

Messaggio dell'Esodo ed eredità della religione nel pensiero di Ernst Bloch.

di Franco Toscani

1. *La Selbstbegegnung e la storia. La musica, il divino e l'umano-utopico in Bloch.*

Nel pensiero di Ernst Bloch il messaggio dell'Esodo è dall'inizio alla fine presente, più ancora che nel suo capolavoro *Das Prinzip Hoffnung* (1954-1959), nell'opera *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (1968), sulla quale qui concentreremo l'attenzione.¹

E' importante in via preliminare considerare che nell'utopia concreta di Bloch lo sguardo utopico deve conservare in sé una parte dell'oscurità e dell'indeterminatezza della coscienza anticipante, pena un serio rischio di snaturamento e di degenerazione autoritaria dell'utopia stessa.²

Nella "ontologia del non-essere-ancora" (*Ontologie des Noch-Nicht-Seins*) elaborata da Bloch, il progetto utopico riguarda tanto il genuino *incontro con sé stessi* (*Selbstbegegnung*) - che si può ottenere combattendo strenuamente la *Selbstentfremdung* (autoestranazione) che minaccia costantemente ogni individuo -, quanto l'intera società umana, la storia e il rapporto uomo-natura nel suo complesso.

Nel suo libro *Idee per una enciclopedia fenomenologica* (1973), riflettendo sul nesso per lui decisivo nascita-rinascita, Enzo Paci sviluppa e approfondisce a suo modo - riferendosi all'episodio di Nicodemo nel Vangelo di Giovanni (Gv 3, 1-21) - il tema blochiano della *Selbstbegegnung* (e del *novum*), intendendolo come condizione della *Wirbegegnung*, dell'incontro col "noi", con gli altri e con la storia.³

Già *Geist der Utopie* (l'opera del 1918 rielaborata nel 1923 e nel 1964, in cui una parte molto ampia è dedicata alla "Filosofia della musica") dà voce all'enigma dell'uomo e della storia, apre lo spazio dell'ineffabile laddove si irrigidiscono altre forme di espressione e di linguaggio, dischiude l'orizzonte dell' "utopia di noi stessi", dell'*unica teurgia soggettiva* (*einzigste subjective Theurgie*).

L'ascolto autentico del suono consente la penetrazione nell'oscurità e nella latenza dell'*Erlebnis*, dell'attimo vissuto ed è la via d'accesso all'incontro con noi stessi: "Così finalmente comincia a risuonare l'attimo vissuto, raccolto in se stesso, sbocciato, rimasto in sospeso per la camera più segreta: ed ecco si volgono i tempi, ed alla musica, miracolosa e trasparente arte che supera il sepolcro e la fine di questo mondo, riesce di

¹ Cfr. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (1954-1959), trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, "Introduzione" di R. Bodei, Garzanti, Milano 1994, vol. I, pp. 15-16 (d'ora in poi l'opera sarà riportata con la indicazione dei tre volumi in cui è suddivisa l'edizione italiana del 1994 e con la sigla PS); E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (1968), trad. it. di F. Coppellotti, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 1976 (vol. XIV della *Gesamtausgabe*, d'ora in poi cit. con la sigla AC).

² Abbiamo approfondito questi e altri aspetti del pensiero di Bloch nel saggio *Speranza e utopia nel pensiero di Ernst Bloch*, in "Koiné" nn. 1-3, gennaio-giugno 2009, Editrice Petite Plaisance, Pistoia, pp. 174-192.

³ E. Paci, *Modalità e novità in Bloch* (1971), in *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1973, pp. 581-582. Cfr. anche R. Osculati, *Fare la verità. Analisi fenomenologica di un linguaggio religioso*, "Nota finale" di E. Paci, Bompiani, Milano 1974 e F. La Sala, *Della terra, il brillante colore*, "Prefazione" di F. Papi, Ripostes, Salerno-Roma 1996, pp. 120-126, 135-137.

dare la prima disposizione dell'immagine divina, di nominare tutto diversamente il nome di Dio, quel nome insieme perduto e non mai trovato".⁴

Nella quinta parte ("Identità") di *Das Prinzip Hoffnung* la musica viene interpretata nella sua essenza utopica e profetica come richiamo a ciò che manca: "Qualcosa manca, e almeno questa mancanza il suono la esprime chiaramente. Esso ha in sé qualcosa di oscuro e di assetato, esso vola via, non sta fermo in un posto come il colore" (PS, III, 1227. Cfr. anche l' "Introduzione" di Bodei, PS, I, XXXI-XXXII).

Nulla tende più della musica alla *Selbstbegegnung*. Il nesso tra la musica e l' umano utopico non può essere in Bloch più stretto.

