

---

Cinzia Romagnoli

**ERNST BLOCH E LA TEOLOGIA POLITICA**  
**Prassi, mito ed escatologia**

*Allora griderete a causa del re  
che avrete voluto eleggere, ma  
il Signore non vi ascolterà  
I Samuele 8, 18*

Nelle pagine centrali di quello straordinario affresco della Germania nel passaggio dalla Repubblica di Weimar a Hitler che è *Eredità del nostro tempo*, Ernst Bloch condensava, nella inaggrabile necessità di trasformare in teologia (politica) rivoluzionaria l'irrazionale, il senso precipuo dell'operazione di "saccheggio" e riappropriazione del materiale "mitologico" del Terzo Reich che tanta freddezza e disappunto doveva incontrare nella sinistra tedesca.

Pubblicato a Zurigo nel 1935 quando oramai Ernst Bloch, insieme alla moglie Karola, si apprestava alla fuga di fronte all'imminente catastrofe dell'Europa, *Eredità del nostro tempo* testimonia in prima istanza un cambiamento di rotta, sul piano sia teoretico sia politico, alla cui base sono la definitiva adesione al marxismo da parte di Bloch, la sconfitta della rivoluzione spartachista e dell'esperienza di Weimar, infine l'ascesa al potere del NSDAP. A subire un ridimensionamento è in primo luogo il messianismo nella peculiare declinazione gnostico-rivoluzionaria assunta nello *Spirito dell'utopia*, non già nella sua centralità teoretica e meta-religiosa, che va al contrario approfondendosi e chiarendosi sul piano metafisico, quanto nella sua effettiva ed imminente attuabilità storico-politica.

Da questo punto di vista *Eredità del nostro tempo* costituisce non una messa tra parentesi di quel nichilismo che il Benjamin del *Frammento teologico-politico*<sup>1</sup> indicava quale cifra dell'interpretazione blochiana della teocrazia nello *Spirito dell'utopia*, ma quantomeno rappresenta una riflessione ulteriore sia sul nichilismo sia sul rapporto tra eternità e storia. Là il nichilismo del mondano emergeva nello sfondamento apocalittico che apriva all'*Ultimum*, nell'insanabile cesura – di matrice gnostica – tra temporalità ed eternità, nell'imminente superamento del mondo e del potere che lo governa; qui, la consapevolezza del fondamento extra-mondano (benché secondo la filosofia utopica *immanentemente trascendente*) del mondo così come della sua possibile redenzione induce tuttavia Bloch a teorizzare un'apertura radicale *nella storia*, la possibilità di ereditare in senso rivoluzionario le forme culturali proprie

---

1 W. Benjamin, *Frammento teologico politico*, in Id., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino 1982, p. 171: «solo il Messia stesso compie ogni accadere storico e precisamente nel senso che egli soltanto redime, compie e produce la relazione fra questo e il messianico stesso. Per questo nulla di storico può volersi da se stesso riferire al messianico. Per questo il regno di Dio non è il *Telos* della *Dynamis* storica; esso non può essere posto come scopo. Da un punto di vista storico, esso non è scopo (*Ziel*), ma termine (*Ende*). Per questo l'ordine del profano non può essere costruito sul pensiero del regno di Dio, per questo la teocrazia non ha alcun senso politico, ma solo un senso religioso. Aver negato con ogni forza il significato politico della teocrazia è il merito più grande dello *Spirito dell'Utopia* di Bloch».

di un “tempo di peste” quale quello presente, e a prendere atto del necessario superamento di qualsivoglia universo di riferimento di partito e di ogni certezza in una soluzione rivoluzionaria immediata. La benjaminiana «debole forza messianica» dataci «in dote» dal passato, il quale «reca seco un indice temporale che lo rimanda alla redenzione»<sup>2</sup> è forse qui per Bloch più che mai presente come via *problematica* alla redenzione, una *restitutio in integrum* «mondana, che porta all’eternità di un tramonto»<sup>3</sup> così come, nel percorso dell’Incontro con il Sé il superamento delle costrizioni esteriori non era che il «*locus minoris resistentiae* o lo strumentario della mèta»<sup>4</sup>.

