggettiva conoscibile; dal fideismo si è passati al nominalismo e all'idealismo immanentistico. Ciò che ci unisce con l'eretico non è « la parte di verità » da essi propugnata, bensì la carità con ogni persona, che vale sempre più delle sue idee (ma questo non lo riconoscono mai gli gnostici che sono per natura intransigenti e se accettano il dialogo è sempre per opportunismo, nella misura che si sentono ancora più deboli della cultura ufficiale), e tutto un cacervo di valori e di verità che l'eresia non mette in discussione (con Lutero ci unisce la credenza in Dio, gran parte della moralità tradizionale, ecc.).

Se si è capito il vero dramma della gnosi, là dove si corrompe non solo la parte di realtà che si combatte bensì proprio ciò che si propugna, si potrà intuire un dato di fatto veramente preoccupante che ci circonda: la cultura che ci condiziona oggi è quasi tutta composta da concetti gnostici. Dato che i problemi sono veri, in genere vengono recepiti con le codificazioni concettuali formulate dalla gnosi.

E così oggi, quando si parla di libertà, di lavoro, di giustizia, di amore, di festa, di promozione umana, di progresso, ecc., ciò che viene inteso immediatamente è qualcosa di profondamente inautentico. Perfino alcuni cristiani, inficiati a loro volta da una gnosi teologica antimetafisica divulgatasi ovunque dopo il Concilio Vaticano II (ma non certo dovuta ai testi del Concilio!), negano alla ragione il compito profetico di giudicare, alla luce della fede, il mondo e le sue categorie ideologiche; e così finiscono per accettare tutto ciò che il mondo offre, pur che abbia qualche rilevanza statistica, salvo poi aggiungervi (necessariamente in un modo estrinsecistico) la lettura biblica e il momento liturgico. La presunzione di liberare la fede da ogni condizionamento culturale, da ogni filosofia, per leggere il Vangelo senza mediazioni, porta molti cattolici ad una grande debolezza di fronte al mondo; in realtà: quando si legge il Vangelo, ogni parola è colta da noi secondo una prefigurazione culturale; è co-

me un uccello, che per volare ha bisogno dell'aria; Dio, per parlare all'uomo, deve stabilire un rapporto con i modi espressivi dell'uomo.

C'è un modo di essere « progressisti » oggi tra i cattolici che corrisponde esattamente alla mentalità e alle espressioni del « progressismo » marxista. Son questi cattolici che hanno creduto di poter usare le tesi di Bloch per stabilire un dialogo con i marxisti, senza rendersi conto che era un totale cedimento all'eresia e alla strumentalizzazione di potere cui l'eresia sempre si presta.

La contraffazione della verità inganna e seduce più di quanto si possa immaginare. L'illuminazione gnostica è potente, scatena tutte le forze nascoste dell'orgoglio, fa pensare realmente ad un avvenire migliore per tutti, unisce con vincoli ferrei coloro che si ritrovano « nella verità », ecc.; son tutti fenomeni che apparentemente realizzano alcuni portati del cristianesimo. Lo gnostico, convinto della novità e della bontà assoluta della sua idea, può benissimo credersi ispirato dallo Spirito Santo; si sente un eletto, mentre è un iniziato; si crede capace di amore perché è disposto a sacrificarsi per la sua idea e per i suoi seguaci, ma in realtà non è in rapporto oblativo con gli altri, bensì possessivo; crede di fondare una comunità dove regna l'amore, mentre fonda una setta dominata dalla mistica del gruppo, dall'astrattezza dell'idea che li unisce e li uniforma tanto da non ammettere nessun tipo di pluralismo; una setta che non può dialogare con gli esterni in una dimensione apostolica universale, ma solo « salvarli » attraverso un proselitismo spesso fanatico, o condannarli perché « integrati » nel sistema dannato. Ciò porta a bloccare tutte le vie dell'amore, confondendo questo con fenomeni apparentemente simili. Una setta è simile solo all'apparenza con una vera comunità cristiana; ed è anche possibile dare la vita per gli altri senza carità. Un modo di svuotare l'amore tra gli uomini parlando proprio di amore è quello di confonderlo con la morale sociale; lottare per la giustizia, agire per il bene degli altri, dare dei beni ai poveri, fa parte ancora della sfera morale e non necessariamente di quella interpersonale

dell'amore. E' san Paolo che ci mette sulla strada giusta: « se anche distribuissi tutte le mie sostanze e dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova » (1 Cor 13, 3). Molti cattolici, in polemica superficiale con una morale ritenuta (a volte a ragione) soltanto individualistica, si son lanciati nella morale sociale credendo che questo fosse l'amore, fino ad identificare senza residui l'amore di Dio con l'amore agli uomini (quello che io faccio per gli altri), e confondendo questo con gli imperativi della morale sociale (che poi è la morale personale, di sempre, con tutti i suoi risvolti sociali).

Bloch è un grande gnostico: come marxista, come ebreo non credente, carico di messianesimo ma senza trascendenza, come filosofo del non-essere-ancora, disposto a ridurre tutta la realtà e tutta la rivelazione alla propria intuizione. In Bloch non c'è assolutamente nulla che permetta di costruire legami umani nell'amore, anche quando si parla di lotta per gli oppressi. Esplicitamente postula « la conversione del semplice amore di Dio nell'amore per gli oppressi » (p. 180). Un eventuale amore per tutti, senza sapere come verrà fuori, è per il regno futuro. Il presente è fatto di lotte contro i nemici. Non accettando che in Gesù è presente Dio e che tale presenza verrà comunicata agli uomini ben presto, dopo la morte e risurrezione di cui Cristo dimostra di essere ben consapevole, non capisce che realmente Gesù parla di un regno escatologico, totalmente nuovo per l'uomo, ma ormai presente; così può pensare (travisando tutto il Vangelo e la figura di Cristo) che Gesù inciti alla divisione, all'odio, alla distruzione, in cambio di un sogno o di un'illusione sul futuro. Come se l'amore potesse nascere dall'odio; in Bloch non c'è nulla che educi concretamente all'amore.

Con Bloch la gnosi ha raggiunto il grado massimo di seduzione e di inganno, perché pretende di far passare la mistificazione e il totalitarismo marxista come vera realizzazione del sogno evangelico che ha sempre affascinato gli uomini. Si raggiunge il massimo dell'inganno luciferino, dove la lucidità è affascinante, ma fredda e gelida. Postulando un salto utopistico, ben diverso dalla novità

assoluta dell'escatologia cristiana, rimandando ad un futuro mai attuale e mai attualizzabile, si riesce a sottomettere gli uomini all'inganno più grande (al potere più tirannico dell'uomo sull'uomo che la storia abbia mai potuto concepire), svuotandoli di ogni bene, perpetuando divisioni manichee per giustificare con la presenza dei « nemici » lo iato abissale tra promessa e realtà. Siamo nel cuore del peccato contro lo Spirito Santo, che, secondo le parole di Gesù, non ha remissione né in questa né nell'altra vita: il peccato (che fu già dei farisei che si opponevano alla salvezza portata da Cristo) di coloro che si sostituiscono al dono dello Spirito Santo, il dono della salvezza messianica, che può, col suo amore, trasformare tutto il male in bene; dopo la predicazione degli apostoli il mondo ha conosciuto una speranza inaudita; lasciando la contemplazione, l'amore vivo per il Cristo presente tra noi, nei conventi, con grandissima frequenza i fedeli si sono accontentati di essere osservanti della morale e dei precetti senza cercare come « unica cosa necessaria » la santità. Togliendo la forza dell'amore soprannaturale dal cuore del mondo, gli uomini non si sono accontentati di ritornare alla religione naturale; molti han creduto e, oggi più che mai, credono, di poter essere loro i portatori della salvezza, sostituendosi all'azione dello Spirito, dell'Amore divino donato agli uomini. E' l'inganno più tragico che affligge l'umanità, fino a causare i crimini più orrendi (ghigliottine, lager, Gulag, o campi di rieducazione in Cambogia, ecc.) in nome di un futuro migliore! Coloro che credono di fare il bene sono i portatori del male; ciò aggiunge al male l'inganno e la corruzione del cuore umano.

11. LA VERA NOVITÀ CRISTIANA

Come ogni gnostico, Bloch è un parassita della verità. La gnosi ha bisogno di una realtà da distruggere (in questo caso il rapporto e il legame di amore che si costituisce tra l'uomo e Dio) e un valore da affermare, assolutizzandolo: in questo caso è l'emancipazione dei deboli. Bloch può così credere di aver colto il segreto della

Bibbia; quel segreto che la fa contemporanea ad ogni uomo, sempre affascinante e mai superata. Non si accorge che la lettura gnostica della Bibbia affascina soltanto lo gnostico: l'hybris (la superbia) galvanizza e del resto usa espressioni sublimi, quelle del testo sacro. Bloch non si accorge che ogni protesta è condivisa soltanto dai protestatari (gli altri possono condividere per carità, ma non per il fascino della giustizia) e decade ben presto, anche se è vero che di potenti usurpatori ce ne saranno sempre e sarà sempre necessario un impegno per la giustizia. Del resto, mentre si lotta per la giustizia si vive in una atmosfera di avventura che dà un significato alla propria vita, ma appena la lotta trionfa si scopre che il senso dell'esistenza, la poesia della vita, non dipende dalla giustizia, che è un mezzo, bensì dall'amore. Solo l'amore, una volta raggiunto, non delude e mantiene aperti in ulteriore conquista.

Il fascino della Bibbia viene dal primato della misericordia divina. Dio crea dal nulla e cioè con libertà, ma non per arbitrio (che ridurrebbe l'uomo a trastullo divino, come in Calvino); solo l'amore sa rispettare dei patti (cui anche Dio si sottopone!) senza perdere la libertà. Ma l'amore richiede non soltanto la libertà di Dio, ma anche la nostra e questa può essere usata in senso egoistico (come di fatto è successo e succede); Dio allora prevede una redenzione in un amore più grande, che conduce gli uomini dal male (il peccato) ad un bene nuovo. La redenzione operata da Cristo non è una semplice restaurazione, quasi che un burattino fosse caduto e Dio con il suo potere lo rimettesse in piedi. Questo diventerebbe un mondo magico dove il potere divino sarebbe una forza da ingraziarsi con prestazioni morali, in una sottomissione opportunistica. A questo Dio, inteso in modo magico, si ribellano i prometei della terra, ignorando però il vero Dio e la sua misericordia infinita, per cadere in magie ben più perniciose di quelle che pretendono di attribuire ai credenti.

Il vero fascino della Bibbia sta nel contenere in ogni sua pagina, dell'Antico e del Nuovo Testamento, la prefi-

gurazione, l'intuizione, la profezia dell'inaudito: la rivelazione più o meno adombrata della novità assoluta del dono di amore divino che si realizza compiutamente nella risurrezione di Gesù e nel dono dello Spirito Santo.

Questo intervento di Dio nella storia dell'uomo crea salvezza, apre il futuro nella speranza, libera dal male. Sempre gli uomini han cercato salvezza. Le religioni non cristiane, nel chiaroscuro della creazione e del peccato, han cercato la salvezza contrapponendo tempo mitico e tempo storico; identificando il male col caduco, con l'effimero, con l'azione; la salvezza viene da un ritorno periodico al tempo mitico (le feste), quando gli dei ordinavano il mondo e tutto era bello e sano. Non potendo capire il male o perché Dio lo ha permesso (si capisce soltanto con la rivelazione di un amore nuovo che sostituisce il male del peccato con un bene più grande), han cercato di diminuire la portata della realtà su cui il male ha presa; la conseguenza è un certo dualismo (tra spirito e materia, tra storia ed eternità) presente in tutte le tradizioni al di fuori della rivelazione ebraico-cristiana. I saggi orientali hanno approfondito il tema della salvezza, ma sempre nello stesso ambito: si torna al tempo iniziale, al tempo non temporale, annullando l'io storico con tutte le sue trasmissioni dovute al legame col temporale, alle cose desiderate dall'io magico ed egoista (la metempsicosi, il rinascere in altri animali o uomini o cose, è considerata la condanna per chi si è identificato in quegli esseri durante la vita). Si tratta di svuotare l'io dai suoi desideri, dall'illusione, dal *maia*, fino a farlo diventare semplice spettatore inattivo del dramma della vita e della storia. Se un albero ha un ramo ammalato, basta tagliare il ramo e l'albero rimarrà sano. Se uno si decide ad annullare la presa dell'io sulle cose terrene, sui rami orizzontali, per annullarsi nell'assoluto, nel tronco pulito e svettante verso l'eterno, allora raggiunge, non senza vastità di spirito, la libertà dal male.

Al di fuori dell'ascetismo religioso, gli uomini in genere, poco esperti di amore e di libertà, cercano ossessivamente « la pace che il mondo dà » (Gesù ci tiene a di-

stinguere — cfr. Gv 14, 27 — la sua pace dalla pace che dà il mondo). Si cerca un potere (medicina, politica, successo, denaro, oppure un Dio potente) che ci allontani i mali d'intorno, per poter vivere a proprio piacimento, per poter star bene, tendendo spesso a giustificare i piaceri e le soddisfazioni dell'orgoglio con l'apparente rettitudine di chi « non fa male a nessuno ». Questo tipo di salvezza, cercato da quasi tutti in occidente, è del tutto inautentico. La « pace che il mondo dà » si può godere soltanto quando tutto va bene. Basta poco per distruggerla. Chi cerca la tranquillità nota immediatamente ogni contrarietà e finisce per vedere sempre qualcosa di indesiderato che incombe e « impedisce » di stare in pace. E' una vera corruzione del cuore e condanna all'imborghesimento e ad un risentimento più o meno latente contro tutto ciò che mi risulta scomodo, con grave detrimento dei rapporti interpersonali.