2. Il materialismo blochiano e il Logos escatologico dell'Esodo.

Il Marx caro a Bloch è quello di *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844), per il quale: "La critica della religione finisce con la dottrina per cui l'uomo è per l'uomo l'essenza suprema (*das höchste Wesen*), dunque con l'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti (*alle Verhältnisse umzuwerfen*) nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole".⁵

E' il Marx degli *Oekonomisch-Philosophische Manuskrifte* (1844), che vuole la *Naturalisierung des Menschen* e la *Humanisierung der Natur*, il "regno della libertà", la "migliore delle società possibili" e il cui motto-guida è *homo homini homo* (cfr. PS, II, 718). Vi è una linea lunga di pensiero che secondo Bloch inizia da Aristotele e giunge sino a Marx e al marxismo. In particolare, il pensatore di Ludwigshafen (autore nel 1952 di uno studio intitolato *Avicenna und die aristotelische Linke*) riflette a fondo sulla concezione aristotelica della materia e sull'interpretazione datane dalla cosiddetta "sinistra aristotelica", che comprende, oltre ad Aristotele, Stratone di Lampsaco, Alessandro d'Afrodisia, Avicenna, Averroè, Davide di Dinant, Pomponazzi, Paracelso, Bruno, Campanella, Spinoza, Goethe, il primo Schelling.⁶

E' qui in gioco ciò che Bloch chiama "l'arco utopia-materia" e la differenza essenziale fra il materialismo meccanicistico e il materialismo dialettico (cfr. PS, I, 392-394). Vi è per Bloch una "duplice determinazione" della materia in Aristotele: come "misura del possibile", *kata to dynaton* e come *dynamei on*, permanente "essente-nella-possibilità" (*das In-Möglichkeit-Seiende*). Qui la materia, caratterizzata dal "trascendere nell'immanenza", è tutt'altro che riducibile alla "morta pietra" e, anzi, derivando da *mater*, indica la possibilità, è *gravid mater*, il luogo fecondo da cui può sempre nascere qualcosa che prima non c'era.⁷

A questo punto si può comprendere l'importanza che assume ciò che Bloch chiama il Logos escatologico dell'Esodo, che si pone agli antipodi di un Logos puramente mondano avente il suo punto di forza nel pensiero di Spinoza (che pure sta dentro la linea della *aristotelische Linke*), nel suo *Deus sive Natura* che dà per già presente l'equazione fra Dio e Natura; per il filosofo tedesco si tratta invece di insistere sulla materia come substrato del *dynamei on*, dell' "essere-in-possibilità", nella direzione di una "nuova Canaan", di una "nuova Gerusalemme", del *Novum* della patria, del *mondo come patria*, da non intendere

⁴ E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918 e 1964), trad. it. a cura di V. Bertolino e F. Coppelotti, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980, p.178. Cfr. anche p.184.

⁵ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844), in *Die Frühschriften*, Herausgegeben von S. Landshut, "Geleitwort" von O. Negt, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 2004, p. 283; trad. it. di R. Panzieri, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete 1843-1844*, III, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 197-198.

⁶ Sulla *aristotelische Linke* vedasi R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Napoli 1979, pp. 81-82.

⁷ E. Bloch, *Marxismo e utopia*, cit., pp. 157-158.

più in termini meramente spiritualistici: “è stato proprio il *Logos* escatologico, il *Logos* che non ha legami col mondo presente, ad utopizzare il suo nuovo cielo e la sua nuova terra sulla base della materia, nonostante tutte le seducenti tentazioni per una eliminazione solo spiritualistica del mondo.” (AC 285. Cfr. anche AC 283-286).

Qui per Bloch l'escatologico non va confuso col sovramondano, il futuro biblico con l'essere della filosofia greca: insomma, la speranza, la profezia, il mito della promessa, il tempo futuro, l'ultimo *topos*, la *corrente calda* che porta avanti il messaggio escatologico del cristianesimo primitivo e la sua origine profetica è ciò che caratterizza la Bibbia (cfr. AC 89-90): “solo la Bibbia bussava alla porta della speranza umana, della attesa del ‘perfetto compiuto’”, scrive Bloch con un riferimento esplicito a *1Cor* 13, 10 (cfr. AC 114).

3. *Corrente fredda e corrente calda nel marxismo e nel cristianesimo.*

Questa considerazione blochiana utopica della materia e del mondo-patria ci introduce al grande tema del rapporto fra “corrente fredda” (*Kältestrom*) e “corrente calda” (*Wärmestrom*) nel marxismo, fra il “rosso freddo” e il “rosso caldo” (cfr. soprattutto PS, I, 245-247; III, 1578-1580).