Beninteso, la prospettiva messianica della salvezza non scompare affatto, tuttavia essa assume nella riflessione degli anni Trenta un orientamento alla prassi di fatto secondario nelle opere del decennio precedente e la co-implicazione di temporalità ed eternità va arricchendosi, sul piano filosofico, di una più robusta articolazione interna. D’altro canto, sarebbe fuorviante ritenere che un confronto della filosofia utopica con la dinamica storica abbia avuto inizio solamente a partire da ora. Già nel *Thomas Münzer teologo della rivoluzione* Kracauer scorgeva, con toni peraltro fortemente critici, tutta la complessità del nesso *escatologia-storia*. Secondo Kracauer la questione irrisolta, e in ultima analisi irrisolvibile posta dal *Thomas Münzer* scaturiva dal tentativo blochiano di mediazione tra termini antitetici al punto che la fine, l’esito apocalittico sembrava dipendere dall’andamento del processo storico, dall’*accelerazione* che l’azione storica umana imprime nella marcia verso la mèta. Bloch avrebbe pertanto erroneamente identificato storia e *sovrastoria*, stato socialista futuro e regno messianico, rivoluzione ed *eschaton*, contaminando così il *pathos* religioso mediante categorie storiche. Secondo Kracauer:

Per il chiliasmo genuino [...] la fine [...] vale sempre come un evento sovrastorico, determinato dalla provvidenziale direzione divina. Il suo approssimarsi, perché la visione mantenga ancora un senso religioso, può esser pensato solo come irruzione nella storia di una realtà trascendente, non invece come conclusione di un processo storico intramondano. La fine, o è possibile oggi e qui, all’improvviso in mezzo al tempo, oppure non è affatto possibile nel tempo, ma lo è soltanto nell’aldilà; se la si priva del carattere del miracolo, se si pretende di raggiungere altrimenti che tramite un salto, non si giungerà mai ad essa, qualunque meta si possa per il resto raggiungere in altro modo<sup>5</sup>.

Kracauer interpretava così il chiliasmo in senso esclusivamente escatologico-apocalittico, di fatto equiparando due termini concettualmente vicini ma non sinonimi, sicché in questo modo il regno millenario *doveva* necessariamente essere sovrastorico, in quanto segnava la fine, come interruzione improvvisa, dunque *priva di mediazioni*, del tempo e di questo mondo. «Ogni secondo» scriverà Benjamin a proposito del futuro messianico, di cui sottolineerà, come Kracauer, il carattere improvviso e interrompente, «[è] la piccola porta da cui [può]

---

2 W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995, p. 76.

3 W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, cit., p. 172.

4 E. Bloch, *Spirito dell’utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980 p. 316.

5 S. Kracauer, *Prophetentum*, in «Frankfurter Zeitung», del 27 agosto 1922; ora in Id., *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990, vol. 5.1, citazione alle pp. 199-200. Il brano è tradotto dal tedesco e citato in G. Cunico, *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento*, Milella, Lecce 2001, p. 102.

entrare il Messia»<sup>6</sup>. Ed essa continuerà ad esserlo per Bloch anche in *Eredità del nostro tempo*, proprio in virtù del suo essere, al contrario, punto di contatto (e d'attrito) tra storia e assoluto che *ancora-non-è*.

Analogamente, abbiamo detto, non scompare l'impostazione "gnostico-rivoluzionaria" della filosofia blochiana la quale, pur rifacendosi esplicitamente a Marcione, rifugge qualsiasi negazione del mondo in senso assoluto.

La differenza di *Eredità del nostro tempo* rispetto allo *Spirito dell'utopia* e al *Thomas Münzer teologo della rivoluzione* consiste semmai nella modalità di realizzazione dell'utopia, ora, abbiamo detto, sempre meno certa di un esito apocalittico della storia e sempre più orientata alla prassi materialisticamente intesa. E tuttavia, ciò che nelle opere degli anni Venti era meta-religione e in *Tracce* è narrazione qui si fa anche *metodo* di una dialettica, di una mediazione tra teoria e prassi che può ora far tesoro di una più approfondita e attenta analisi sociologica e storica della Germania di Weimar più di quanto non accadesse in un'opera multiforme e stratificata quale *Spirito dell'utopia*.