Ben diversa è la salvezza cristiana. Essa è il dono di un amore nuovo, che trasforma il peccatore in santo, e la morte, la terribile morte, in vita eterna, anche per il corpo! Gesù sulla croce defrauda ogni attesa magica di un potere divino che sconfigga i nemici e promuova la « pace che il mondo dà ». Nell'amore della croce, che è dono totale senza rivincita (la risurrezione non recupera gloria umana, non cancella il sacrificio), viene superata ogni magia e ogni idolatria; l'amore innocente di Gesù merita per l'uomo un'umanità nuova; si è immerso nel male e nella morte con un amore per noi che merita la trasfigurazione soprannaturale dell'uomo.

La novità assoluta è che Iddio ha assunto la nostra umanità per sempre; non solo l'umanità di Cristo, ma, sia pure in modo diverso, anche la nostra umanità, l'umanità *tout court*. « Il Cristo risorto sottolinea il fatto che non può essere riconosciuto se non nel mistero del suo rapporto con il Padre. Facendo partecipare i suoi discepoli al movimento con cui Lui è passato da questo mondo al Padre, comunicando loro lo Spirito Santo, li introduce nel mondo escatologico che gli è proprio — quello della fine dei tempi, quello della vita con Dio — e fa di loro

dei contemporanei del suo presente a Dio, al di là della temporalità di questo mondo»². L'uomo è ormai intriso di divinità; Dio non si è fatto uomo soltanto in Cristo, conosciuto da noi solo dall'esterno, come avveniva prima della sua passione, ma, anche se in modo diverso, è dentro di noi, vita della nostra vita; e diventiamo tempio vivente dello Spirito Santo (1 Cor 6, 19), dimora della Trinità (Gv 14, 23), figli di Dio; « non son più io che vivo, ma è Cristo che vive in me » (Gal 2, 20), giunge a dire S. Paolo, ripetendo nei suoi scritti lo stesso concetto in molti modi, fino a 160 volte; l'uomo è divinizzato! L'uomo vive già di vita eterna.

Ricevendo lo Spirito Santo (nel battesimo e in tutta la vita sacramentale), il cristiano riceve quella vita che Gesù ci ha guadagnato sulla croce, riceve l'amore fecondo che ci genera come figli alla gloria divina (anche se l'aspetto della gloria nella filiazione divina è quello che rimane più nascosto, ma già incoato, fin che viviamo su questa terra). Ecco allora che la realtà escatologica, la vita eterna, la gloria trinitaria, son già presenti in questo mondo. L'escatologia cristiana non è escatologismo, una dottrina che ci proietta in un al di là della morte fisica con effetti terreni puramente morali; l'escatologia cristiana è l'anima del mondo e della storia umana, pur senza confondersi con essa. Nella Scrittura è chiaramente attestata questa presenza della vita eterna: « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me ed io in lui. Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me » (Gv 6, 54-57). Gesù non parla di una vita eterna futura, ma proprio perché è eterna e già comunicata, essa è presente; dice infatti: « ha la vita eterna ». Il cristiano è già inserito nell'umanità nuova, se non palesemente nel corpo,

² M. J. LE GUILLOU, *L'Innocente*, Città Nuova, Roma 1976, p. 203.

si però nel modo di sviluppare il suo spirito secondo i contenuti del mondo soprannaturale propri delle virtù teologali: « dovete rinnovarvi nello spirito della vostra mente e rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera » (Ef 4, 24); lo Spirito Santo, meritoci da Cristo sulla croce, opera in noi questa mente nuova, creando in noi una vita nuova. Non siamo ancora risorti col nostro corpo, ma partecipiamo con legame reale alla vita nuova in Cristo, con frutti reali nel comportamento, nel modo di pensare, di giudicare, di decidere: « Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà. E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore » (2 Cor 3, 17-18).

Per capire il cristianesimo occorre entrare in questa realtà escatologica: un mondo dell'al di là nella sua pienezza trinitaria, nello splendore indicibile della gloria e dell'Amore, esiste già sulla terra. Ciò che è assolutamente trascendente, il totalmente altro, tanto da non poter rientrare in nessun desiderio dell'uomo (che pur è creato ad immagine e somiglianza divina ed alberga nel suo cuore un desiderio naturale di Dio), esiste già dentro di noi. Il mondo proprio del Verbo, presso il Padre dall'eternità, il mondo delle realtà ultime, ci è già donato ed è presente. Ecco l'escatologia cristiana: un mondo dell'al di là, in molti modi ancora da svelarsi (siamo in attesa della parusia e pertanto tesi al futuro e impastati di speranza) è già presente; un già e un non-ancora. L'eterno, l'umano trasfigurato, la vita oltre la morte, la santità che vince il peccato: tutto ciò è già presente, « sappiamo di avere già ciò che abbiamo chiesto » (1 Gv 5, 15); la fede ha già vinto il mondo: « questa è la vittoria che ha vinto il mondo, la nostra fede » (1 Gv 5,4); il cristiano possiede già la vita eterna: « Chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna » (Gv 5, 24). La fede pertanto è un sapere di cose presenti e ben reali: « Noi sappiamo di essere passati dalla morte alla

vita » (Gv 3, 14); « Noi sappiamo di essere da Dio » (1 Gv 5, 19).

La risurrezione di Gesù rivela tutto il disegno trinitario di adozione filiale e lo realizza una volta per sempre. Col dono dello Spirito Santo gli uomini possono entrare in un mondo nuovo, passando (Pasqua vuol dire transito) ad una vita che ci rende contemporanei con Cristo. A Pentecoste gli Apostoli capiscono che si è instaurato tra loro e il Maestro, tra loro e il Dio dei loro padri, un nuovo modo di esistere che scaturisce dall'al di là della morte.

La risurrezione pone nel cuore della storia umana la fonte originaria, trascendente, di ogni parola di vita. Gli uomini non abitano più soltanto la loro terra, ma un luogo diverso che diventa il vero luogo della loro vita, già su questa terra. Storia ed escatologia, regno dell'uomo e regno trinitario, si incontrano nel cuore dell'uomo, pur rimanendo sempre incommensurabili l'uno all'altro. E' un incontro nella santità di vita, nel dono dello Spirito: altrimenti non si hanno occhi per vedere; così avviene che il cristiano deve compiere la sua esperienza di vita escatologica proprio all'interno del tempo, nel cuore della storia umana, suscitando speranza e libertà, ma è ben possibile che chi gli vive accanto non si accorga del suo segreto ma ne invidi la libertà e cerchi questi doni senza rivolgersi alla loro fonte.

Nell'escatologia cristiana c'è pertanto un *novum*, che è presente e futuro allo stesso tempo; ma è dono e scaturisce dall'amore di Dio; dono che lega a Dio ma non per sottomettere, bensì per salvare ed elevare, esaltando l'uomo. Realmente l'uomo si divinizza, ma non in modo prometeico, bensì per assunzione nella comunione delle tre persone divine.

La gnosi prende il dono e nega il donante; si installa nel contenuto in modo parassitario. Bloch non è il primo a sfruttare ciò che di veramente nuovo c'è nel cristianesimo per proporre una teoria umana in sostituzione del dono dello Spirito Santo; tutto il chiliasmo, il millenarismo, da Gioacchino da Fiore in poi, si è posto su

questa linea; anche il marxismo non avrebbe senso e non avrebbe forza se non fosse mistificazione di un sogno ormai penetrato nel cuore dell'uomo dopo la predicazione degli Apostoli mossi dalla forza dello Spirito Santo.

Capendo meglio la presenza nuova che Cristo ha portato nel mondo, il suo fascino esplosivo, si arriva a capire il sogno di Bloch che lo porta a depredare il fascino della Bibbia, credendo così di essere giunto ad inverare sia il marxismo (e la sua « efficacia ») che il cristianesimo (con la sua bellezza). Solo che la sua costruzione si sostiene sull'utopismo, ben diverso da un sano discorso sull'utopia; l'utopismo è sospeso sul vuoto del futuro, come se si lanciasse una corda in aria e poi si pretendesse di arrampicarvisi. Una vera novità implica un dono che mi si fa incontro dal futuro: ciò che viene dal presente non è « nuovo », è già conosciuto. L'escatologismo di Bloch, essendo immanentistico, è puro volontarismo. Ma a parole tutto è possibile e il Vangelo è troppo bello per rinunciarvi. Entriamo qui nell'ultima parte del libro; la sua lettura biblica è totalmente inserita nella sua teoria della speranza, nel suo utopismo di un non-ancora che è l'anima del presente e della storia.

1. AUT LOGOS AUT KOSMOS

In un lungo capitolo con questo titolo Bloch riunisce varie intuizioni che distinguono la vera Bibbia dal mito astrale, con divagazioni sul capovolgimento antropologico di Feuerbach e la mistica. Il capovolgimento dell'alienazione religiosa fatto da Feuerbach è stato utilizzato spesso per sbarazzarsi del tutto dell'apertura religiosa, mentre Bloch lo interpreta, ben diversamente, come segno della presenza di un desiderio innato nell'uomo verso uno splendore nascosto nell'intimo dell'uomo¹. I desideri di perfezione, di immortalità, di felicità, ecc., che l'uomo proietta su Dio sono immagini del desiderio di una vita che ora non c'è ma che è la vera vita dell'uomo. « L'uomo viene dunque recuperato dall'al di là e non trova un generale significato semplicemente borghese, ma nemmeno solo naturalistico e terrestre. Una *teoria del desiderio* della religione involge esattamente un atto che l'oltrepassa, un atto utopico, che non abdica nel soggetto nemmeno quando tutta la sua pienezza ipostatizzata dell'al di là è illusione . . . Si giunge infine alla frase di Feuerbach: 'La fede nell'al di là è perciò la fede della soggettività libera dai limiti della natura — quindi la fede dell'uomo in se stesso' . . . In Feuerbach non vi è nessuno « niente che », nessuno « nient'altro-che-natura » da demistificare nella visione di una realtà priva di illusioni e liberata dall'al di là. Al contrario: l'uomo ha inventato questo al di là e

¹ Questa interpretazione di Feuerbach è senz'altro più esatta di quella di Marx; cfr. C. FABRO *o.c.*, p. 8.

lo ha riempito di immagini e di complimenti del desiderio poiché non gli basta avere per realtà nient'altro che natura e soprattutto perché la sua propria essenza non si è ancora realizzata » (pp. 266-267).

Per Bloch, Feuerbach è molto vicino ad alcuni mistici e al *cur Deus homo?* di S. Anselmo, dove con questo *cur* si pensava all'antico pagamento del debito del peccato, poiché « solo Dio poteva estinguere questo enorme debito, ma l'uomo doveva estinguerlo »; « Al di là, o meglio, al di qua di questa deviazione, e proprio attraverso Anselmo, la questione del *cur Deus homo* continuò invero a bruciare e così l'umanizzazione della trascendenza nella più immanente delle immanenze, e proprio lo splendore trascendente ne fu incenerito, coagulato, antropologicizzato, divenendo il fermento di noi stessi » (p. 268). Per Bloch nulla sfugge all'abbraccio della più preziosa mistica cristiana: « nuova nel suo topos e carica di utopia, con la scintilla che non si spegne . . . Si approfondisce così in maniera estrema la differenza tra tutto ciò che vuol far esplodere il mondo ed il mito astrale che sempre si muove in conformità con il mondo. E nella luce del fondatore cristiano, il volto dell'uomo sta di contro al cerchio del sole . . . 'Ciò che il cielo non racchiuse, sta ora nel seno di Maria'. Così insegnò ai cristiani il figlio dell'uomo: il suo soggetto che sale, ed il suo cielo spezzato che discende. *Et lux aeterna luceat eis*: si accese misticamente in questo intimo trascendere senza trascendenza extrammana, *contra omnia saecula saeculorum* » (p. 271).

Nella storia, dice Bloch, abbiamo visto come l'uomo si stacca da una transizione assolutizzata, per completare il « da-dove » con un « verso-dove »; solo che bisogna ben distinguere tra l'antica coscienza panica, dove è pur presente l'eraclitea coscienza che tutto si muove, ma come per il fuoco che tutto consuma e resta immobile, senza un fine in cui sbocciare, e un futuro vero e proprio. Però, rimanendo nell'idea di creazione o di emanazione, il futuro è sempre più piccolo del passato, e quando l'uno originario sta così in alto, tutto quello che se ne allontana può soltanto calare. L'accentuazione dell'alfa risale a Pla-

tone, mentre da Aristotele fino a Leibniz e ad Hegel si è sviluppata una teoria dell'evoluzione che è in cammino e che genera e per la quale « l'uno originario in tutta la sua perfezione può essere solo il prodotto finale e non il punto di partenza dello sviluppo, mentre contrariamente il suo inizio consta solo dell'indeterminato e del non-compiuto » (p. 273).

Tuttavia il vero oggetto alfa-cammino-omega appare nella Bibbia tra il principio che crea e quello che scioglie: « al posto dell'emanazione viene affermata la creazione, ed in vece sua ha luogo — perlomeno al di fuori dell'evoluzione — un salto ed un esodo; nel totalmente nuovo. Il principio che ha creato questo mondo non può essere lo stesso che conduce fuori di esso; anche il serpente del paradiso fungendo da capro espiatorio non liberò il creatore mistico della responsabilità per la sua opera . . . Il nuovo che nei profeti e nel Nuovo Testamento si volge al futuro non è assolutamente conciliabile con un Dio padre e rende impossibile ogni ritorno dell'omega sperato nell'ipostatizzato *Deus Creator* » (p. 274). L'elemento alfa sarebbe così del tutto contrario al messaggio biblico; Bloch non esita a considerarlo interpolato: « La storia della creazione che come tale concerne uno Jahvé-Path non è dunque di origine israelitica ma quasi esclusivamente egiziana, e serve ora nel codice sacerdotale come pregevole portico antico, ed ha anche la funzione di ridurre i dubbi sorti, oltre che sulla bontà di Jahvé, sulla sua forza » (p. 274).