Il “rosso caldo” è il momento concretamente entusiasmante e prospettico, che concepisce la prospettiva dell’ “essente-nella-possibilità”, della “materia in avanti”, dello slancio verso il possibile in piena libertà, come movimento di un trascendere senza Trascendenza, “teoria-prassi di un arrivare-a-casa”, incessante lotta di liberazione verso la società senza classi, la “patria dell’identità”, il “*totum* utopico”, il *regnum hominis*, l’*ultimum*, lo *Endziel*.

Il marxismo è così per Bloch il *detective* più freddo nelle analisi e, nel contempo, il *liberatore* più radicale, che ci ricongiunge alle promesse delle fiabe e al sogno dell’età dell’oro; in esso il pensatore tedesco vuole coniugare umanismo e materialismo, entusiasmo e sobrietà, ragione e speranza, eredità del passato e tensione al futuro (cfr. PS, III, 1575-1581).

Ma la *corrente fredda* ha di gran lungo prevalso nella storia del marxismo, sino a determinare la crisi profonda del suo impianto dottrinale e il fallimento delle sue realizzazioni storiche.

Dopo un periodo non breve di cedimenti e concessioni al marxismo-leninismo ufficiale, nel suo capolavoro pubblicato nel 1959 Bloch denuncia con lucidità e vigore le insufficienze e le deviazioni, gli intorbidamenti e le degenerazioni del processo di umanizzazione socialista, gli esiti disastrosi non solo dell’industrialismo capitalistico, ma anche dell’industrialismo sfrenato staliniano e dell’etica comunista-produttivistica del lavoro (cfr. ad esempio il capitolo conclusivo dell’opera: “Karl Marx e l’umanità; il materiale della speranza”, PS, III, 1564, 1567-1568, 1583-1584).

Secondo Bloch, il marxismo nella sua storia non è sempre riuscito a coniugare lo spirito utopico con il “camminare eretti” e con il rispetto della dignità umana, ma per lui soltanto il marxismo ha in sé la possibilità di ritornare alla sorgente autentica della liberazione umana.

C’è, secondo il Bloch degli anni Sessanta del XX secolo, una “unità avvolgente” dell’epoca, che determina, all’Est come all’Ovest, un unico sistema di dominio, manipolazione, alienazione, sia pure manifestantesi in forme assai diverse.

Anche la rilettura blochiana dell’*Esodo* e della questione religiosa avviene, sul piano storico-politico, secondo una duplice direzione polemica: da un lato contro il sistema capitalistico-borghese, d’altro lato contro il sistema del Partito-Stato dei regimi comunisti dell’Est, contro l’ideologia ossificata marxista-leninista.

Nelle conclusioni di *Atheismus im Christentum*, l’autore ribadisce le ragioni della sua polemica contro il marxismo volgare, l’appello alla ripresa della *corrente calda* nella lotta contro le varie forme di alienazione, la ricerca del nuovo “senza nessun tipo di catechismo” (cfr. AC 326-321).

Ora, abbiamo insistito sul rapporto fra *corrente calda* e *corrente fredda* nel marxismo, perché anche nel cristianesimo e nella storia delle religioni più in generale si riscontra secondo Bloch questa compresenza.

Tutta la importante lettura dei testi biblici condotta in *Ateismo nel cristianesimo* insiste sul fatto che marxismo e cristianesimo hanno subito le stesse deformazioni e degenerazioni autoritarie e dogmatiche quando - venendo a mancare il loro slancio utopico, la spinta in avanti e la freschezza liberatrice - sono entrambi diventati ideologie o religioni ufficiali.

Paolo e Lutero sono fra i principali responsabili della riduzione della religione a “oppio dei popoli”, della complicità col potere, della santificazione/legittimazione dell’autorità in quanto proveniente da Dio (cfr. AC 46, 59-61). Perché Lutero e Münzer si sono entrambi così intensamente ispirati alla stessa sapienza biblica? Per la duplicità e l’ambivalenza costitutive della Bibbia, che guidò e ispirò in modi assai diversi tanto Münzer quanto Lutero.

In *Ateismo nel cristianesimo* e nei suoi scritti di filosofia della religione Bloch compie sempre, congiuntamente, una duplice operazione: da un lato sviluppa una formidabile analisi critica delle religioni ridotte a *instrumentum regni*, della fede impoverita a oppio del popolo, delle chiese schierate coi poteri, del cristianesimo asservito al potere e alle ideologie dominanti, capace di abbassare l’amore a mera ipocrisia ed esercizio verbale; d’altro lato opera un recupero altrettanto formidabile delle istanze critiche e liberatrici presenti nelle religioni, nella Bibbia intera e nel cristianesimo in particolare.