Nel suo significato più immediato *Eredità del nostro tempo* prende le mosse dal nichilismo come "caos" delle forme, come "farsi disparato" del mondo, non per fondare il pensiero, dopo l'adesione di Bloch al marxismo, su un sistema di valori già dato, come testimonia al contrario l'orientamento meramente economicista della socialdemocrazia tedesca, ma per ereditare dal presente le "scintille utopiche" e realizzare, nella prospettiva di un'ontologia aperta, ciò che *non-è-ancora* e che si cela, disperso, nel turbine della storia. Bloch non attacca dall'esterno la *Gedankenatmosphäre* del suo tempo bensì radicalizza, assumendo pienamente la prospettiva della "morte di Dio", il nichilismo che gli appare una dottrina oggettivante al pari delle altre, giacché per quanto sia vasto il deserto si tratta pur sempre di un vuoto che si può attraversare nell'esodo dal "nulla" alla "possibilità" solo perseguendo fino alle estreme conseguenze la consapevolezza cui ci ha condotti Nietzsche.

Bloch intende rovesciare la secolarizzazione e il nichilismo, non in maniera reazionaria bensì *utopicamente*, ovvero riappropriandosi ateisticamente dello spazio che la "morte di Dio" ha lasciato vuoto per farne lo spazio non più del legame teisticamente e re-ligiosamente fondato bensì della speranza nella *comunità* degli uomini non più oppressi e finalmente identici a se stessi, all'inesauribile fonte della loro umanità.

È qui che, tra le righe del discorso sulla necessità di trasformare in miti messianico-rivoluzionari i simboli usurpati dalla propaganda del Terzo Reich, emerge in tutta la sua urgenza la riflessione sulla *teologia politica*. Nonostante l'asistematicità di fondo con cui Bloch affronta il tema teologico-politico è possibile individuare tre snodi teorici attorno ai quali ruotano le domande circa la politicità della teocrazia – che l'ateismo blochiano intende distruggere –, la politicità della teologia, la possibilità di teologizzazione della politica (possibilità che costituisce la finalità di *Eredità del nostro tempo*) infine, la politicità della meta-religione blochiana. Si tratta del *mondo* (o materia), della *storia* e dell'*escatologia*, làdove la storia rappresenta il termine medio tra il male del mondo (storico e ontologico) e la redenzione (escatologicamente intesa). Nella congiunzione dell'escatologia con la storia e la politica, dunque nel rapporto tra *Ultimum* e possibilità del *Novum* è il luogo teorico dal quale può partire ogni riflessione sulla teologia politica blochiana.

---

6 W. Benjamin, *Frammento teologico politico*, cit., p. 86.

Quello degli anni Trenta è un Bloch che, preso definitivamente atto del carattere di massa della politica moderna, da un lato sostiene, marxisticamente, un'interpretazione dello Stato nel passaggio dal capitalismo al socialismo come necessità "temporanea", dall'altro comprende tuttavia, sotto questo aspetto evidentemente debitore delle riflessioni weberiane sul ruolo della religione nella formazione dello spirito moderno, come questo terreno politico non si esaurisca in una contrapposizione frontale tra passato teocratico-feudale, ideologia borghese e socialismo, tra preistoria e storia ma, al contrario, sia un campo simbolicamente "denso" e produttivo in cui si scontrano e si incontrano al tempo stesso antichi retaggi mitologici, "disincanto" della moderna "gabbia d'acciaio" e valori utopico-rivoluzionari della società avvenire. Campo mondano per eccellenza quello politico non è archiviabile come ambito esclusivo della falsa coscienza, dell'ideologia al potere o della propaganda; esso è anzitutto il terreno sul quale avviene lo scontro *reale* e *decisivo* attorno a quella Trascendenza che di quel campo costituisce di volta in volta il fondamento, lo sfondamento o il rimando ad un'assenza.

Che la teocrazia del Dio della Creazione, del "Dio geloso" d'Israele rappresenti l'*arché* d'ogni potere è, marxianamente, il punto di partenza della critica blochiana della religione, la quale, è il caso di ripeterlo, intende differenziarsi da qualsivoglia "ateismo volgare" che assieme al Dio-Moloch rigetti anche la *vis* utopica e liberatrice della promessa di redenzione contenuta nel messaggio religioso. La secolarizzazione, sostiene Bloch, ha radicalizzato questo tipo di ateismo di matrice illuministica non già realizzando, sul piano umano, gli attributi di Dio, e dunque liberando gli uomini dalla propria alienazione bensì semplicemente de-tronizzando la *forma* di Dio, abbandonando il mondo del tutto immanentizzato a se stesso e ai suoi miti (il Progresso, la Storia) e, nell'orizzonte di un crasso materialismo, cancellando con la rappresentazione della Trascendenza anche ogni *trascendere*. Il carattere "epigonale" della dottrina della secolarizzazione impedisce di scorgere il *Novum* come qualcosa di inaudito, sia che si tratti di novità nata nel presente sia di un futuro utopico al quale nel passato è stata impedita la realizzazione e che ora finalmente viene alla luce. Secondo i sostenitori di questa dottrina, scriverà Bloch ne *Il principio speranza*:

L'umanità non è perciò altro che il figlio dell'uomo trivializzato; la solidarietà proletaria, solo l'edizione kitsch del comunismo d'amore cristiano primitivo; il regno della libertà, unicamente il regno dei figli di Dio al livello dell'illuministucolo senza dio<sup>7</sup>.

La critica blochiana della religione invece intende conservare l'anima utopica che pervade la religione, a partire dallo spirito dell'Esodo che attraversa la Bibbia e si condensa via via nelle figure del Serpente, di Mosè, Giobbe, i Profeti, Gesù, Marcione, ma anche in Giocchino da Fiore, Thomas Müntzer e Marx. E tuttavia questa conservazione non si configura come contrapposizione esteriore tra Creazione ed Esodo, tra Teocrazia e Regno bensì come *compimento* del nucleo utopico contenuto nel messaggio eterodosso, eretico della religione.

L'a-teismo e la meta-religione blochiani non negano inoltre la teologia come discorso, come ordine del sacro e potenziale patrimonio concettuale della rivoluzione, come dimostra l'opera su Thomas Müntzer. Bloch è ben consapevole che la fine della *Unitas Christiana*, della *Ka-*

---

7 E. Bloch, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005, p. 1572.

*tholizität* medievale ha lasciato un vuoto, che è anzitutto un vuoto d'ordine simbolico prima ancora che di potere. La teologia può, là dove utopicamente orientata all'Esodo, attivare la propria energia politica rivoluzionaria ma può, anzitutto, ordinare, mediare razionalmente *sacro e storia*.

Data la possibilità di un diverso uso dell'ampio territorio del sacro e della religione, una delle finalità di Bloch in *Eredità del nostro tempo* è anzitutto la chiarificazione delle coordinate metodologiche e ontologiche della propria filosofia utopica e del concetto di un *trascendere senza Trascendenza*, differenziando dai miti del Terzo Reich alcuni temi centrali già presenti nelle opere giovanili, quali la comunità organica, il Terzo Regno, la cattolicità medievale, la forza utopica del gotico.

I tre fronti principali sui quali avviene il processo decostruttivo intrapreso da Bloch sono dati dalla teoria del tempo storico come dialettica a molteplici livelli di non-contemporaneità, contemporaneità e sovra-contemporaneità; dalla riflessione sul mito, allo scopo di differenziare il mito regressivo da quello utopico e dimostrare poi la rilevanza del secondo all'interno di una teoria e di una pratica rivoluzionarie; infine, dal chiarimento della natura dell'opposizione tra messianismo utopico-rivoluzionario e *Sonderweg* tedesco.

Cruciale è la teoria della non-contemporaneità, attraverso la quale Bloch da un lato si propone una rigenerazione della teoria mediante un recupero strategico delle energie sotterranee, dei desideri, dei nuovi miti i quali, debitamente incanalati nella lotta di classe possono essere strappati dalle mani del nazionalsocialismo che da essi ha saputo trarre enormi vantaggi propagandistici; dall'altro, ed è l'aspetto che qui maggiormente mi preme, una critica della dottrina della secolarizzazione e di quelle che si presentano come le sue propaggini, ovvero la teoria del progresso e quella di un inesorabile declino dell'Occidente e con esso dell'umanità tutta.

Il tempo, sostiene Bloch, appare strutturato secondo il modello dello spazio riemanniano: non solo procede secondo velocità differenti ma il suo andamento è frammentario, denso o, viceversa, lacunoso, spurio, multiforme. È ricorrendo a questa griglia teorica che Bloch è in grado di collocare la non-contemporaneità concreta della Germania hitleriana, per la cui comprensione si rivelano in fondo insufficienti tanto l'economia politica quanto la teoria della secolarizzazione.