Per parlare di creazione in accordo con il topos del futuro occorre rifarsi allo *Spiritus Creator*, alla pentecoste. Solo degli spiriti superficiali possono vedere in essa un semplice « risveglio dello spirito nervoso »; « L'elemento che distingue questo evento da tutte le estasi precedenti è che il suo carattere sonnambulo non viene montato alla stregua di un'apparizione di Gesù. Piuttosto il testo di carattere estremamente logosmitico (antiastrale), salta dal Dio figlio alla terza persona, il Dio-Spirito Santo . . . Ma questo essere nel pneuma totalmente nuovo divenne particolarmente gravido di conseguenze, divenne

ciò massimamente futuro attraverso la predicazione di pentecoste di Pietro in cui viene citato il profeta Gioele: 'Negli ultimi giorni, dice il Signore, io spanderò del mio spirito sopra ogni carne' (At, 2, 17). Queste parole furono gravide di conseguenze e riuscirono a staccare completamente il cosiddetto miracolo di Pentecoste da tutte le ebrezze precedenti, trasponendo la vera festa di Pentecoste negli « ultimi giorni », negli ultimi tempi della storia umana » (p. 276).

« Detto al presente, l'infinitamente grande di un principio che crea si perde con il futuro *Veni creator spiritus* nell'infinitamente piccolo di un principio che ha bisogno di tutto ed è solo agli inizi . . . Nell'uomo e nella sua storia si giunge al fronte decisivo, ancora aperto al nulla come al tutto, alla frustrazione come alla pienezza . . . Lo stare in cammino come la stessa fine non hanno ancora trovato una conclusione, a differenza di quanto avviene nel mito astrale e nelle « leggi eterne, ferree ». Fanno parte dell'enorme *topos* che si apre verso l'avanti, nel gigantesco *topos* del futuro carico di valide possibilità reali-oggettive, possibilità di nascite, di forme e di conclusioni da sperimentare. Nel *topos* del futuro procede istante per istante l'x del principio, nel suo ora e nel suo qui ancora completamente immediati, non mediati, inoggettivati e non manifestati. E solo qui, nella più prossima delle vicinanze, nella più immanente delle immanenze si nasconde il mistero a se stesso celato, nella presenza di un mondo, il mistero dell'« a-che-scopo » e del fine della sua presenza. Così questo enigma dell'esserci sta insieme alla sua « soluzione », che non è ancora emersa e lo è meno che mai nella lontana trascendenza premondana e sopra-mondana; esso urge solo nell'introvato istante, nella più immanente delle immanenze. Il suo non sapere di sé è il vero impulso-fondamento per la manifestazione di questo mondo ed è il tormento, la scaturigine, la qualità della sua materia che è in ogni tempo ancora carica di utopia » (p. 277). La vera genesi non è al principio ma alla fine. « Tale eschaton si manifestò nel modo più fantastico e radicale nel libro finale dell'Apocalisse con il grido di li-

berazione " il primo è passato " (Ap 21, 4), ove questo primo si riferiva direttamente alla morte; ma nel suo insieme anche agli antichi cielo e terra di cui anche la morte fa parte. La fantasia del *logosmythos* acquista in tal modo la forza più esplosiva, e vuole il nuovo giorno nella luce dell'Apocalisse. Il giorno in cui non sarà più il sole a splendere, ma l'agnello e, invece della statica " natura ", sorgerà l'*eschaton* ' regno ' » (p. 280).

L'attacco alla creazione e al mondo astrale, fisso nella natura, non vuole essere uno spiritualismo che nega la materia; occorre un battesimo alla rovescia della materia per poterla associare al regno escatologico. Della materia, a Bloch, interessa la sua malleabilità ed ancor più il suo « essere in possibilità », secondo la definizione aristotelica che Bloch apprezza sommamente. Contro ogni eliminazione spiritualistica del mondo si pensa al nuovo cielo e nuova terra, ad una materia capace di novità assoluta, da cui solo l'antica natura è esclusa: « Nella Bibbia mancano luna e sole, e il figlio dell'uomo è l'unica lampada su questo suolo come nel firmamento della " natura " che viene annientata in favore del " regno ", ma che sarà infine svelata nella sua escatologica verità. Ciò viene pensato come la definitiva non-alternativa di cosmos e Logos nelle fantasmagorie della Apocalittica e soprattutto nelle immagini della Genesi totalmente nuove e contrarie, votate completamente all'Esodo . . . Tutto ciò va contro ogni docetismo che conosce solo il puro spirito, e vuole la trasformazione del mondo nel suo tutto, dove l'uomo possa vivere come in una realtà a lui non più estranea » (pp. 285-286).

Al materialista Bloch nulla ripugna più del materialismo volgare che conduce tutto a radici meccaniche: « Non è vero forse che l'unione dell'antropologico e del materialistico (« anima » e materia esterna) è sorprendente solo là dove non si conosce nessun altro concetto di materia che non sia quello meccanico così corrente nella visione borghese? . . . Nel concetto di materia Aristotele introdusse il concetto del possibile oggettivamente reale, così importante e solo da poco tempo nuovamente compreso, secondo il quale la materia oltre a condizionare meccanicamente

le manifestazioni come *katà to dynatón* (« secondo la misura del possibile »), rappresenta soprattutto il vero *dynamèion*, l'« essere in possibilità ». Secondo Bloch c'è tutta una « sinistra » Aristotelica che supera il concetto di materia intesa come cera passiva e priva di determinazioni, per diventare Mater-ia, madre autofecondantesi di tutte le cose; questa linea continua negli arabi, in Giordano Bruno e Spinoza fino a Goethe; solo che ha preso un orientamento Panteistico, un utopico Pan della *natura sive deus*: « L'ateismo ribelle è divenuto più noto attraverso la sostituzione di Deus con Pan piuttosto che attraverso l'autentico cristianesimo eretico ricco del suo soggetto. Eppure lo spinozismo non dice mai la parola conclusiva di una anti-trascendenza (o emancipazione) radicale, basate sull'*amor fati* invece che sulla parola d'ordine: 'Ecco, io faccio tutto nuovo'. Poiché questa parola d'ordine-logos oltrepassa di molto ogni « *natura naturans* » ed ogni « soggetto della natura », e va al di là di tutte le necessità e dipendenze dell'antico cosmo astrale » (p. 289).

In un ultimo capitolo, dal titolo « fonti del coraggio di vivere », Bloch si pone di fronte al problema del male e della morte. Per Bloch l'illuminismo è riuscito a liberare l'uomo dal male apportato dai preti, dalla superstizione, dalle streghe e dai roghi; ma l'illuminismo è rimasto cieco di fronte al vero male. Tolto l'oscurantismo, l'illuminismo s'illuse di poter vivere nel migliore dei mondi e il male ancora esistente era una semplice stonatura *soggettiva* che sarebbe stata eliminata dalla scienza. « Se si vuole impostare la lotta in maniera radicale non è sufficiente la denuncia *soggettiva* della follia e dell'istinto di aggressione, e neppure quella *sociale-oggettiva* delle repressioni, delle guerre e di tutte le inumanità del sistema classista di produzione e scambio: così non si chiariscono fenomeni come Auschwitz » (p. 300). Il male, per Bloch, è il male sociale, che l'illuminismo non solo non ha tolto ma ha perpetrato sistematicamente. Proprio una visione nella speranza porta Bloch a superare il male in modo hegeliano, come presente nel processo della storia; non esiste un processo storico che non porti in sé qualcosa che

non dovrebbe esserci e che continua a minacciare: « Sì, che cosa sarebbe ed "a-che-scopo" verrebbe affermato il primato militante dialettico del principio speranza se esso non si fondasse sul *postulato* del tutto, sul postulato della possibile pienezza totale, se non avesse un rapporto costante ed ancora non compiuto con il nulla e dunque con la definitiva frustrazione del tutto, sempre possibile? Come avrebbe potuto altrimenti l'omega apocalittico, l'omega della speranza, « avvicinarsi » e tendere alla visione finale che ci è ancora estranea, senza lo sfondo tenebroso del male esaminato fenomenologicamente nella apparenza anticipata del suo trionfo, senza il suo « morte, dov'è il tuo pungiglione, inferno, dov'è la tua vittoria? ». Anche l'illuminismo metareligioso deve implicare il male dietro di sé, intorno a sé, dinanzi a sé, per non essere solo chiarezza ma per poter cacciare le tenebre con la reale chiarezza, in una lotta senza pari ».

Bloch dice più di una volta che la morte è la realtà più antiutopica, ma ha la ferma convinzione che la vera utopia supera anche la morte; qui il suo discorso si fa quanto mai eterico e mostra come la sua utopia non sia di quelle valide, che segnalano un dover essere sempre superiore all'essere, ma sia una utopia nel senso mistificatorio del termine: una realtà sospesa sul vuoto delle parole. Seguiamo il suo discorso sulla morte: la morte spezza la vita; anche il suicida non ha rinunciato a voler di più da questa vita, egli non fa che rinnegare le condizioni sotto le quali questa vita si è svolta, ed afferma così, paradossalmente, la sua continuità (p. 309). Sempre si è ricorsi all'al di là per confortare la vita che si perde; ma a poco a poco questo al di là ha perso ogni attrattiva; il mondo borghese ha dovuto sostituire l'al di là con i *circenses* « affinché non prorompesse il coraggio di vivere della contraddizione, ... come divertimento timbrato e la nuova gioia nei loro schemi » (p. 309). Ma esiste un vero coraggio di vivere che non è un piacere, bensì un dovere e che si può anche chiamare un piacere terrestre della prospettiva verso un fine ancora così lontano ed indisponibile verso cui la vita si è messa in viaggio (p. 310).

Esiste un *homo absconditus*, un nocciolo ancora nascosto in cui l'uomo può diventare veramente immanente a se stesso e superare ogni forma caduca della vita, ogni realtà privata legata all'io singolo e superficiale. E' ciò che presso gli storici prendeva il nome di forza che ci mantiene diritti. E' l'inizio di un vero coraggio di vivere; però con ciò non si arriva al di là dell'imperturbabilità, non si giunge ad una realtà che dà il colpo d'ala e che perciò è indistruttibile: « in questo atteggiamento della Stoa non trovavano invero alcun posto le proteste sovversive, anche per il motivo che non si voleva per nulla oltrepassare l'uomo presente e la natura mondana disponibile » (p. 311).

Con l'impulso di Cristo gli uomini fecero proprio il sentimento vitale di coloro che non si attendono più nulla dallo stato di questo mondo: « da allora in poi sorse un trascendere assai poco intimo, che fece esplodere la imperturbabilità stoica nel vivere e nel morire stesso; giunse il colpo d'ala di una gloria in noi ancora nascosta, segno di una realtà intenzionalmente e realmente indistruttibile. Così alla sorgente puramente morale si aggiunse la seconda fonte del coraggio di vivere, quella finale (...) tale fede si richiamò ad un fondamento mistico della vita; per ripetere Agostino come Eckardt lo cita: « Io mi accorgo di qualcosa in me che recita dinanzi alla mia anima e le fa luce; se ciò fosse portato ad un permanente compimento, questo sarebbe la vita eterna ». « Vita eterna », anche se questa categoria per l'uomo che oggi è abitualmente non mistico illumina al di là della morte e non la spezza; il nocciolo profondo delle affermazioni di Agostino e di Eckardt significa un non-ancora-manifestato nell'uomo e nella parte del suo mondo interiore. E ciò avviene sia quando questo nocciolo sta ancora fuori dei confini di tutte le nostre precedenti manifestazioni e quindi anche dal loro diventare caduche, sia quand'esse in verità indicano la direzione ultima del più profondo coraggio di vivere, servendosi di quel suo « preludere » così degno di nota, di quel suo « illuminare anticipatore », di quel suo poter apparire prima anche senza manifestarsi; cioè verso un *spero ergo eno* che guarda davanti a sé, nel cen-

tro. Proprio verso la sorgente dell'utopia, verso un finale che non distrugge ma porta la nostra essenza. E non deve fondarsi su una certezza della sua manifestazione che schivi il lavoro ma su un'essenza di illusioni sempre in cammino e sempre in grado di scoprire e di suscitare; nella convinzione che l'*absconditus* del nocciolo, e quindi del suo impulso e della sua anticipazione, merita l'edificazione della sua casa di vita » (pp. 311-312). Dove manca ancora questo vero coraggio di vivere rimane sempre il sogno di una vita migliore, illusorio finché si vuole ma capace di percepire acutamente la possibilità che nasca da un mondo a noi più adeguato.

« Per quanto riguarda questo Omega, il suo *chorus mysticus* corrisponde a quello dell'avvento cristiano ed ha per soluzione l'*humanum* puramente liberato. Probabilmente l'avvento cristiano è l'ultimo mito non ancora penetrato, ma nello stesso tempo è l'ultimo segno che annuncia un risultato: quello degli uomini visti come « gioia eterna », della natura riunita come « Gerusalemme celeste ». Nondimeno il messianico è ovunque l'ultimo sostegno della vita, e, nello stesso tempo, l'Ultimo, originato dalla verità che illumina utopicamente. Gli uomini troppo intelligenti considerano tutto ciò una pazzia, quelli troppo pii ne fanno una casa prefabbricata, mentre per i saggi il senso utopico è il più solido problema reale del mondo stesso, del mondo liberato. E così anche la vita ha il senso che si forma nella scontentezza, nel lavoro, nel rifiuto di ciò che ci è conforme; oltrepassando senza esaltarsi » (pp. 313-314).