In aperta polemica col marxismo volgare ed economicistico incapace di prospettare la fondazione di una “nuova Atene”, Bloch afferma che anche la famosa frase di Marx sulla religione come *Opium des Volks* va contestualizzata.⁸

Prima di essa, infatti, Marx scrive che la religione è “la *realizzazione fantastica* dell’essenza umana (*die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens*), poiché l’essenza umana non possiede una realtà vera. La lotta contro la religione è dunque, mediatamente, la lotta contro *quel mondo*, del quale la religione è l’*aroma* spirituale. La miseria *religiosa* (*Das religiöse Elend*) è insieme l’*espressione* (*Ausdruck*) della miseria reale e la *protesta* (*Protestation*) contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito (*Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist*). Essa è l’*oppio* del popolo (*das Opium des Volks*). Eliminare la religione in quanto *illusoria* felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità *reale*. (...) La critica della religione, dunque, è, in *germe*, la *critica della valle di lacrime* (*Kritik des Jammertales*), di cui la religione è l’*aureola* (*Heiligenschein*)” .⁹

Non basta dunque ed è anzi più che mai insoddisfacente una liquidazione semplicistica e settaria della religione. La critica più efficace della religione esige che si passi all’adempimento di ciò che nella religione stessa viene illusoriamente promesso.

Ecco perché Bloch rimarca inequivocabilmente in *Ateismo nel cristianesimo* : “Marx non si limitò a ripetere solo che Dio non esiste o che è un’astuta trovata dei preti. (...) Marx non parla mai con una tale ingenuità astorica, poiché tra lui e gli enciclopedisti stanno Hegel e Feuerbach. (...) Riflettere sul passo dell’oppio, se citato completamente e non più mutilato, non dovrebbe invero suscitare alcuna meraviglia ma per i credenti liberati dalla ideologia e per i non credenti senza tabù aprirebbe infine almeno il cosiddetto spazio del dialogo” (AC 94-97).

⁸ Sulla lettura blochiana di Marx si veda fra l’altro D. Fusaro, *Filosofia e speranza. Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Marx*, Il Prato, Padova 2005.

⁹ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844), in *Die Frühschriften*, cit., pp. 274-275; trad. it., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete 1843-1844*, III, cit., pp. 190-191.

Il libro si conclude infatti (cfr. AC 326-331) non coll'auspicio di un semplice dialogo fra marxismo e cristianesimo, fra punti di vista diversi e destinati a rimanere tali, ma con la proposta/speranza di una vera e propria alleanza fra la rivoluzione e il "sogno dell'incondizionato", fra il marxismo e il cristianesimo liberati dalle proprie alienazioni e deformazioni, restituiti entrambi alla propria essenza autentica, nella tensione comune all'*homo absconditus* non ancora venuto alla luce.

4. *L'Esodo come "paradigma teologico-politico" e inesauribile riserva di senso. Rizzi e Bloch.*

In un bel testo dedicato al libro dell'*Esodo*, Armido Rizzi avanza la tesi dell'*Esodo* come "paradigma teologico-politico" e istituisce una stretta relazione fra l'*Esodo* e la teologia politica, per cui qui il libro biblico non è più solo il testo fondante dell'identità di Israele (nei suoi quattro momenti fondamentali: 1) l'uscita dall'Egitto e il passaggio dalla schiavitù in Egitto al deserto; 2) il cammino nel deserto; 3) la salita al monte e il suo senso teologico: il dono dell'alleanza e della Legge; 4) il passaggio del Giordano e l'arrivo nella terra promessa, la terra di Canaan, promessa ad Abramo, *Gn* 12, 4-7, "dove scorrono latte e miele", *Es* 3, 17 e si realizza la giustizia, la pace, *shalom*, come pienezza di vita, *Is* 32, 17-18), ma assume una dimensione di senso di ben più ampia portata.¹⁰

Nella lettura cristiana dell'*Esodo*, quest'ultimo è prefigurazione e anticipo della redenzione operata da Dio per tutti gli uomini mediante Gesù (*At* 7, 12-53; *1Cor* 10, 1-13 e 11, 23-25; *Ap* 15, 1-4).

Il punto di partenza dell'*Esodo* è la condizione di schiavitù, il lavoro forzato in cui versa la minoranza ebraica, "straniera" e "schiava" in terra egiziana. Circa la condizione dello straniero e il rapporto verso di esso, il libro dell'*Esodo* parla chiaro: "Vi sarà una sola legge per il nativo e per lo straniero che soggiorna in mezzo a voi" (*Es* 12, 49); "Non molesterai lo straniero né l'opprimerai, perché voi siete stati stranieri in terra d'Egitto" (*Es* 22, 20. Cfr. anche *Es* 23, 9; *Dt* 24, 17-22; *Lv* 19, 33-37). Gli fa eco il *Deuteronomio*: "Amate lo straniero, perché anche voi foste stranieri nella terra d'Egitto" (*Dt* 10, 19).