La Germania all'indomani della prima guerra mondiale e dopo la presa del potere da parte di Hitler mostra non solo uno scarto tra economia e sovrastruttura ma il volto di una *non-contemporaneità reale*, data dalla pressoché nulla esperienza rivoluzionaria tedesca. In Germania, scrive Bloch:

[...] la storia mondiale non è stata sempre storia delle città. [...] [Pertanto] la rivoluzione marxista [...] nella repubblica capitalista non si scontra con il grande capitale soltanto, bensì con le nuove reazioni della non-contemporaneità. Si scontra con la "contraddizione" attutita che oppone la non-contemporaneità al capitale e alla contraddizione acuta che la oppone al marxismo<sup>8</sup>.

Alla sovra-contemporaneità del proletariato, classe futura per eccellenza, si affianca così la non-contemporaneità soggettiva di una reazione che ricorre a reminiscenze antiche cui il nazismo attinge a piene mani e di cui il marxismo non può non tenere conto, perché «l'estra-

---

8 E. Bloch, *Eredità del nostro tempo*, il Saggiatore, Milano 1992, p. 91.

neità all'epoca di questa contraddizione rende ugualmente possibile sia l'inganno che il *pathos* della "rivoluzione"»<sup>9</sup>.

L'elemento residuale che sostanzia di sé la collera barbarica del ceto medio tedesco contro i simboli del capitalismo (la finanza, l'ebreo, il regime parlamentare), esso stesso espressione paradigmatica della contemporaneità capitalistica, è la cifra di «un passato che non è stato messo in opera»<sup>10</sup> e che si rivela funzionale al capitalismo stesso, benché apparentemente costituisca una reazione ad esso:

Il capitalismo ha bisogno dell'antagonismo non-contemporaneo, se non dell'eterogeneità non-contemporanea, per operare una diversione dalle proprie contraddizioni rigorosamente attuali. Esso utilizza l'antagonismo di un passato ancora vitale come strumento di divisione e di lotta contro il futuro che si genera dialetticamente negli antagonismi capitalistici. [...] [Le] immagini armoniose del passato [...] riempiono il nichilismo – contraddizione eminentemente contemporanea, sulla scia del tardo capitalismo, parallelo ideologico della mercificazione di tutti gli uomini e di tutte le cose – con composti come lo spirito del fronte del 1914, con teorie romantiche dello Stato e il loro anticapitalismo feudale, con lo spirito prussiano e il socialismo o altre ideologie che rappresentano soluzioni premature delle contraddizioni sociali. La contraddizione non-contemporanea è dunque il contrario di una contraddizione motrice ed esplosiva, non sta dalla parte del proletariato, la classe oggi decisiva, non sta sul campo di battaglia tra il proletariato e il grande capitale in cui si gioca la lotta decisiva<sup>11</sup>.

Per quale ragione la lotta di classe dovrebbe volgere il proprio sguardo *anche* verso la simbologia reazionaria anziché concentrarsi esclusivamente sulla contraddizione oggettiva e tutta contemporanea esistente tra capitale e proletariato? E a che scopo questa simbologia dovrebbe costituire il contenuto della teologia politica? E quale il rapporto di questa teologia politica con la Trascendenza e la secolarizzazione?

La linea di demarcazione tra reazione e rivoluzione che consente di procedere ad una disamina dell'uso che Bloch propone del mito nella definizione della teologia politica rivoluzionaria è data dal fatto che, sostiene Bloch, la vera contraddizione contemporanea, oggettiva «non è un residuo in via di sparizione o un passato non messo in opera, bensì un futuro impedito»<sup>12</sup>. Mentre dunque lo spirito reazionario rimane saldamente ancorato ad un passato definitivo, in sé conchiuso, lo spirito rivoluzionario recupera gli elementi di libertà rimasti incompiuti nel passato, quegli elementi che già *nel proprio tempo* erano sovra-contemporanei, orientati al futuro, eccedenti.

Ciononostante, sostiene Bloch, la contraddizione non-contemporanea può fornire una parte della materia della contraddizione contemporanea, poiché sfiora *quanto di utopico nell'uomo non ha ancora trovato compimento nelle epoche passate*. E benché il socialismo non sia mai la versione secolarizzata di concetti teologici passati, ciò nondimeno esso ne adempie le promesse rigettandone l'apparenza, e dunque deve prestare ascolto anche alla sfuggente dimensione del sogno e del mito, anche nella sua veste reazionaria, così come la meta-religione deve adempiere le promesse della religione non già come oppiaceo ma nel suo più genuino slancio redentivo.