Bloch ribadisce che Gesù non conosce la pazienza dell'agnello; l'ansia dei Getsemani starebbe ad indicare che Gesù nulla sapeva della teologia della morte espiatoria imposta da Paolo e che neppure poteva conformarsi soggettivamente all'affermata necessità della sua morte. « Il catastrofico abbandono in croce, questa porta del tutto priva di sguardi aperti verso il repentino momento pasquale si parafrasò appunto nella disperazione e nell'accusa di quelle parole — le uniche, nel Nuovo Testamento, a levarsi in lingua aramaica e non greca: 'Eli, Eli, la-

ma sabachthani, mio Dio, mio Dio perché mi hai abbandonato' (...) nel loro tono alla Giobbe non sono per nulla mitigazione, ma un'acutizzazione dell'antitesi, perché qui sta il creduto messia, il figlio dell'uomo, che dall'ultima sorgente del coraggio nominò il Dio che egli stesso da sé e con sé depose, il Dio del totale abbandono e dunque della morte. Inevitabilmente nel successivo repentino mutamento si levò contro tutto ciò il mito del desiderio-resurrezione, con la forza del mistero del desiderio che in esso è rinchiuso » (pp. 316-317).

A questo punto Bloch oltrepassa decisamente l'impostazione religiosa, che è servita soltanto a sostenere il mito di un coraggio di vivere che si oppone alla banalità dei *circenses*: « è proprio il nostro trascendere senza trascendenza che meno di tutto deve abbandonare il coraggio esplosivo contro la morte (...) un al di qua incompiuto e privo per giunta della casa prefabbricata dell'al di là, potrebbe aprire la via in maniera mai conclusa ad un coraggio indomabile per la conquista dello straordinario, del meraviglioso » (p. 317).

Bloch non si ferma ad un'idea di immortalità conquistata con la gloria fra gli uomini, per rimanere nel ricordo di essi anche dopo la morte; questo sarebbe sempre un bloccarsi all'indietro, in un qualcosa di concluso e non in un *novum* nel suo umano procedere. « Se il nostro nocciolo — un *homo* assolutamente *absconditus*, in cui era chiuso l'unico mistero genuino, il mistero della nostra più prossima immediatezza — non si è mai oggettivato, allora esso non può, non essendo ancora realmente nato, neppure realmente svanire. Anzi: ciò che in tutta la sua prossima vicinanza, in tutta la sua più profonda profondità non è ancora stato portato alla luce del nostro essere, questo *homo intensivus sed absconditus*, proprio perché esprime il *non essere ancora divenuto* sta ancora nettamente al di fuori del territorio dell'essere annientante della morte. Similmente il focolare del nostro esistere, nel quale non è ancora entrato nessun individuo presente, è nello stesso tempo non trovato e non spento. Conformemente a ciò che anche la partenza attraverso la morte non può

ancora ridurre questa X al nulla, fintantoché esiste una rotta, un processo, una materia in processo nel mondo come mondo ... proprio per il *non omnia confundar* dell'essere umano che attende fuori dei confini, dell'essere dell'umanità *in verità* » (p. 320).

Chi non si apre a questo futuro va incontro ad una morte soltanto distruttrice: « nel qual caso, a dire il vero, la realtà-logos contenuta nello « spirito » della storia umana non rappresenterebbe null'altro che un semplice episodio, senza aver per nulla un senso sostanziale » (p. 321); il mitico può essere fondamento dell'arte ma non della filosofia che è scientificamente divenuta cosciente di sé. « Come la precedente storia umana è soltanto preistoria e passato, così la natura cosmica presente, anche se ancora così avvolgente, occupa uno spazio che non le è proprio. Ciò era appunto significato logosmiticamente, e concerneva l'ultima posizione libera ed esplosiva dell'elemento cristiano, nel mito dell'*eschaton*, nel simbolo di una nuova Gerusalemme — che non appartiene affatto al più profondo dell'intimo e neppure all'al di là, ma che si fonde con lo spazio-patria del mondo divenuto tutto amico ... Nonostante che l'utopia contenuta nel libro dell'apocalittica sia la più originale e non soltanto la più mitologica, essa ha tuttavia eccitato come nessun'altra a non immergere tanto il petto terrestre in un'aurora trascendente, quanto piuttosto in quella di una terra migliore. Ciò avviene proprio per le « anime » che si pensa sopravvivono; per coloro che si sono salvati « si orna come una sposa ». Ma abbandoniamo queste religiose immagini illusorie; il nocciolo di tutti gli uomini è in ogni caso al di là dei confini del caduco, per tutto ciò che in esso ancora diviene, ed il suo reale territorio ha nome: *spero ergo ero*, trovata identità » (p. 322).

Si giunge così alla conclusione. Il pane della vita è l'a-che-scopo, il « verso dove ». Marx parla di un altro sogno che non si può omettere, come un futuro nello stesso passato, che segna un senso che spunta, invece dello storicismo paralizzante e del giacobinismo connesso: « Apparirà allora che il mondo possiede da lunghissimo

tempo il sogno di una cosa, di cui esso deve solo possedere la coscienza per possederla veramente» (Lettera Ruge, 1843); «ma la cosa in questo "sogno di una cosa" e la coscienza che la realizza poi con la prassi, è anche in Marx il regno della libertà bene o male anticipato. Lo si può raggiungere solo camminando per una diritta strada, e mantenendosi nella speranza di coloro che si accompagnano con gli affaticati e gli oppressi... possedere l'autentico non-ancora dell'oggetto e manifestamente il desiderio della sua coscienza finalmente concreta e della sua attività che concretamente sorpassa. Laddove però — nello stesso senso che è in germe nella frase di Marx — il paradosso di tale concreta utopia consiste nel fatto che l'utopico, in quanto finalmente concreto, non viene meno, ma al contrario proprio di qui comincia la sua realtà (...) fino a giungere al cosiddetto punto prospettico, il vero punto di attrazione di un «nocciolo» che ancora ci manca nella *prospettiva del senso del processo* — che fu prima legato a un Dio. A-teisticamente essa si collega all'Omega utopico: istante compiuto, *eschaton* della nostra immanenza, radura del nostro incognito. Così lo sguardo verso l'avanti ha sostituito lo sguardo verso l'alto (...). E la stessa speranza, quest'affetto più propriamente biblico, per il suo servilismo è ormai indegno di noi ogni qualvolta esso rende servi e guarda alla manna che cade dal cielo (...). Certamente dove vi è speranza ivi è anche religione, ma dove vi è religione non è presente una speranza che non sia trasposta ideologicamente» (pp. 324-325).

Qui Bloch si pone la domanda finale: «Speranza, in che cosa?». Praticamente la risposta è: speranza nella speranza; «qui si precisa la speranza di quell'eredità possibile della religione che non svanisce con il dio morto. Contro il semplice divenire fattuale e conformemente alla speranza si attribuirebbe quindi alla rappresentazione di Dio un *futurum* come qualità dell'essere, che la differenzerebbe da ogni altra immagine divina. Ecco la cosa per noi, il mondo per noi nel sogno di una cosa senza Dio ma con la sua essenza speranza: questo mondo guarda soltanto nella prospettiva fronte, apertum, *novum*, ultima

materia dell'essere, essere come utopia... Non vi sono segreti più lontani e nello stesso tempo più prossimi di quello dell'*homo absconditus* nel mondo stesso carico del suo reale mistero, nel suo proprio problema reale, nel come-mai, nel perché, nell'«a-che-scopo» del suo essere. Non solo in noi, e per la nostra conoscenza del mondo, queste domande sono irrisolte nella loro parte più profonda, ma nel mondo stesso e nel processo che gli è proprio; ed attendono una risposta che porti all'identico» (pp. 325-326).

2. LE VIE DELL'UTOPIA

Per poter meglio cogliere le aporie della teoria di Bloch, è opportuno chiarire una confusione di campi che sottende tutto il suo pensiero e anche, in gran parte, la cultura attuale.

Il tema della speranza e pertanto del significato della storia, ha due dimensioni ben distinte che corrispondono a due livelli di finalità dell'azione umana, quello naturale e quello soprannaturale. Entrambi hanno come fondamento e come polo finale (come novità verso cui si è in cammino) Dio, ma con contenuti diversi. Noi abbiamo potuto delineare brevemente la novità soprannaturale, escatologica, propria del cristianesimo; ad essa si rifà Bloch per dare contenuto poetico alla sua speranza; per quanto riguarda una critica al volume che abbiamo preso in esame potrebbe bastare il confronto tra il vero cristianesimo e la lettura gnostica della Bibbia proposta da Bloch. Ma il Nostro è noto per aver tentato una fondamentazione filosofica della speranza, in chiave immanentistica e pertanto atea; anche se il contenuto è caratterizzato in senso «teologico» e biblico, il suo discorso vuol essere — e non potrebbe essere altrimenti — filosofico. Una risposta — che esula dal nostro compito — a tutta l'opera di Bloch dovrebbe non solo denunciare le manipolazioni del testo sacro, ma anche contrapporsi sul piano filosofico alla fondamentazione della speranza che egli compie.

Bisogna osservare che finora si è fatta ben poca filosofia della speranza, e quasi tutti confondono i due piani sopra indicati. La filosofia greca è erede della concezione mitica del mondo dove la presenza del male portava necessariamente a soluzioni sapienziali tendenti al dualismo: l'eterno che si contrappone al temporale, lo spirito alla materia; non è ancora il manicheismo, ma è il tentativo di sottrarre terreno al male, svalutando un poco la realtà storica e contingente in cui maggiormente si mettono in rilievo gli aspetti negativi della vita. E così l'eterno diventa prigioniero del tempo piuttosto che il fondamento e il cuore di esso, capace di reggere il tempo in una continuità significativa, che è la storia. Il cristianesimo sa che la creazione divina fonda una responsabilità storica, a livello naturale, una risposta libera e responsabile dell'uomo all'amore di Dio. Il fine profondo della storia umana è la crescita libera e responsabile dell'uomo di fronte a Dio, insieme agli altri uomini, con compiti intermedi di servizio e di promozione della dignità umana attraverso la trasformazione della realtà creata. Ma bisogna dire che questa dimensione storica, con gli innumerevoli problemi che propone, è rimasta un po' in ombra nel pensiero filosofico. Gli ebrei si son sempre configurati in una cultura caratterizzata da un forte senso della storia; ma tra loro si dava già la presenza di una promessa e di una attesa nuova; la loro coscienza storica rientrava già nelle vie messianiche, in una storia della salvezza non omogenea alla storia umana anche se ad essa presente. Questa novità è diventata esplosiva con l'avvento di Cristo e da allora i cristiani hanno avuto sempre molto chiara la dimensione storica della loro esistenza, ma sempre nel senso di una responsabilità nell'uso del tempo per quanto riguarda il conseguimento di un fine ultimo soprannaturale. E' chiaro che da questa coscienza di responsabilità sono derivate conseguenze notevoli per una presenza più corretta nel mondo degli uomini; già gli ebrei, per esempio, avevano del lavoro umano una concezione ben più positiva dei greci e dei romani; e così è

stato in gran parte per i popoli cristiani. Però una certa confusione di piani è rimasta.

Quando la filosofia ebbe la pretesa di sostituirsi alla teologia per darci il senso ultimo del destino umano, il mondo occidentale ha creduto di scoprire la storia, ma in realtà esso ha proposto la secolarizzazione (più un capovolgimento della trascendenza che una vera immanentizzazione della ragione) della storia della salvezza con tutta la sua messianicità, dando luogo più che ad una filosofia della storia, a vere e proprie ideologie storicistiche sostenute da una speranza messianica (che è la caratteristica delle gnosi postcristiane).

Di vera filosofia della storia se ne è fatta ben poca; eppure è su questo terreno, della storia come dinamica naturale dove la speranza deve trovare un suo fondamento ontologico, che occorre confrontarsi, smascherando tutti gli inganni che vengono da una illecita demitizzazione del dono soprannaturale.

a) *Marxismo e utopia.*

Quando si parla di utopia, oggi, è difficile capirsi, perché si confondono continuamente i piani. In una prima accezione questa parola può ben essere intesa come « nessun luogo », dalla sua etimologia. Nel linguaggio corrente la parola utopia vuol proprio dire una speranza senza fondamento, un progetto irrealizzabile. C'è però un secondo modo di intendere l'utopia, ed è quello di un'indagine sul futuro dell'uomo nel suo dover essere; proprio la politica, con i suoi programmi pratici, deve far riferimento ad un futuro migliore che è tratteggiato dal pensiero ideologico (se si intende per ideologia un pensiero che cerca di tradurre la filosofia in progetto di vita reale). C'è però un terzo modo di fare utopia, intendendola come risultato ultimo della storia, come compendio finale di tutta la storia dell'umanità. Questo terzo modo di concepire l'utopia si pone nell'ambito dei fini della storia umana, in continuità tra passato, presente e futuro. E' da notare che con l'avvento del cristianesimo, che pone una

novità escatologica come salvezza attraverso un rinnovamento radicale (pur essendo in continuità con la storia), si è resa possibile una confusione tra il terzo modo di concepire l'utopia e il primo modo: si crede in un salto qualitativo che risolve tutti i problemi della storia (immanentizzando l'escatologia) senza che questo salto sia fondato sulle premesse della storia stessa, anche se ci si può illudere del contrario. E' in questo senso che noi parleremo, a proposito del marxismo e di Bloch in modo particolare, di utopismo e di utopistico, e cioè di una concezione universale che si crede realizzabile (a differenza dei romanzi « utopici » del passato) ma in realtà è senza vero fondamento.