Il senso ultimo della terra promessa e della teologia esodica è per Rizzi nel contempo etico, politico e teologico: "Ricevere da Dio il pane con riconoscente letizia e spezzarlo con i fratelli, senza escluderne nessuno".¹¹

Compito della teologia politica esodica per Rizzi non è tanto di proporre (come fa Bloch stesso) "improbabili sintesi" fra messaggio biblico e dottrine della modernità o della post-modernità, ma di tornare alla essenzialità del "racconto biblico" per riscoprire un senso del tutto nuovo della *rivoluzione*: "la teologia politica dell'*Esodo* presenta un orizzonte di comprensione che non ha l'eguale nel pensiero successivo. Nello spazio della dilezione, portatore dei diritti è soltanto l'altro, lo 'straniero', il povero; l'io è eletto per essere al servizio dei diritti altrui, portatore del comandamento dell'amore. In questo senso, l'*Esodo* prefigura una rivoluzione diversa da quelle finora tentate; una rivoluzione di cui ognuno è responsabile, e dove la forza dell'amore cessa di essere (prevalentemente) impulso alla santificazione personale per diventare potenza della trasformazione della città degli uomini".¹²

¹⁰ Cfr. A. Rizzi, *Esodo. Un paradigma teologico-politico*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (Firenze) 1990. Fra i commenti al libro dell'*Esodo* segnaliamo qui Meister Eckhart, *Commento all'Esodo*, a cura di M. Vannini, Città Nuova, Roma 2004; G. Auzou, *De la servitude au service*, L'Orante, Paris 1961; G. Ravasi, *Esodo*, Queriniana, Brescia 1980; M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986.

¹¹ A. Rizzi, *op. cit.*, p. 38.

¹² A. Rizzi, *op. cit.*, p. 123. Cfr. anche p. 122.

Con il Bloch di *Ateismo nel cristianesimo*, Rizzi condivide il giudizio sull'*Esodo* da intendere come *inesauribile riserva di senso* ("l' '*Esodo*' è una 'riserva di senso' che nessuna interpretazione può pretendere di esaurire" ¹³), ma è in dissenso a proposito dell'esito della sua ricerca.

Più precisamente, il teologo italiano non esita a riconoscere i grandi meriti dell'opera blochiana, "che pur approdando a un risultato discutibile (l'opposizione tra il Dio trascendente e mitico della creazione e il Dio immanente della liberazione), ha avuto il merito di attirare l'interesse dei teologi europei sulla teologia dell'*Esodo* (si pensi in particolare al Moltmann della *Teologia della speranza*) e l'interesse del pensiero progressista secolarizzato sul valore emancipatorio del linguaggio simbolico-religioso della Bibbia".¹⁴

5. La lettura blochiana dell'*Esodo*.

Abbiamo già rilevato che il messaggio dell'*Esodo* è, dall'inizio alla fine, massicciamente presente in Bloch, soprattutto in un'opera come *Ateismo nel cristianesimo*.

Come ha messo bene in luce Francesco Coppelotti nel suo saggio introduttivo all'edizione italiana di *Ateismo nel cristianesimo* (cfr. AC 7-20), tutta la lettura blochiana della Bibbia è orientata a rintracciare in essa il "filo rosso" (*der rote Faden*) apocalittico e non teocratico, la "stella utopica" che brilla anche nella storia delle grandi eresie e delle rivoluzioni, il "grido escatologico" (AC 86), la "vera *biblia pauperum*" (AC 114), la volontà tenace di trascendimento senza trascendenza metafisica.

Citando l'esempio di Lessing, Bloch scrive che "*la cosa migliore nella religione è il fatto di creare degli eretici*" (AC 24 e 31). Nella Scrittura - che parla a tutti e ovunque, è comprensibile e valida per tutti, al di sopra della varietà dei popoli e della lontananza dei tempi (cfr. AC 49) - il filosofo vuole rintracciare il "non-ancora biblico" e intraprendere un cammino "ponendosi dalla parte di coloro che furono lasciati in disparte" (AC 41).

Lo scopo è di attingere a quel tesoro di sapienza biblica, di giustizia e di verità che è stato sovente nascosto, seppellito, represso. Vi è infatti un contenuto morale e sociale esplosivo, sovversivo della profezia biblica.

Bloch preferisce tradurre il famoso versetto di *Esodo* 3, 14 in cui Dio (Jhwh, il tetragramma impronunciabile) dice "Io sono quello che sono" (*Eh' je ascher eh' je*, latino *ego sum qui sum*) con "Io sarò quello che io sarò" (cfr. AC 32, 124). La parola d'ordine dell'*exodus* (*exodus* è forma latina tarda; greco *exodos*, comp. di *ek*, fuori e *odos*, via) è la speranza: "*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 e dall'autorità" (AC 31).