---

9 Ivi, p. 92.

10 Ivi, p. 93.

11 Ivi, p. 95.

12 Ivi, p. 96.

L'analisi condotta sui *topoi* dell'ideologia nazista ha anzitutto la finalità estremamente pragmatica di ereditare dal presente e di mettere a punto una riflessione sul pensiero mitico che possa essere fruibile dal punto di vista della prassi rivoluzionaria. Ma sarebbe errato considerare tanto il mito nazista quanto quello utopico-messianico in senso puramente propagandistico. Straordinariamente vicino alle riflessioni pressoché coeve di Broch<sup>13</sup> così come di Guardini<sup>14</sup> e di Voegelin<sup>15</sup> sull'essenza del mito totalitario, Bloch ne riconosce lo statuto *ontologico*, e non solo metaforico, di forza irrazionale, demonica, in grado di assorbire l'intera dimensione sacrale e di definire il rapporto tra teologia e politica.

«La ragione» scrive Bloch, «è e rimane lo strumento della realtà, ma solo se si tratta della ragione materialistico-concreta che *rende giustizia alla totalità del reale e di conseguenza anche ai suoi elementi complessi e immaginari*»<sup>16</sup>. Sarà compito di questa ragione critica marxista portare a compimento le utopie di libertà, anche quando il “nocciolo” utopico si presenta in forma mitologica e nebulosa; ma a tal fine occorre una «riforma del linguaggio e della propaganda»<sup>17</sup>, occorre una “teologia” politica adeguata al contenuto rivoluzionario presente in territori irrazionali e alla nuova configurazione di una società non già *a-politica* bensì impegnata in una mobilitazione totale che è *iper-politica*, seppur sempre più eccentrica rispetto al modello parlamentare:

La forza persistente del programma hitleriano non si spiega neppure con la promessa di liberare dagli ebrei, dalla borsa, dalla schiavitù del prestito a interesse imposta dal capitalismo internazionale, dal marxismo internazionalista antipatriottico [...]. Mentre l'economia qui diventa periferica e torna ad essere centrale la coscienza politica, torna a farsi sentire al tempo stesso la musica della vecchia disciplina non-borghese, l'etica secolarizzata degli ordini cavallereschi. [...] I comunisti e i nazionalsocialisti hanno fatto appello alla gioventù in armi; qui come là si rifiuta lo stato parlamentare capitalista, qui come là si propugna la dittatura, la forma dell'obbedienza e dell'ordine, la virtù della decisione al posto delle viltà della borghesia, classe eternamente impegnata a dibattere<sup>18</sup>.

A fronte dell'alienazione capitalistica la società non-contemporanea tedesca risponde con una richiesta di politica che investe ambiti difficilmente inquadrabili nella griglia concettuale della politica “tradizionale”, sia essa liberale, socialdemocratica o autoritaria. L'operazione condotta da Bloch in *Eredità del nostro tempo* è appunto l'indagine di questa nuova politica extra-territoriale alla politica stessa, di questa iper-politicizzazione della vita la cui scaturigine è la nazionalizzazione della massa<sup>19</sup>.

Bloch riprenderà dettagliatamente la questione del mito ne *Il principio speranza* e in alcuni testi tardi, contenuti nella *Tübinger Einleitung zur Philosophie* e nei *Literarische Aufsätze* così

13 Cfr. H. Broch, *Sortilegio. Romanzo* [1959, ma composto negli anni 1930-1951], Rusconi, Milano 1982 e Id., *Massenpsychologie*, Rhein, Zürich 1959.

14 Cfr. R. Guardini, *Il salvatore nel mito, nella rivelazione e nella politica*, [1935-1946], in Id., *Scritti politici*, Morcelliana, Brescia 2005.

15 Cfr. E. Voegelin, *Der autoritäre Staat* [1936], Springer, Wien 1997 e Id., *Le religioni politiche* [1938], in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano 1993.

16 E. Bloch, *Eredità del nostro tempo*, cit., p. 120.

17 Ivi, p. 124.

18 Ivi, p. 132.

19 Cfr. G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, il Mulino, Bologna 1975.

come in *Ateismo nel cristianesimo*<sup>20</sup>. Nel saggio *Distruzione, salvataggio del mito mediante la luce*, nato da una conferenza del 1961, Bloch analizza nel dettaglio la dinamica del mito.