Nel senso più rigoroso, il marxismo cade sotto il primo concetto di utopia: una speranza senza fondamento, una proposta mistificante, un asservimento dell'uomo presente in nome di un futuro mai attuale, un paradiso utopistico che giustifica ogni imposizione nel presente. Storicamente il marxismo si può vedere come il tentativo di fondere il secondo concetto di utopia (il programma di una ideologia concreta) con il terzo (l'utopia come universalità); di fatto il marxismo non è altro che una ideologia fra le tante, che si pone nel secondo concetto di utopia ed è legato alle sorti di una cultura illuministica e borghese. Non c'è dubbio, comunque, che tutta la forza del marxismo è quella di proporsi come utopia nel terzo significato, con la novità teleologica che gli dà la componente escatologica secolarizzata. Unendo la concretezza di un programma politico con la forza di una speranza di tipo messianico, il marxismo si è rivelato finora l'ideologia più globale, ma anche la più mistificante. Ma ciò che è possibile nella formulazione teorica non lo è altrettanto nei fatti, se la teoria si basa su elementi contraddittori. La pratica politica del marxismo contraddice continuamente la sua proiezione messianica; ciò porta alcuni a denunciare l'utopia messianica e a proporre una revisione di stampo socialdemocratico, ma assistiamo anche al rinnovarsi della componente messianica,

come rilancio dell'utopia, sia in forma violenta, sia in recuperi teorici. Bloch si pone tra coloro che han voluto recuperare l'utopia (nel terzo significato) riavvicinandosi ai testi biblici, ai testi messianici della tradizione occidentale: la novità assoluta dell'escatologia cristiana viene a reggere utopisticamente una speranza terrena senza alcun fondamento reale; speranza nella misura che non si realizza, perché ogni realizzazione iniziale ne è già la negazione.

b) *Genesi dell'utopismo moderno.*

In realtà la possibilità di un utopismo come piena libertà dai vincoli naturali, su basi di emancipazioni economico-sociali, ha una lunga storia segreta che si è profondamente attestata nella coscienza dell'uomo occidentale. Nessuno potrà venire a capo delle mistificazioni presenti nel nostro mondo senza un riesame critico di tutto l'itinerario. Qui possiamo solo indicare uno spunto che riguarda direttamente la genesi delle fallaci utopie dei nostri giorni. Con un manicheismo più o meno larvato, si pone il male nella natura delle cose in cui siamo « costretti » a vivere (poi ciascuno sceglierà la parte di « natura » che ritiene più responsabile); così la fatica del lavoro e le ingiustizie sociali han fatto pensare che il lavoro manuale, necessario per vivere e mangiare, fosse un segno di mancanza di libertà. La storia dell'uomo ha dato spunti più che evidenti per queste deformazioni teoriche. Invece di cercar di capire sempre meglio la natura del lavoro e della libertà (che non si contrappone ai legami che la natura presuppone, come quello del lavoro per mangiare), si è spesso cercato di sognare un mondo senza questa necessità, un mondo dove la natura dell'uomo sarà cambiata (l'uomo non sarà più l'uomo conosciuto oggi!) e non dovrà più restare soggetto alle « necessità » attuali di lavoro, di maternità, di legge morale. Nel cristianesimo, l'uomo è chiamato a lavorare per collaborare con Dio, con libertà e responsabilità, come vero protagonista della storia, che però deve perfezionarsi attraverso l'agire, che, tra le altre cose, garantisce l'umiltà necessaria per fare

della libertà una risposta responsabile alla libertà di Dio e non una autoaffermazione arbitraria. Se si coglie il soggettivismo e l'arbitrarietà, si arriva all'astrazione delle ideologie moderne, dove la salvezza si riduce ad una gnosi immediata e totale che si deve tradurre nella pratica con una imposizione totalitaria in luogo del lavoro umile e paziente che porta gli uomini, uniti, riconciliati, verso una crescita nella conoscenza della verità. Invece di vedere il lavoro come un servizio con la libertà dei figli di Dio, si vede come servitù dalla quale bisogna liberarsi non come figli bensì come « signori », senza legami né doveri. E' chiaro che una libertà intesa come superamento della necessità « naturale » dell'uomo diventa arbitrarietà soggettiva, senza più possibilità di fissare l'ambito delle responsabilità oggettive cui ogni uomo deve ottemperare; ma ancor più: se si pensa che l'uomo può cambiare nella sua « natura » per diventare come io l'ho pensato nella mia gnosi, avrà libera via il totalitarismo, che impone all'uomo questo cambiamento, nella presunzione di fargli del bene. La pratica dei regimi sotto governo comunista insegna proprio a quali oppressioni si possa giungere quando qualcuno che ha il potere crede di poter plasmare l'uomo « a propria immagine ».

E' chiaro che una gnosi che predichi la libertà nel campo economico-sociale, promettendo a tutti di diventare « signori » che non han più bisogno di lavorare per mangiare, deve fare i conti con la realtà. Il mito del progresso ha reso possibile tale gnosi, ma con un rimando notevole nel futuro; nel frattempo, dato che esiste ancora la « necessità » del lavoro, tutti dovranno essere ugualmente servi, ugualmente proletari, dinnanzi al lavoro. Bisogna dire che tale pensiero è stato assai aiutato e preparato nelle sue radici profonde dalla predicazione di Lutero e di Calvino. Per Lutero l'uguaglianza di fronte al lavoro deriva dal suo concetto di giustificazione che non dipende dalle nostre opere; queste sono tutte sotto il segno del peccato; davanti al lavoro siamo tutti servi. Per Calvino il discorso era assai più articolato; l'uomo è servo di Dio non tanto per il peccato quanto per natura. L'uo-

mo lavora per dar gloria a Dio. Nasce il principio dell'accumulazione, di somma importanza per capire l'utopia moderna. Concepito l'uomo come strumento, come macchina, il peccato rovina gli ingranaggi dello strumento; la grazia dei predestinati al cielo è come l'olio che fa scorrere gli ingranaggi: se uno ha successo vuol dire che l'olio scorre, che Dio è con lui. L'uomo vale allora per il suo successo, per quello che ottiene con il suo lavoro. Sarà il principio più alienante della società moderna, che regge tutt'ora nella mentalità corrente. L'uomo moderno si sente misurato unicamente nella sua efficienza esteriore, come la macchina, e come la macchina non ha nessuna dignità interiore da tutelare.

Basterà trovare un fine estrinseco all'uomo, che non sia più Dio, per credere di aver liberato l'uomo da qualunque schiavitù. Se il lavoro, però, specie quello manuale, « necessario » per mangiare, è concepito come mancanza di libertà, per farlo accettare agli uomini bisognerà promettere loro che il loro lavoro un giorno li libererà dal lavoro stesso, dalla necessità. E' il tentativo delle utopie moderne, ormai atee necessariamente, perché si cerca di sottomettere gli uomini alla schiavitù del lavoro con l'ideale di liberare l'uomo con le proprie forze; bisogna alienare la nostra libertà nel lavoro per ritrovare un giorno non la gloria di Dio, ma la gloria dell'umanità, la libertà dell'uomo (un uomo necessariamente « generico », non l'uomo concreto e personalizzato del presente). Non più un paradiso nell'al di là della morte, ma un paradiso dell'al di là della storia, sulla terra ma mai attuale.

L'utopismo consiste proprio nel fatto di pensare che si può liberare l'uomo dalla sua natura mediante la storia, la lotta dell'uomo, e provocare un giorno un salto qualitativo. La natura sarebbe il regno della necessità; la storia quello della libertà; la storia si contrappone alla natura, la contraddice e lotta contro di essa. L'uomo non è una vera persona in quanto concepito nel seno materno, ma solo se emerge vittorioso nella storia; per natura è un individuo di una specie animale, legato alla necessità, indifferenziato. La maternità, di per sé, non sarebbe un servizio

all'umanità vera, ma solo alla specie, e renderebbe la donna sottomessa più dell'uomo alle necessità della natura.

In una visione cristiana la natura umana non è statica; comprende una responsabilità storica; però mantiene dei valori universali e immutabili (lavoro, maternità e legge morale sono proprio tra questi) che rendono possibile l'articolazione della responsabilità storica. Necessità e libertà non si contrappongono. Ciò che li contrappone e pone il male nella vita dell'uomo è il peccato. Ma il peccato non è « natura »; cercando di sminuire gli effetti del peccato non si tratta di lottare contro la « natura », su cui esso si annida. Se c'è dell'autoritarismo non si tratta di lottare contro ogni autorità, come fanno gli anarchici. Lottando contro le necessità realmente « naturali » all'uomo, non si perviene alla libertà, bensì si inculca un'idea di libertà come puro arbitrio, che non potrà, tra l'altro, essere mai soddisfatta.

Il materialismo capitalista e il marxismo hanno la stessa radice culturale. La borghesia ha fatto del lavoro l'arma della redenzione e ha misurato nel successo il segno della libertà. Il successo garantisce la libertà dalla necessità, solo che ora non si tratta più, come per i greci e i romani, di padroni che si sentivano più riusciti nella misura in cui avevano più schiavi che lavoravano per loro, bensì di gente che misura l'uomo per quel che produce, identificando l'uomo con i frutti del suo lavoro, senza fini trascendenti. Il marxismo ha denunciato la contraddizione interna al capitalismo, che si rifà all'arbitrio calvinista, dei salvati e dei reprobati; contraddizione che si regge sulla divisione in due grandi classi che in definitiva perpetuano la divisione in « signori » e schiavi della tradizione greco-romana. Però il marxismo propone un sogno che è della stessa marca di quello illuminista, anche se più universale: si tratta ora di rendere tutti gli uomini uguali di fronte al lavoro, come servi, proletari, per accumulare il capitale in modo sociale, finché un giorno il progresso e le macchine libereranno tutti gli uomini dalla necessità del lavoro proletario, e saremo tutti « signori ». Tale è infatti la famosa affermazione di Marx

sul passaggio dal regno della necessità al regno della libertà. Il lavoro, così inteso, da una parte è l'unica arma dell'uomo per emanciparsi, ma dall'altra rimane un lavoro servile, poco amato (e la cultura marxista che apparentemente porta gli uomini a lottare con il loro lavoro e pertanto ad affermarlo, in realtà diventa una cultura di disaffezione verso il lavoro, di risentimento verso qualunque lavoro), carico di rivendicazioni e di risentimenti, dove ogni fatica è ritenuta insopportabile e ingiusta; un lavoro rifiutato nella crescente richiesta di tempo libero, dove si cerca ansiosamente un po' di libertà, le primizie dell'utopia finale, dove saremo signori di noi stessi e lavoreremo solo per *hobby*. Ora, se è importante la festa, lo spazio libero dal lavoro, è più importante ancora che tra festa e lavoro non si crei contrapposizione e che non si releghi la libertà nella festa, né si riduca il lavoro a conquista di un potere economico che mi permetta di fare quello che voglio la domenica, dimostrando a me e agli altri che anch'io sono un signore e faccio quello che voglio. La libertà così intesa diventa soggettivismo, autoaffermazione, senza significato, fino a diventare noiosa e insopportabile, nauseante, dice Sartre, tanto che gli uomini sono spinti sempre più alla necessità di vincere il vuoto interiore con varie droghe: violenza, sesso, azzardo, tifo e droga chimica vera e propria. E' la società permissiva, necessaria contropartita della società servile, dell'uomo che si misura per quello che fa.

c) *Escatologia ed evoluzione.*

L'utopismo, di fatto, o si riduce a mero evoluzionismo, ed allora mantiene la continuità con il mondo attuale ma perde proprio il suo utopismo (la sua pretesa di essere « nuovo » rispetto al passato) perché l'evoluzionismo non prevede altro per il futuro che lo sviluppo della realtà presente, è riformistico e mai rivoluzionario, è progresso e non escatologia; oppure si basa su una pura speranza magica, un passaggio da una realtà negativa ad una positiva, senza che nella prima ci sia nulla che sostenga e

renda possibile la seconda, se non il puro momento dialettico negativo. Nell'immanentismo non è concepibile una novità assoluta nella continuità assoluta. Ogni tentativo di dare novità al presente è puramente volontaristico. Il lettore attento si accorge che Bloch passa continuamente da un modo all'altro di concepire il futuro, senza poter giustificare filosoficamente il passaggio; la sua forza sta nell'utopismo, ma non volendo una vera trascendenza è costretto a pensare al futuro come sviluppo di un presente (cfr. il brano fondamentale citato da p. 277). E' un vero tormento sognare a vuoto con Bloch; nessun evoluzionismo, eppure l'uomo spera perché è già aperto al futuro nuovo: il germe del nuovo è già presente. Ma dal futuro non mi arriva nulla che trascenda il presente, perché non c'è trascendenza! E allora il futuro non può essere altro che sviluppo del germe presente! Il cristianesimo pone molti paradossi (pur di intenderli bene): l'eterno è presente nel tempo, la luce brilla nelle tenebre, per conservare la vita bisogna perderla, ecc. Ma la « trascendenza senza trascendenza » di Bloch non è un paradosso, bensì una pura contraddizione, e ciò appare già nella formulazione; il paradosso non nega ciò che afferma, bensì postula semplicemente un capovolgimento per cogliere una novità. Il discorso di Bloch si basa su di una contraddizione che può essere formulata con il linguaggio ma che non può esistere realmente, perché nulla può essere e non essere allo stesso tempo e sotto lo stesso punto di vista.