Il Dio dell'*Esodo*, nella interpretazione blochiana, ci libera dalla *re-ligio* del legame all'indietro, del mitico Dio dell'origine, della creazione del mondo, ci invita alla fuoriuscita dal mero regno della necessità, del dolore e del male, è il "Dio del grido ribelle mai ripagato '*eritis sicut deus, scientes bonum et malum*' "; l'*Esodo* è così la professione del cristianesimo del figlio dell'uomo e dell'*eschaton*, che richiede una nuova teologia, secondo cui "*solo un ateo può essere un buon cristiano*, ed anche: *solo un cristiano può essere un buon ateo*" (cfr. AC 24, 30-33). Bloch giunge ad affermare, suscitando lo scandalo dei tetri sostenitori dell' "ateismo di stato", che "solo la Bibbia riesce ad evitare che il sale ateo diventi sciocco" (AC 102. Cfr. anche AC 114).

Qui possiamo osservare che questa impostazione di Bloch e lo stesso suo linguaggio son fatti apposta per far imbestialire e uscire dai gangheri gli spiriti dogmatici e gli ottusi fanatici di tutte le risme, agli occhi dei quali queste aperture feconde e questo modo di

¹³ A. Rizzi, *op. cit.*, p. 115.

¹⁴ A. Rizzi, *op. cit.*, pp. 107-108.

dissolvere le vecchie forme ideologiche date non possono apparire che follia, irrazionalismo, confusione teorica e ideologica.

Per Bloch l'*Esodo* è ben più che un mero libro biblico, che la semplice fuoriuscita degli ebrei dalla terra e dalla schiavitù d'Egitto; esso è il "*logosmythos* della Bibbia", il "sogno messianico" che rifulge davanti all'umanità intera, la fuoriuscita dall'immobilismo verso il regno della libertà, il "mito apocalittico", la dimensione dell'attesa, "lo spirito ribelle prometeico e messianico", l'insopprimibile elemento di rivolta e di liberazione che sempre si ripresenta in tutti i tempi e in tutte le situazioni storiche (cfr. AC 69, 87, 102, 124, 243).

Con l'*exodus* si spezza l'immagine teocratica di Jhwh, di un Dio geloso, terribile, collerico, potente, bellicoso, autoritario, si palesa la "Bibbia sotterranea", l' "asse non teocratico della Bibbia", rifulge appunto la *Bibbia dell'Esodo* protesa instancabilmente verso nuovi cieli e nuove terre; e la figura del Dio dell'esodo, veniente "mare di giustizia" (cfr. anche *Amos* 5, 24: "come le acque scorra il diritto e la giustizia come un torrente perenne"), il Dio messianicamente utopico dell' equità, dell'amore e della misericordia (cfr. AC 113, 126).

L'*Esodo* nel "totalmente nuovo", nella luce escatologica, come *creatio* del *mondo-patria*, come "utopia soteriologica apocalitticamente dirompente" (cfr. PS, III, 1588 e AC 274, 278), indica il *verso-dove* marciante nel tempo, verso la terra di Canaan, ma è l'esodo attraverso il deserto, l'immenso abisso del dolore, dell'ingiustizia e del male concernente la nostra terra, sempre ancora troppo arida.

Come l'opera dei profeti testimonia, con l'uscita dall'Egitto non sono finiti i guai e le difficoltà, la promessa di terre e cieli nuovi rimane sempre insoddisfatta e differita, la terra di Canaan è trasposta all'escatologico, non ci è ancora concesso un mondo davvero umano comune, ma ovunque ci è concesso fondare una Canaan, tentare di costruire nell'azzurro.

Analogamente a Bloch, sulla terra promessa ha scritto Ernesto Balducci ne *Il Vangelo della pace*: "La terra promessa non è un luogo della geografia, è un luogo del futuro collettivo del mondo, è l'unità del genere umano".¹⁵

Liberato da Jhwh, nell'esodo, dalla condizione di schiavitù e oppressione nella terra d'Egitto, Israele è stato chiamato come popolo a eliminare al suo interno tutte le forme di povertà, oppressione e ingiustizia. Scopo dell'esodo era la perfetta condivisione dei beni e della terra (dono di Dio per tutti), la solidarietà, la libertà e la giustizia, l'eguale dignità degli israeliti e di tutti gli esseri umani. Ma, come ci mostra fra l'altro anche il *Deuteronomio*, molte sono le tentazioni nella terra promessa, soprattutto quella di insuperbire e indurire il proprio cuore; forte dunque è l'ammonimento di Jhwh a Israele, "popolo di dura cervice" (cfr. *Dt* 8, 6-20 e *Dt* 9, 6).