Rigettando decisamente sia la concezione positivista secondo la quale il mito sarebbe la risposta infantile di una società alle domande su se stessa e sulla natura sia quella che circoscrive il mito al paganesimo, Bloch sostiene la necessità di considerare seriamente le figure del desiderio che prendono corpo nel pensiero mitico. È l'impulso anti-zeusico e anti-anamnastico a costituire la discriminante tra mito utopico e mito regressivo così come tra archetipo di desiderio e gli archetipi arcaici junghiani, celebrazione del mero istinto primordiale. Il mito nel quale vivono gli archetipi del desiderio ha sempre non il carattere della dati, bensì il carattere della promessa e dell'annuncio. Così inteso il mito ha il proprio posto anche nell'Antico Testamento e nel messaggio cristiano: pertanto, qualsiasi operazione di razionalizzazione e di demitizzazione colpisce, insieme al miracoloso, anche la buona novella affidata alla testimonianza. La "luce *utopica*" può salvare il mito, anche quello pagano nel quale resta un'eccedenza non riconducibile al sortilegio e al dominio degli dèi e del destino, come dimostra il mito di Prometeo:

Prometeo per prima cosa fa in modo che la propria zeusità si differenzi facendola emergere a dispetto di Zeus che copre ancora il cielo con uno spesso velo di nuvole; egli impregna di sé il dramma greco che, dal momento in cui l'uomo scopre di essere migliore dei suoi dei, porta in sé come essenza la leggenda di Prometeo<sup>21</sup>.

Di conseguenza in *Eredità del nostro tempo* Bloch struttura il discorso mitico in due grandi gruppi antagonisti: quello dei miti del sangue e del suolo, rappresentati dal nazionalsocialismo, e il mito utopico-messianico dell'esodo e del Terzo Regno, nel quale agisce lo spirito sovversivo della fiaba.

La contro-spinta al neopaganesimo nazista, che nasce dall'autentico spirito dell'Esodo non propone un ritorno all'origine della razza in senso reazionario, come "sangue e foresta"<sup>22</sup> bensì un ritorno nel senso cui Bloch fa riferimento nel *Thomas Münzer*: il paradiso in terra, l'avvento del *vero* Terzo Regno ad opera del «vendicatore messianico che [...] restaurerà l'Olam-ha-Tikkun, vero regno di Dio»<sup>23</sup>. Bloch, assumendo la prospettiva escatologica, lascia intendere che l'origine non si dà *se non* nel suo riferimento alla fine. *L'Eingedenken*, la memoria autentica che attinge all'origine nella sua non-ancora-realizzata incompiutezza, non è mai *Erinnerung*, anamnesi, ma solo *docta spes*, anticipazione mediata del compimento dell'origine nella fine. In questo senso non si dà, *propriamente*, alcuna origine in quanto tale;

---

20 In particolare si vedano: E. Bloch, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005, capitoli 12, 15 e in particolare pp. 180-209 e 53; Id., *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, vol. 13, in particolar modo i saggi *Utopie in Archetypen und Werken* (pp. 99-105), *Über Gleichnis, Allegorie, Symbol in der Welt* (pp. 334-344) e *Die Formel Incipit vita nova* (pp. 357-369); Id., *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 2005 pp. 63-76, 241-291. Un ottimo studio riguardante la riflessione blochiana sul simbolo e il mito è quello di W. Korngiebel, *Bloch und die Zeichen. Symboltheorie, kulturelle Gegenhegemonie und philosophischer Interdiskurs*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1999.

21 E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 73.

22 *Ibidem*.

23 E. Bloch, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 68.

essa si dà solo nella sua *vis* utopica, nella sua *eccedenza* di futuro. Essa può emergere solamente in quanto fedeltà alla mèta, come novità ultima, come *Ultimum*. A sua volta il *telos* si realizza solo in quanto compimento dell'*arché*. Tuttavia, siamo qui agli antipodi dell'origine come *Primum*, così come della sua restituzione nel legame con l'*Ultimum*.

Lungi dall'essere immobile ritorno all'origine, al passato il pensiero mitico possiede per Bloch funzione pragmatico-comunicativa di legittimazione o fondazione della comunità politico-sociale. Il mito non si esaurisce nel suo carattere pre-scientifico, ma assume valore politico come momento di codificazione di idee universalmente comunicabili, in particolare nel momento in cui la politica stessa diviene mera tecnica e perde la propria eccedenza ideale. In questo senso il mito, come Bloch dimostra a proposito del mito del Serpente o del *Logosmythos* cristologico in *Ateismo nel cristianesimo*, non è precedente e contrario al *logos*, ma con esso stringe un'alleanza nel comune orizzonte utopico e comunicativo, che è dunque sempre un orizzonte politico-sociale.