Il marxismo oscilla tra una fede ottocentesca nel progresso, dove il futuro non è di qualità diversa e diventa semplice avvenire migliore (dove la scienza risolverà tutti i problemi) e l'utopismo assoluto, dialettico (ma di una dialettica hegeliana fondata sulla contraddizione) che sostituisce la « potenza » di Dio nel creare i nuovi cieli e la nuova terra con una semplice « fiducia » (di stampo luterano) in un cambio magico quando si sarà provocata la apocalisse, la rivoluzione. E' chiaro che nella pratica si assume il primo atteggiamento e si lascia il secondo come promessa futura: basterà sviluppare la lotta per togliere le ingiustizie, abbattere i potenti, perché l'uomo cambi qualitati-

vamente. Per Bloch tutto il messaggio della Bibbia si riduce nella realtà ad una contestazione dei potenti. Gesù, sconfitto dai potenti, ci ha lasciato una fede, ha fatto capire che il regno della libertà a cui gli oppressi tendono può realizzarsi solo a condizione che essi abbiano fede in esso e lottino per ottenerlo. La novità è ridotta alla « fiducia » e alla lotta per l'uomo, non ha nessun'altra grazia da dove scaturire. Tutto il valore del Regno viene ridotto a messaggio politico e sociale e cioè « tradotto in termini di ideologia, e si prospetta come riflesso dell'insoddisfazione che l'uomo prova nell'essere semplicemente quello che è, nel vivere in funzione esclusiva della banale quotidianità. Il suo valore, il suo significato, torna di nuovo a dipendere dall'uomo, dalla sua volontà di credere, dal suo ottimismo militante. Del resto non poteva essere altrimenti, una volta che si è preteso, come ha fatto Bloch, che il messaggio biblico potesse costituire il criterio informatore dell'esistenza umana prescindendo da Dio. In tal caso, infatti, esso è stato privato dell'unico fondamento che poteva garantirgli la realtà, l'incontestabilità; inoltre è stato privato della capacità di essere portatore di un *novum* »². La Bibbia viene svuotata dei suoi contenuti veramente « rivoluzionari » e viene reintegrata nei confini angusti in cui si svolge la nostra vicenda esistenziale. Il futuro che tale messaggio annuncia non è altro che il progetto del presente, la sua esplicitazione più compiuta ed esauriente.

Nelle innumerevoli pagine che Bloch dedica alla speranza, il contenuto più chiaro è indicato con la parola identità (l'uomo che raggiunge la propria identità, senza però indicarne le caratteristiche) o con l'espressione « volto svelato », presa da S. Paolo (cfr. il testo citato dalla p. 33); non sa e non può dare contenuti di un rapporto interpersonale di amore, fecondo di vita, nella gioia e nella libertà; descrive in mille modi la presenza della speranza nell'uomo, ma non dà un'indicazione sui contenuti

² A. PIRETTI, *Escatologia e senso della vita*, in AA. VV., *Mondo storico ed escatologia*, Ed. Morcelliana, Brescia 1973, p. 151.

e su come costruirla. Il suo volto disvelato è un'espressione del tutto vuota, perché non è il volto del Cristo risorto, non è il volto del mio simile nella sua dignità eterna.

Pur essendo notevole lo sforzo di Bloch per fondare l'utopia marxista (ben al di là di qualunque pensatore marxista), si può proprio dire, come P. Masset³, che esso sfocia in un vicolo cieco. E' la sorte di ogni materialismo rigoroso. Bloch ha pagine dure contro il materialismo meccanicistico, ma per quanto si sforzi di recuperare a parole i sogni più profondi degli uomini, come fondarli nell'ambito di una materia chiusa ad ogni trascendenza? Tanti panteisti han parlato in modo simile a Bloch: ma per loro Dio e materia venivano ad identificarsi ed era più giustificato un dinamismo della *natura naturans*, dove si potevano attribuire alla materia gli attributi di Dio; ma ciò diventa incomprendibile in una filosofia atea: « volendosi presentare pienamente coerente con se stesso, questo "materialismo proteso in avanti", questo "materialismo nella sua pienezza, senza cielo mal demistificato", questo materialismo dialettico-storico che vuole essere "una spiegazione veramente totale del mondo a partire da se stesso", mette capo ad una contraddizione insormontabile: quella di una materia che rivendica per sé degli attributi divini, mentre d'altro canto essa respinge ogni idea di divino »⁴.

Si domanda ancora Masset: « Vedere nel 'fondamento del centro non illuminato della esistenza', in questo 'contenuto finale, non ancora sopraggiunto, dell'esistere stesso' e che non è stato designato col nome di Dio se non 'mitologicamente', il 'principio attivo così come il nucleo centrale della materia sul punto di svilupparsi'; ... che l'aurora si annunzia all'orizzonte, non solamente della storia umana, ma della stessa natura fisica, tutta pregnata della 'tendenza del Non-ancora verso il Tutto, dell'aliena-

³ O.c., p. 43.

⁴ Ibid.

to verso l'identità': tutto ciò non contiene più romanticismo che filosofia? Bloch intendeva sloggiare Dio, il divino e la mitologia, tanto dalle origini quanto dall'avvenire del mondo; ora in realtà è la sua ontologia tutta intera che diventa una vasta mitologia. 'Schelling marxista' si è detto di lui. In effetti un medesimo anelito possente, un medesimo slancio romantico anima queste due filosofie. E parimenti la 'mitologia' che Bloch nondimeno rimprovera a Schelling, impregna tutta la sua filosofia della materia. In tal modo né il dinamismo della materia né la creazione, iniziale o continuata, sono fondate. E nemmeno la speranza. Da ciò derivano altre aporie: come conciliare la dialettica spontanea della materia con la volontà dell'uomo e l'apporto del lavoro umano? Quali sono i rapporti dell'uomo e della natura, e che cosa diventa qui l'umanesimo marxista? Come risolvere l'enigma della morte? »⁵. Bloch a volte appare meno determinista del marxismo originale; tutto sembra dipendere dall'ottimismo militante; ma a ben guardare la libertà si appoggia su una materia non meglio definita che l'ingloba e la definisce: « Il processo che entra nell'avvenire è unicamente lo sviluppo della materia — dice Bloch nella sua opera principale — che attinge se stessa attraverso l'uomo, suo più alto sviluppo, e compie la sua formazione »; come può un tale naturalismo lasciar qualche spazio all'umanesimo? come può fondare la speranza umana?

Quello che stupisce in Bloch è il dogmatismo marxista con cui sostituisce l'onere di provare i contenuti della speranza; come ha notato Pieper, è convinto che ciò che è sperato si possa realizzare unicamente mediante la « trasformazione socialista del mondo » (*Prinzip Hoffnung*, p. 16); per Bloch, nei sogni di una vita migliore si è cercato di « conoscere il modo di diventare felici, che solo il marxismo può rivelare » (Ibid.); « tutto ciò che nelle immagini di speranza non è illusorio spetta a Marx » (Ibid.); il marxismo è « la salvezza del nocciolo buono dell'utopia »,

⁵ Ibid., p. 44-45.

« è il volto dell'utopia in attuazione »⁶. Nel suo libro *Prinzip Hoffnung* giunge a sostenere che il « contenuto del regno della libertà » entra nella sua prima realizzazione soltanto in quei paesi dove si è instaurato il comunismo (p. 596); prima non è mai stato presente da nessuna parte (p. 241); eppure legge la Bibbia e afferma che ciò che è realistico, « ciò che è interamente e assolutamente non fantastico ed esaltato » nella speranza, è espresso nella parola del Salmo: ' Si secchi la mia destra, se mi dimentico di te, Gerusalemme ' (Sal 136, 5); ma poi svela compiutamente il suo pensiero giungendo alla conclusione allucinante che identifica Gerusalemme e Lenin: *Ubi Lenin, ibi Jerusalem* (p. 711). Ci troviamo di fronte alla sostituzione della verità col clamore, dell'onere di provare con il confessionalismo, con la riduzione dell'uomo a prodotto di una attività politico-sociale qual è la trasformazione socialista del mondo.

Ci sembra assai chiaro che voler escludere dai fatti della storia qualunque realtà di speranza realizzata che non sia nei paesi comunisti corrisponda a quel « pensiero conforme al desiderio » che proprio Bloch vuol combattere decisamente. Si può dire che Bloch cerca di rivitalizzare il marxismo con un rilancio dell'utopia sotto forma di speranza e poi sostiene la speranza soltanto sul marxismo. « Il marxismo assume una forma più seducente, ma la speranza ne esce decisamente sfigurata, sfigurata anzitutto per quanto concerne il suo fondamento ricondotto alla base economica, come voleva Marx »⁷.

Il punto debole della speranza in Bloch è proprio in questo tentativo di metterla a servizio del marxismo, trasformandola in attesa stolta ed illusoria. L'unico risultato cui può aspirare Bloch è quello della negazione del mondo presente, ma questo sarebbe puro nichilismo, lo stesso che denuncia nell'ateismo illuministico giunto

⁶ Cfr. J. PIEPER, *Speranza e storia*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 77.

⁷ B. MONDIN, *o.c.*, p. 81.

alla sua parabola discendente; per uscire dal nichilismo depreda le forme della religione, svuotate da tutti i contenuti di vera trascendenza, senza giustificare minimamente la contraddizione assoluta del suo modo di vedere la religione come « trascendenza senza trascendenza »; è una bella frase ma è proprio come lanciare noi in alto la corda su cui vogliamo arrampicarci per superare la nostra realtà attuale.

Bloch ha bisogno di un futuro che ci venga incontro, un futuro pertanto che trascende il presente, un « volto disvelato » che non è il nostro volto attuale; ciò si giustifica con l'incontro con un Dio personale, che, per amore, ci unisce a se stesso realizzando in noi una nuova identità; ma naturalmente Bloch vuol negare proprio questo, mantenendo e negando allo stesso tempo questo dono che ci viene dal futuro. Il principio di immanenza che serpeggia in gran parte della filosofia moderna e contemporanea e raggiunge i suoi massimi sviluppi proprio in Marx, porta a fondare l'uomo su se stesso; anche Marx, lungi dal fondare la sua analisi sulla realtà oggettiva della società, pone il fondamento e il contenuto della verità nella coscienza — ridotta ormai a sensibilità attiva —, in modo che l'uomo fonda se stesso e salva se stesso, nella contraddizione massima e puramente volontaristica di chi sta precipitando nel vuoto e volendosi salvare si afferra a se stesso. Ma in realtà tanto Feuerbach che Marx parlano dell'uomo in due modi diversi: c'è l'uomo reale e poi c'è un altro uomo, l'uomo generico, l'umanità futura, che ci viene incontro dal futuro. Perché abbia un qualche valore il discorso occorre riconoscere questa differenza sostanziale dell'umanità futura e distinguerla da quella presente, con vera e propria trascendenza; non è neppure lecito usare lo stesso nome di uomo trattandosi di due cose distinte. Dando a Dio il nome di uomo, di umanità, si può scatenare nell'uomo reale tutte le forze dell'orgoglio — che sono molte e portano anche a sacrificare la vita pur di dimostrare che gli altri hanno bisogno di noi e della nostra lotta —, ma si fa un'operazione sofisticata.

Se veramente l'uomo reale e l'uomo generico dell'umanità futura fossero la stessa cosa, allora non ci resta che considerare il futuro come «latenza», come potenzialità della materia che anticipa l'*eschaton*. Ma allora il discorso della speranza si banalizza e il futuro dell'uomo non è altro che la proiezione inconscia di desideri psicologici e si finisce per soffocare la speranza dando pane e *circenses* che soddisfino il presente con i suoi vuoti. Che di fatto le speranze marxiste siano questo lo si constata nella pratica, come risultato di una lotta di classe imposta in un modo unicamente rivendicativo; ma più rivelatrice ancora è la caduta in ciò che Feuerbach condannava: un Dio come autoproiezione dell'uomo. Il desiderio non fonda la possibilità ontologica né la possibilità reale del Regno futuro. «Il primato del futuro come *Novum* è garantito solo se questo futuro è ontologicamente fondato in se stesso, cioè se il regno futuro è il Regno di Dio»⁸. Da notare infine che tutta la speranza escatologica del cristiano non è nata come proiezione di un desiderio che l'uomo non ha mai concepito (e non può concepire), ma dal fatto storico della risurrezione di Gesù; è in Gesù e nel suo amore redentore che ci si rivela il futuro ultimo.

d) *Utopia e apocalisse.*

La vera utopia terrena è legata al dover essere dell'uomo e della società; non si raggiunge in modo evolutivistico bensì attraverso le scelte libere responsabili degli uomini, attraverso una cultura che colga i valori universali dell'utopia e li trasmetta nell'educazione, con pazienza, giorno a giorno, coinvolgendo sempre più tutti gli interessati. Non è evolutivistica né escatologica e pertanto non è apocalittica: non ha bisogno di per sé di una rivoluzione o di un cambio cosmico per realizzarsi

⁸ G. L. BRENA, *Escatologia della storia e il Dio della speranza*, in AA. VV., *Mondo storico ed escatologia*, o.c., p. 112.

anche se non può disdegnare la forza al momento di imporre le virtù a chi le ostacola; in questo senso un uomo retto non è né un violento (la forza usata contro le persone) né un non violento: conosce la forza dell'amore, lo zelo della giustizia e di tutte le altre virtù necessarie alla convivenza umana. L'utopismo, invece, è necessariamente apocalittico; è un'eresia cristiana e si rifà alla dimensione escatologica, al nuovo intervento di Dio che rinnova radicalmente il nostro mondo, pur mantenendosi in continuità con esso; che ciò sia possibile lo vediamo nel Cristo risorto, fondamento della nostra fede; per l'utopismo invece è necessario un cambio radicale, rivoluzionario, nelle strutture politiche; un cambio tale, però, che muti la qualità dell'uomo. Il marxismo ha raggiunto in questo campo la posizione estrema: tanto più è utopistica la sua prospettiva, tanto più si insiste sull'utopismo, mettendo il fondamento della verità alla fine del processo che la realizza, anziché all'inizio; la rivoluzione diventa l'essenza stessa del reale, del divenire. Il suo ateismo, il suo immanentizzare la trascendenza diventa il cuore stesso di tutto il suo credo; pensare che si possa essere marxisti e credenti è il massimo della contraddizione perché l'ateismo marxista è una «condizione trascendentale» per la Rivoluzione totale.