Proprio perché la promessa dell'*exodus* non rimane mai del tutto esaudita, l'*Esodo* permane come una sorta di "idea regolativa" nei profeti (come Ezechiele) che si scagliano, da Amos sino all'ultimo Isaia, contro l'animo malvagio, il "cuore di pietra", a favore del "cuore nuovo", del "cuore di carne", di uno "spirito nuovo", di un pentimento e di una conversione possibili a partire da un movimento dell'intimo (cfr. *Ez* 11, 19 e AC 135-136).

L'*Esodo* appare a Bloch come il *logosmythos* percorrente uno spazio che va dal *Libro di Giobbe* all'*Apocalisse* (cfr. AC 243). Per il filosofo, la categoria originaria dell'esodo continuerebbe a funzionare anche nel *Libro di Giobbe*, ma qui, dopo l'esodo di Israele dall'Egitto, avviene "un esodo di Giobbe da Jhwh; certamente: e verso dove?" (AC 149). Le dure domande e questioni poste da Giobbe (si veda ad esempio *Gb* 17, 13-16) restano, nessuna teodicea è più possibile, nessuna dialettica materialistica o utopia concreta ispirata all' "ottimismo demente" e acritico è proponibile: "La risposta più semplice è quella che nel mondo vi è sempre di nuovo un esodo, che conduce fuori dallo *status* di volta in volta, ed una speranza che si lega con la rivolta, che è fondata sulle

¹⁵ E. Balducci, *Il Vangelo della pace. Commento alla liturgia della Parola*, vol. I, Borla, Roma 1986, pp. 199-200.

possibilità concretamente date di un nuovo essere. Come un appoggio nel futuro, con un processo che non è per nulla frustrato, anche se non è per nulla acquisito, perché è irremissibilmente gravido della sua soluzione, della nostra soluzione” (AC 161. Cfr. AC 146-161 e 165).

L'esodo dall'Egitto e l'entrata in Canaan comportano secondo Bloch rivolgimenti nella stessa immagine di Dio e pongono nuovi interrogativi su Jhwh, che diventa “*il punto di unità luminoso dei giusti di tutti i popoli*” (cfr. AC 133-134).

In ogni antropomorfismo religioso a noi noto manca la dimensione aperta dell'*anthropos agnostos*, dell'uomo nascosto e inedito (cfr. AC 197). Il discorso vale anche per Gesù e per il cristianesimo, che non cessano di fermentare. Anche la natura di Gesù si manifesta in senso escatologico come *exodus*, ponendosi egli in Dio come uomo, nell'*incarnazione*.

Più precisamente, si deve però parlare di *cristianesimi*, al plurale. A questo proposito Bloch insiste sulla distinzione fra Gesù inteso come Figlio di Dio, *Kyrios Christos* troneggiante e dinastico-legittimistico, *Pantokrator*, Dio dei potenti di gran lunga dominante nel corso dei secoli e Gesù assunto come figlio dell'uomo, da concepire nella luce del futuro totale dell'*homo absconditus*.

L'escatologia cristiana profetizza la *parousia* di Cristo nella luce del *topos* assolutamente non teocratico del figlio dell'uomo (cfr. AC 198-203). Col cristianesimo, *Deus homo factus est*: “quest'ultima svolta biblica dell'esodo biblico da Jhwh” (cfr. AC 203) ci introduce nella dimensione enigmatica e misteriosa dell'umano nel divino e del divino nell'umano.

Anche il cristianesimo è *exodus*, sporge nell'*incompiutezza* - termine che in questo contesto ha per il filosofo tedesco un senso estremamente positivo - con la parola enigmatica del figlio dell'uomo e la divinità cessa di essere colta come una “esterna e mostruosa oggettività estranea all'uomo. La grandezza dispotica della rappresentazione di Jhwh 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 sé stessa per nulla risolta; secondo la quale quindi la parola enigmatica figlio dell'uomo posta in Jhwh ed al posto di Jhwh non è soltanto una conclusione formale ma veramente contenutistica, una conclusione che secondo il suo desiderio più autentico è incompiuta e di certo non ancora del tutto risolta” (AC 198).

6. La questione del divino e l'eredità della religione in Bloch.

Il *Gott als ganz Anderes* (il Dio totalmente altro) di certa teologia novecentesca nel pensiero di Bloch si trasforma nel futuro utopico, nello *Endziel* da perseguire. Per il filosofo di Ludwigshafen non è più possibile alcuna positivizzazione della trascendenza, si dà invece la trascendenza nell'immanenza e l'immanenza nella trascendenza. L' “arco utopia-materia” si offre come una tensione alla trascendenza nell'immanenza, senza più Trascendenza metafisica ed extraumana.

Dio non vale più come il Dio-ipostasi, come il super-Ente o Ente sommo della metafisica classica cristiana e della teologia scolastica medievale, la cui esistenza è indimostrabile dal punto di vista razionale; ciò che fu chiamato l' *Ens perfectissimum* e *realissimum*, il *summum Ens* si risolve piuttosto nel problema aperto e completamente umano del *totum* utopico, in un “contenuto di speranza incondizionato e totale” (cfr. PS, III, 1388).