Ciò che il nazismo ha compreso è la necessità di miti condivisi, «valori di base che risparmiano al *logos* nell'esercizio delle sue funzioni pragmatiche la disperata impresa di autolegittimarsi», valori che costituiscono una «unità del sentire»<sup>24</sup> che anche il marxismo deve tenere presente, continua a dirci insistentemente Bloch, perché un vero, non alienato, reincanto del mondo sia possibile.

Ora, la teologia politica blochiana è non solo il tentativo di teologizzazione della politica mediante la creazione di una "religione civile", di un *corpus* di miti e simboli condivisi ma rappresenta, soprattutto, la volontà da parte di Bloch di istituire nuovamente una *mediazione razionale* tra l'uomo e un territorio del sacro oramai pericolosamente "bestiale", orientato ad un naturalismo radicale. E tuttavia, questa mediazione è possibile solo uscendo dal cerchio magico della natura per mettere in comunicazione, seppur nella forma di un *trascendere senza Trascendenza*, storia ed *eschaton*. Nel *Thomas Müntzer* la redenzione della storia non significa per Bloch il distacco dalla storia, ma più esattamente, che il principio della sua redenzione è extrastorico. Le fonti delle Scritture cui qui si appoggia Müntzer sono *Geremia* 23-29 e il primo capitolo del vangelo di Luca: in entrambi egli – e con lui Bloch – pone in evidenza la *fede combattente*, il *farsi politico della fede*, l'intreccio del momento politico a quello metapolitico che scinde, inesorabilmente, violentemente, non già fede e politica, che risultano quanto mai intimamente legate, ma *fede e potere*.

In questo senso la comunità chiliasta e la sua azione testimoniano al meglio, materialmente, spazialmente, visibilmente l'apertura utopica del simbolo ancora invisibile e *non-ancora-divenuto* del Regno di Dio senza Dio, del simbolo ateo del Dio in noi che non è più simbolo di potere e subordinazione, e dunque non legittima le strutture di potere terrene. La chiesa invisibile, la chiesa chiliasta, non rifiuta la dimensione pubblica. Non vi è in Bloch negazione del significato pubblico della teologia. Al contrario, è precisamente l'orientamento apocalittico-escatologico a costituire la politicità della chiesa chiliasta.

Bloch si oppone invece alla teocrazia e al suo significato politico come trascendenza ipostatizzata che scinde uomo e Dio, natura e grazia, e legittima il potere coercitivo statale come unico modo per far valere la legge mosaica nella condizione della totale ed ineliminabile peccaminosità umana.

---

24 M. Franck, *Il Dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia*, Mondatori, Milano 1994, p. 97.

In prospettiva escatologica, mentre Benjamin intende il compimento salvifico come *Ende*, come fine improvvisa del tempo e della storia stessa, distinguendolo dal *Ziel* del processo storico, per Bloch *Ende* e *Ziel* non sono affatto scissi: *eschaton* e *telos* del processo storico coincidono, il *sensu* del profano, la sua *direzione*, il suo *scopo* sono dati dalla fine. La conclusione apocalittica della storia è pertanto sia compimento della storia stessa sia suo senso, che la storia stessa deve realizzare accelerandolo. La memoria, la *testimonianza*, non si fonda su *alcun mito dell'origine* bensì solo e soltanto sul futuro (nel passato e nel presente) e sulla speranza. Che l'Antico Testamento sia per Bloch *la testimonianza* non è da interpretarsi nel senso di mito dell'origine, al contrario il vero spirito della Bibbia è per Bloch, come già sappiamo, non quello della Creazione bensì quello dell'Esodo, dell'oltrepassamento, della liberazione. Che anche Benjamin riconoscesse, nella storia, la possibilità della liberazione nella categoria della *approssimazione* emerge chiaramente dal *Frammento*; solo che mentre Benjamin disgiunge in maniera decisa messianismo e politica, Bloch invece declina politicamente il messianico e messianicamente il politico.

È nel tempo e nell'ordine del discorso che avviene questa tensione e la sua possibile risoluzione, nel tempo storico del *mondo*, il quale è non solo il teatro di questa tensione ma il suo stesso darsi, l'atto stesso del dramma: è ciò che Bloch chiama l'*Experimentum mundi*.