Però sulla nuova qualità che assumerà l'uomo finalmente liberato da una «natura» necessitante per identificarsi con la sua vera natura, non si sa nulla; le rarissime descrizioni mostrano aspetti di una libertà spontaneista, estetica, un po' come quella che si cerca oggi nel tempo libero dal lavoro da parte di gente che non sa perché lavora né cosa sia la libertà di amare; in genere si definisce la libertà futura negando semplicemente ciò che mi disturba oggi, senza rendersi conto che se tolgo un disturbo in genere ne nota subito un altro, solo chi ha un cuore pieno è libero. Aumenta pertanto l'analisi di ciò che bisogna distruggere e si ha sempre più potere sull'apocalisse. Ciò che rimane dopo ogni rivoluzione non è nulla di quello che si era promesso, bensì una nuova tecnica di potere e di oppressione. La scienza, col

suo progresso, aumenta enormemente il potere dell'uomo dell'apocalisse, mentre non può assolutamente dare contenuti alla speranza escatologica; oggi l'uomo potrebbe fare i pronostici più catastrofici sull'umanità, perché è dato all'uomo provocare la catastrofe. Che fine fa la speranza? Come fa notare Pieper, si potrebbe parlare di un'intima correlazione dialettica che congiungerebbe l'ottimismo progressista con una filosofia della disperazione.

Di fronte all'impossibilità di un'escatologia chiusa pienamente nell'immanenza della storia, ci si domanda come tanta gente cada in tali mistificazioni utopistiche. La soluzione si ha a livello esistenziale; esiste un fenomeno che potremmo chiamare magia della speranza: quando si riesce ad agganciare in qualche modo una immagine di speranza, anche se questa non ha fondamento, l'uomo si rivitalizza spiritualmente; si crea uno spazio di futuro, di novità possibile e pertanto di libertà. Si trova un motivo per lottare, una capacità di sacrificio, l'unione con gli altri che la pensano nello stesso modo. La gioia che ne deriva è notevole e ci si sente portatori di qualcosa di vero proprio per il fatto che dà vita, che rinnova e fa uscire dal vuoto di una vita imborghesita. Ma tutto si decide sulla verità sottesa alla speranza. Lo stesso fenomeno di rivitalizzazione lo si nota in prese di posizione di gruppi contestatori od eretici dalle idee più svariate, atee o religiose, di destra o di sinistra; se fosse vero che l'emozione e il pathos sono segno di verità, tutti avrebbero ragione, eppure si negano vicendevolmente e si contrappongono radicalmente. Se la speranza nasconde un errore teorico, il suo realizzarsi la autodistrugge: il paradiso promesso diventa l'inferno; ma di ciò solo il futuro può rendere consapevoli, il presente si adatta facilmente all'inganno. La Lettera agli Ebrei dice che «la fede è la sostanza delle cose sperate» (11, 1); senza fede, senza una verità che la fondi, la speranza non ha sostanza. Il valore della speranza si decide dunque sulla verità e non sull'entusiasmo, sul successo immediato o altro.

e) Creazione e salvezza.

E' proprio del nominalismo protestante non saper cogliere la continuità tra creazione e redenzione; si giunge fino a Barth con Dio che «pronuncia il suo no al mondo». A Bloch non è difficile unire la tradizione protestante con la teoria utopica marxista: il regno futuro della libertà si pone in contraddizione assoluta col regno della necessità, col mondo come noi lo conosciamo. Se noi, come vuole Barth, non siamo in grado di cogliere il significato creaturale della storia con la ragione, ma solo con la fede, si crea una assenza di Dio nel mondo, nella natura e nella storia; Dio si dà solo nella fede soprannaturale; basta ideologizzare questa fede e si cade in una escatologia del tutto mondana ed orizzontale. Per Bloch è di capitale importanza la negazione di un Dio creatore e di tutta la sua opera, il mondo come noi lo conosciamo. «E' una caratteristica congenita del Creatore quella di impedire con forza che, come è scritto nel Salterio, la brocca discuta con il vasaio. Invece di disputare con la «brocca» il Creatore dice alla fine dell'opera dei sei giorni: 'Ed ecco, era molto buono' ... intervennero il peccato originale ed il serpente, questo capro espiatorio che consentiva, quando qualcosa non avveniva secondo la volontà del Creatore, di continuare ad affermare che tutto ciò che il Signore aveva creato era e doveva restare buono, anche se nella realtà non tutto avveniva secondo la volontà del Creatore» (pp. 67-68). Contro questo mondo naturale, la cui «bontà» dice Bloch, è in realtà miseria per gli uomini che si vedono poi rinfacciare la colpa delle loro pene, si desta nel profondo dell'anima una speranza di salvezza: «comincia un tipico dualismo in cui concetto di casa creata è totalmente diverso dal concetto di casa salvata» (p. 69). All'opera dei sei giorni: «ecco, era molto buono», Bloch contrappone il settimo giorno: «Dies septimus nos ipsi erimus», il giorno apocalittico in cui si realizza l'annuncio ben diverso: «ecco, io faccio tutto nuovo». C'è qui, in Bloch, un'intuizione giusta sul settimo giorno: il superamento di una morale chiusa in

se stesso; il «buono» è una categoria morale che giudica del valore di un'opera, il settimo giorno, dove non si opera, cade sotto la categoria della santità («e benedì il Signore il settimo giorno e lo santificò», Gen, 2, 3): la morale deve essere sempre aperta all'amore, ad una finalità che la trascende. La teologia protestante che ha unito sostanzialmente il peccato alla natura, alla storia creata, al lavoro dell'uomo, ha portato alla contrapposizione drammatica e assurda tra salvezza e creazione, tra grazia e natura, tra lavoro e festa, tra morale e libertà. Bloch pensa con categorie nominaliste che gli impediscono di trovare la novità-continuità del settimo giorno rispetto agli altri sei. Il pensiero metafisico autentico parte dall'essere, presente in ogni cosa, e rimane aperto a tutta la realtà, trovando articolazioni e dimensioni non omogenee che non devono essere contrapposte in teorie dicotomiche o dialettiche, bensì colte così come sono nella realtà, secondo la loro essenza positiva. Spesso l'uomo nota un contrasto tra i vari aspetti del reale in cui si trova a vivere (chi sa armonizzare perfettamente l'impegno morale con la libertà personale?), ma a ben guardare ciò non indica contrapposizione insanabile tra questi aspetti, bensì fragilità del cuore umano, egoismo, ignoranza, in altre parole: peccato. Il peccato, pur essendo stato già vinto da Cristo (e per questo la speranza escatologica è già ben radicata nel cuore dell'uomo) provoca ancora il male nell'uomo; non esiste pertanto una contraddizione intrinseca tra mondo naturale, creato, e mondo di grazia, redento; esiste un male nel cuore dell'uomo, nell'uso della sua libertà, che non cambia però la natura delle cose, ed è trasformabile in bene con una crescita di amore, con la santità di vita che attinge più abbondantemente al dono di amore divino. Man mano che si sviluppa il processo di santificazione si verifica una sempre maggior armonia nell'uomo. In questa armonia appare la grandezza e la bellezza della creazione, che riempie il cuore dell'uomo di splendori meravigliosi, oltre che dei mezzi per vivere la sua avventura di libertà e di amore nella storia; arte e sentimenti, amore e scienza, ecc., son tutti valori da cui

l'uomo non può prescindere. La creazione non è un'opera relegata nel passato, bensì una presenza pregnante. Si può dire che Gesù è morto per amore del Padre prima ancora che per l'amore degli uomini; e l'amore per il Padre consiste tra l'altro nel riscattare dal fallimento del peccato l'opera della creazione.

Abbiamo visto come la redenzione non sia soltanto un recupero della creazione, ma anche elevazione soprannaturale, e dono di un essere nuovo all'uomo: l'essere sembra mistico del Verbo fatto uomo. Ma questo dono, presente nel cuore della storia umana, non rende vuota la storia e gli sforzi umani per migliorare la vita presente. Per capire ciò occorre saper vedere nei disegni divini, dove c'è unità in Cristo, creatore e salvatore; creazione e redenzione hanno un unico protagonista principale: «Il Dio che interviene alla fine dei tempi è lo stesso che è intervenuto all'inizio dei tempi» (Danielou). Ci sono pertanto novità e continuità che solo uno spirito veramente aperto e non in contraddizione con se stesso può cogliere, contro tutte le rotture gnostiche e i dualismi manichei. Gli avvenimenti della storia umana non sono neutrali rispetto alla storia della salvezza, hanno una dimensione morale ed anche religiosa (non ancora però soprannaturale) che l'uomo nella società e nello stato deve sempre considerare, ed hanno un rapporto di continuità con la storia della salvezza soprannaturale; questa infatti non sorge dal nulla, dopo la morte; oltre ad essere una trasformazione della realtà creata, è già radicata, nella sua novità, nel cuore della creazione e della storia in quella che si chiama la storia della salvezza. Le diverse tappe della storia della salvezza presuppongono degli interventi di Dio che pongono una novità e pertanto una discontinuità rispetto a ciò che era già dato, ma allo stesso tempo si pongono in una reale continuità perché sono interventi dello stesso Dio. Non si possono assolutamente separare e contrapporre due dimensioni come fossero due mondi in lotta tra loro: il mondo escatologico come mondo di Dio (che in Barth si pone contro il mondo della natura come mon-

do del demonio), e il mondo terreno, come mondo dell'uomo.

f) *Di fronte alla morte.*

Il grande scoglio del marxismo è la morte. Si cerca, come tutti coloro che vivono negli orizzonti stretti della sola vicenda terrena, di minimizzarla, di renderla impersonale: « si muore »; si muore sui giornali; si muore sempre più lontani dalle mura di casa; si parla il meno possibile della morte personale, quella vera, quella che costituisce la realtà più ineluttabile della vita umana. Quando se ne parla i marxisti accentuano l'aspetto sociale delle lotte umane: lì, nella società nuova rimane la nostra lotta; lì rimarrebbe la parte più importante della nostra esistenza, l'aver combattuto per la società futura. Ma non sembra che ciò consoli molto gli uomini e si finisce per parlarne il meno possibile, come succede nella cultura illuminista; ma con ciò si perde la radicalità della libertà umana, che è libertà di fronte alla vita e di fronte alla morte; libertà che può reggersi soltanto sulla dimensione spirituale dell'uomo e sull'aggancio del tempo con l'eternità; lo han sempre saputo tutti gli uomini: non esistono ritrovati di tracce umane, per quanto primitivi, che non presentino i segni di un culto dei morti, chiaramente legato alla credenza nella sopravvivenza dell'anima.

Bloch è consapevole che la morte è totalmente anti-utopica; nella sua opera *Prinzip Hoffnung* la chiama « fortissima non utopia » (p. 1297) e cerca di superarla con la coscienza di classe che sarebbe un « Novum contro la morte » (p. 1380). Nel nostro libro, più direttamente a contatto con l'escatologia cristiana, Bloch si arrampica sui vetri per poter tradurre in termini immanenti le speranze cristiane. Prima tenta di distinguere il morire dalla morte: « Anche nello stesso morire si vive ancora (...) ». Il morire come evento appartiene ancora tutto alla terra (...). E così il morire come atto dello spegnersi è molto diverso dalla conseguenza, ed anche l'angoscia, ed anche il coraggio sussistono in esso (...). Anche i segni del

dolore sono inequivocabili segni di vita (...). Acuta, a dire il vero, è la differenza oggettiva tra la morte e ciò che si nasconde nelle realtà che la precedono » (p. 314); oltre al fatto che vien subito da pensare ad Achille e la tartaruga, come fa notare il Pieper siamo ancora alla fallace immagine di una extraterritorialità della morte, all'antico e ben noto sofisma — che però non è divenuto nel frattempo più convincente — del « non incontrarsi », poiché, certo, « dove è l'uomo non è la morte e dove è la morte non è l'uomo ». Ma con questa distinzione Bloch non va oltre le sue posizioni precedenti. Il suo sforzo maggiore, e senz'altro originale, è quello di mantenere la morte estranea al problema della speranza: « se il nostro nocciolo — *l'homo absconditus* — non si è mai oggettivato, allora esso non può, non essendo ancora realmente nato, neppure realmente svanire (...) sta nettamente al di fuori del territorio dell'essere annientante della morte » (p. 320). In altre parole, Bloch vuol dire che dato che il vero essere dell'uomo non si è ancora dato, la morte non può avere presa su di lui; il nucleo centrale dell'esistenza umana sfugge alla morte. Ciò che nega l'esistenza attuale, il non, lungi dall'essere il nulla, è il motore del non-ancora, del divenire; la materia è possibilità e così la speranza è permessa; la speranza, non la sicurezza, che nel regno dell'identità il non sarà tolto e la morte sarà vinta. Osserva il Masset: « Se abbiamo capito bene il pensiero di Bloch, che su questo punto è lungi dall'essere chiaro, non si tratterebbe che di una immortalità ributtata nell'infinito dei tempi a venire e a titolo di eventuale possibilità. A meno che questo nucleo essenziale nascosto dell'esistenza umana non indichi qualche principio immateriale presente già in ciascuno individuo e che sfuggirebbe al dominio della morte; ma un siffatto dualismo platonico apparirebbe del tutto inconcepibile nell'universo materialistico di Bloch. Si può in queste condizioni parlare di vittoria? Non è piuttosto il caso di parlare di consolazione o di evasione immaginaria? E' su questa questione della morte che le concezioni marxista e cristiana della speranza manifestano la più esplicita opposi-

zione»⁹. Due cose si possono comunque obiettare: o la speranza non è nulla ed allora la morte non la sfiora neppure, oppure è presente nell'uomo (non come compimento, altrimenti non sarebbe speranza, ma nell'essere proprio della speranza che rende in qualche modo presente ciò che è futuro) come legame con un futuro; la morte allora spezza proprio questo legame, questa possibilità di futuro. In secondo luogo, a parte il fatto che, anche in questa nuova versione, non si esce dal sofisma sopra citato, è da sottolineare il legame stretto che esiste tra la speranza e la singola persona; una classe, un'entità collettiva non può sperare; la classe non muore, ma non può neppure sperare; è la persona che spera e che muore. C'è un vincolo assoluto tra la morte e la speranza; sperare per l'uomo vuol proprio dire oltrepassare in qualche modo il fatto certo della morte. « Come si può parlare di speranza, se la cosa sperata è concepita in modo tale da non toccare in sorte assolutamente all'unico essere che è capace di sperare, cioè al singolo, alla persona individuale? »¹⁰. La persona può fare pronostici sul futuro che seguirà la sua morte e pensare ai mirabili progressi dell'umanità, ma la speranza non riguarda solo il pensiero ma anche la vita, in questo ci darebbe ragione anche Bloch; colui che spera non vuol sapere qualcosa, ma si aspetta qualcosa di reale. Per Bloch pensare ad una speranza nell'al di là è cadere nella religione come oppio dei popoli, senza nessun'altra alternativa; Pieper fa acutamente osservare che l'al di là è da intendersi non come sostantivo, ma come determinazione avverbiale; non come luogo misurabile, ma semplicemente come l'altro lato della morte, il futuro concreto che ci attende tutti; se non esiste una speranza che questo futuro concreto sia « dall'altra parte » della morte, allora non c'è assolutamente alcuna speranza. « Le aspettative future che sono decisamente "da questa parte", puramente immanenti alla storia, nelle

⁹ *O.c.*, p. 49.

¹⁰ J. PIEPER, *o.c.*, p. 85.

quali la morte e il futuro che tutti ci sovrasta, che è "nostro" nel senso più stretto, sono lasciati semplicemente fuori di questione — queste visioni del futuro sono per l'appunto, proprio all'opposto di quel che comunemente si dice, una specie di "promessa di consolazione nell'al di là", una consolazione interamente astratta, illusoria, la quale addita agli uomini qualcosa che di fatto è del tutto e assolutamente "al di là" della loro concreta esistenza »¹¹. Si può pertanto concludere che se è vero che la religione può essere qualche volta predicata in modo mistificatorio, come oppio dei popoli, travisandola per qualche interesse personale, l'utopia illuminista e marxista non possono essere predicate (in altro modo: sono sempre mistificatorie; assoggettano l'uomo presente, l'uomo reale, con la promessa di un premio collocato in un futuro sempre futuro, non tanto utopico quanto utopistico; un futuro, che per quanto concepito sulla terra, è pur sempre prospettato come « paradiso »).

CONCLUSIONI

Proprio di fronte alla morte, male supremo per una visione immanentistica ed atea, ma anche male concreto e realissimo ben difficilmente mistificabile con false proiezioni in una speranza futura — come invece avviene per quasi tutti i mali sociali —, si vede come Bloch riesca a svuotare la Bibbia dalla potenza di vita che essa dona agli uomini. L'incapacità a capire la croce di Cristo come massimo d'amore che si è dato sulla terra, porta il Nostro all'impossibilità di superare il male nell'unico modo possibile: assumendolo e trasformandolo in una crescita di amore; la sua speranza è unicamente posta nell'eliminazione del male. Qui ritorna l'ambivalenza blochiana: da una parte egli ha come unica arma la dialettica hegeliana, dove il male, la negazione, è un costitutivo intrinseco della storia (cfr. i passi citati dalle pagine 306-307); dall'altra

¹¹ *Ibid.*, pp. 88-89.

parte è utopista, carico di speranza, e crede in un futuro terreno, qualitativamente diverso, dove il male sarà tolto, anche se non insiste nel definire il bene e nell'assicurarlo come qualcosa di esclusivo. In questo non va oltre la ben nota contraddizione marxiana tra l'assunzione di una dialettica hegeliana e la fede in un ultimo cambio qualitativo che elimina la dialettica stessa. Ma il male è sempre visto come una parte di mondo da abbattere e da eliminare, contribuendo così, pur con tutti i suoi sogni di speranza, ad una cultura del risentimento, della divisione dei cuori umani, dell'odio più o meno larvato. Così il nemico deve essere eliminato. Per Bloch la frase di Cristo: «amate i vostri nemici» vale soltanto per il regno futuro (dove però non ci dovrebbero essere più nemici!), mentre per il presente Cristo, con parole e con fatti, avrebbe inculcato l'odio del nemico; non sa, evidentemente, distinguere la giustizia di Cristo che si pronuncia chiaramente sulle azioni degli uomini, dalla sua misericordia che lo porta a morire anche per i suoi persecutori.

Libri come questo si collocano in un filone ormai abbastanza consistente: da Feuerbach ai numerosi socialisti «cristiani», da Bloch a Fromm o Garaudy. Il tentativo ha due volti. Da una parte dimostra che il problema religioso è connaturale all'uomo: non si può definire l'uomo senza quell'esperienza X (come la chiama Fromm) che sfugge a tutte le definizioni puramente scientifiche. Tutti i tentativi degli atei di negare il problema religioso sfociano in una visione depauperata dell'uomo. Gli atei più illuminati si accorgono che il meglio che l'umanità ha prodotto è legato alla Bibbia, alla mistica, alla sapienza. La prospettiva di un futuro di puro benessere materiale e di pura giustizia umana crea squallore nel presente.

Bloch ci dice che bisogna fare i conti con la religione e in modo particolare con la Bibbia e con Cristo. La religione contiene dei valori, anche se per il Nostro non sono di origine trascendente; è una posizione ben diversa da chi sostiene che i presunti valori religiosi sono unicamente dei disvalori, da eliminare se si vuole far emergere i veri valori umani.

Ma c'è anche un altro volto di questa operazione di recupero dei valori religiosi nell'ambito di concezioni immanentistiche: si riesce a rilanciare l'ateismo; si illude la gente poco preparata di aver trovato una sintesi tra la storia dell'uomo, che rimane chiusa in se stessa, e gli splendori del cristianesimo. Si rinnova la presunzione atea del mito come favola e del cristianesimo come mito, però con la maggior presunzione di capire, ora, perché gli uomini hanno sempre cercato queste «favole». Questo tipo di ateismo riesce ad indebolire la fede di molti che avevano retto, magari soltanto per un istinto un po' irrazionale, all'impatto dell'ateismo volgare.

Se stiamo ben attenti a questo rischio, questi libri possono aiutarci a far capire a tutti che non si può prescindere dai valori religiosi; essi hanno qualcosa di eterno, di connaturato all'uomo e tali rimangono in tutte le epoche; ed è proprio per questo che addirittura dal seno dell'ateismo si cerca di appropriarsene. L'idea poi che tali valori religiosi possano essere senza religione, senza legame con la fonte originaria, è sostenibile certo a parole, ma non con coerenza ultima. Una persona che vede l'ombra di un oggetto può mettersi a studiarla e trarne tante deduzioni; poi potrà tranquillamente affermare che l'ombra è tutto e che non c'è bisogno di risalire ad un oggetto che in controluce la produca, ma questa non è la razionalizzazione ultima dell'ombra e non può porsi come definitiva opponendosi ai tentativi di risalire dall'ombra all'oggetto; tra l'altro l'ombra serve a poco, come servono a poco i valori religiosi, (il parlar di amore, per esempio) quando non si prega e non si vive di fatto un rapporto di amore che è sempre e necessariamente fondato su un dono originario dell'amore infinito.

Un vero accostamento scientifico ai problemi religiosi non può escludere a priori la trascendenza, proprio perché i valori religiosi sono vissuti come trascendenti l'io e il mondo materiale. Il problema è quello di fondare questi valori senza ridurli a dimensioni inferiori (come spiegare l'immagine di Dio come amplificazione che il subcosciente fa dell'immagine paterna, o la speranza del

cielo con i problemi irrisolti di giustizia terrena) e cioè a valori strumentali.

Anche la speranza ha bisogno di un fondamento. Sempre, quando ci si apre alla speranza, è perché abbiamo qualche motivo fondato. Questo fondamento non può essere certo la libertà dell'uomo, che può essere usata anche per distruggere; tantomeno può ritrovarsi nella scienza e nella tecnica, e ciò è ormai chiaro a tutti. Solo se scopriamo che Colui che ci viene incontro dal futuro è lo stesso che ci sostiene nell'essere con tutti i nostri aneliti di salvezza, possiamo avere un fondamento non illusorio al nostro procedere verso terre nuove. Se il futuro non fosse un dono di Dio (un dono che postula una accettazione cosciente e responsabile, capace di ricambiare per quello che ci è dato, con opere reali) non ci sarebbe vera novità; il nostro presente umano non può contenere una vera novità per l'uomo; il nuovo è sempre un incontro nuovo con Dio. E' proprio in questo passaggio da un progetto utopistico, fondato sulle sole forze immanenti e pertanto incapace di una nuova forza di liberazione, ad un vero *Novum* escatologico, dove si dà il superamento di Bloch, il cui futuro non può essere radicale perché non conta su di una fonte di novità e di dono; è radicale soltanto nella immagine utopistica di un « regno della libertà » dove tutti saranno signori, che costituisce una speranza vana, ma soprattutto mostruosa nel suo squallore individualistico e collettivistico. Proprio questa novità del futuro non può essere fondata soltanto sul futuro (che poi, se fosse, sarebbe l'arbitrio di Dio e non la sua libertà nel dono soprannaturale, gratuito, sì, ma ormai promesso, annunciato ed instaurato, sulla base di un cuore umano creato già ad immagine e somiglianza divina).

Il futuro è un Dio personale che ci viene incontro; se il futuro non fosse un Dio personale, tutto si annienterebbe in una pura tensione dell'io che non può uscire da se stesso o in una speranza come conseguimento di « cose », di strumenti, di potere, che ridurrebbe i sogni dell'uomo ad un utopismo edonistico, proprio della visione di progresso tecnico dell'illuminismo o del materiali-

simo volgare. Senza l'incontro con un Dio personale l'evento non supera la portata del mito (evento di chi?) e la promessa non è un vero *novum*, ma solo entelechia del segreto umano. Bloch « ruba » le immagini di sogno della Bibbia, ma ne rifiuta il fondamento; prende la luce ma nega il sole da cui scaturisce; così facendo si illude di ridare vigore escatologico al marxismo (e lo può fare a parole, finché non entra nell'agone politico dove l'idea deve confrontarsi con la realtà), ma in realtà non supera la necessaria caduta del materialismo in un mondo senza futuro (proprio lui che punta tutto sul futuro!) dove l'uomo è ridotto alla stregua di una cosa.

Non possiamo pertanto esultare credendo di trovare in Bloch il superamento dei tratti inumani del marxismo. Abbiamo urgentemente bisogno di una cultura anti-idolatrca, badando però che non basta negare uno o più idoli per uscire dall'idolatria; ogni gnosi, ogni uso idolatrco della mente, in genere sorge sulle ceneri di una gnosi precedente, ma per cadere in una magia più sottile. I « nuovi atei » raggiungono l'estrema raffinatezza luciferina che vuol sedurre defraudandoci dei beni divini non solo a livello materiale, ma anche nelle profondità dello spirito. La seduzione di una cultura luciferina raggiunge qui il grado massimo di mistificazione. La speranza di Bloch non è speranza e non apre cammini umani; né il suo modo di leggere la Bibbia serve a svelare il volto dell'uomo: riesce invece a velare il volto di Cristo e l'amore che lo ha portato a morire per noi.

Solo in Cristo, Alfa e Omega, avviene quell'unità escatologica di divino e umano che apre la realtà creata ad un futuro nuovo: la consumata unità di passato, presente e futuro nell'unità di Dio e nella pienezza di umanità.

INDICE

CAPITOLO I

BLOCH E IL MARXISMO	pag.	7
1. Il marxismo esoterico.	»	7
2. Materialismo e speranza.	»	10
3. Il tentativo di assorbire il cristianesimo nell'ateismo.	»	15
4. Dogmatismo ateo.	»	19

CAPITOLO II

IL CRISTIANESIMO NELLA VISIONE DI BLOCH	»	27
1. All'origine del dialogo tra cristiani e marxisti.	»	27
2. Due chiese.	»	29
3. Vere e false dimittizzazioni del linguaggio biblico.	»	33
4. Il principio ermeneutico di Bloch.	»	37
5. Liberazione dalla teocrazia.	»	41
a) L'esodo.	»	44
b) I profeti.	»	46
c) Giobbe.	»	48
6. La figura di Gesù secondo il « filo rosso ».	»	52
7. Il figlio dell'uomo.	»	56

8. Paolo e la pazienza della croce.	»	59
9. Ascensione e parusia.	»	61
10. Cristianesimo e gnosi.	»	62
11. La vera novità cristiana.	»	70

CAPITOLO III

UTOPIA	»	79
1. Aut logos aut kosmos.	»	79
2. Le vie dell'utopia.	»	91
a) Marxismo e utopia.	»	93
b) Genesi dell'utopismo moderno.	»	95
c) Escatologia ed evoluzione.	»	99
d) Utopia e apocalisse.	»	106
e) Creazione e salvezza.	»	109
f) Di fronte alla morte.	»	112
Conclusioni.	»	115

Finito di stampare nell'ottobre 1983
per conto di L. U. Japadre editore
Corso Federico II, 49 - L'Aquila
dallo stabilimento tipografico
Savini-Mercuri di Camerino