Per l'essenza totale del suo desiderio, per il suo tendere a una perfezione non ancora data nel mondo, l'illusione religiosa non è per Bloch completamente vana. Ora “Dio appare (...) come *ideale ipostatizzato dell'essenza umana, non ancora divenuta nella sua realtà*; egli appare come utopica *entelechia*” (PS, III, 1489. Cfr. anche AC 114).

Il mistero del *Deus absconditus* rinvia così a quello dell'*homo absconditus* - contrapposto all'*homo editus* -, che si tratta finalmente di scoprire. Dio è allora l' “ideale utopicamente

ipostatizzato dell'uomo ignoto" (PS, III, 1481).¹⁶ La *Resurrezione* cristiana può essere riletta e ritrovare significato come apertura all'*Eden* del *Totum-Novum*.

Nella religione il motivo del trascendimento va riletto e recuperato in senso integralmente umano-terreno, senza più la prospettiva di una trascendenza celeste.

Nonostante i suoi limiti e lacune (a proposito dei quali Bloch condivide interamente le critiche talvolta sin troppo dure e ingenerose mosse da Marx a Feuerbach nelle *Thesen über Feuerbach*), Ludwig Feuerbach rappresenta anche per l'autore di *Das Prinzip Hoffnung* il decisivo punto di svolta nella filosofia della religione, perché si è posto il problema dell'*eredità* della religione (cfr. PS, III, 1487) o, meglio, della *religione in eredità* (*Religion im Erbe*) nella nuova coscienza utopica dell'umanità, nel suo compito inesauribile di disalienazione radicale: "Egli infatti non voleva essere soltanto il becchino della religione tramandata - impresa facile cento anni dopo Voltaire e Diderot - ma piuttosto era preso dal problema dell'*eredità religiosa*" (PS, III, 1484).

La speranza, che ha giocato un ruolo così rilevante nella religione, ora si libera dalle illusioni, dalle ipostasi, dalle mitologie, da ogni tentazione di positivizzazione della trascendenza e, al di là dei limiti del materialismo feuerbachiano, tende a concepire l'utopia del soggetto e della natura insieme. La critica antropologica della religione è critica solo della mitologia dell'adempimento della speranza ipostatizzata come reale, ma non della speranza stessa (cfr. PS, III, 1488-1489).

Ereditabile è per il *regnum humanum* il contenuto di desiderio e la profondità della speranza delle immagini religiose. Nell'intera Bibbia vi è per Bloch - come abbiamo visto - una eredità sovversiva e dinamica da riscoprire, troppo a lungo repressa e nascosta. Il vero asse della Bibbia per Bloch non è teocratico, ma è, sulla scia indicata da Feuerbach, quello dell'autoiscrizione dell'uomo nel segreto dell'oggettivazione religiosa, quello dell'*"homo absconditus dell'eritis sicut deus"* (cfr. AC 113).

Nel mistero di Dio la coscienza religiosa ha proiettato il mistero dell'uomo stesso, il suo lato nascosto, la latenza dell'umano: "Ciò che è allo stesso tempo familiare e totalmente altro, come segno dello strato religioso, dagli dei animali fino al Dio unico e potente, fino al Dio salvatore, diviene comprensibile solo come *proiezione interpretativa dell'homo absconditus e del suo mondo*" (PS, III, 1488). La credenza in Dio rinvia dunque all'utopia del *regnum humanum*: "La verità dell'ideale di Dio è unicamente l'utopia del regno, e presupposto di questa è appunto che nessun Dio resti in alto, dal momento che comunque lì non c'è, né ce ne fu mai nessuno" (PS, III, 1490).

Vi è una ambivalenza di fondo delle religioni, che hanno sempre oscillato fra l'essere strumenti di potere e vie di redenzione, ideologie repressive e culture di liberazione, percorsi di rassegnazione e di trascendimento.

Se la religione sia "oppio dei popoli oppure rafforzamento del valore infinito dell'anima propria e di conseguenza rafforzamento della volontà di non lasciarsi trattare come bestie, e ciò da ora, tutto questo dipende dagli uomini e dalle situazioni a cui e in cui si è predicato del cielo; per esempio la predica di Thomas Münzer, sebbene per più aspetti riferita ai 'servi celesti', non fu oppio del popolo" (PS, III, 1281-1282).¹⁷

L'*eredità* della religione rimane sino all'ultimo fondamentale nel pensiero blochiano. Al termine di *Atheismus im Christentum* l'autore ribadisce l'indissolubilità di messianismo e illuminismo, ateismo e utopia: "*Il messianico è il rosso segreto di ogni illuminismo che si mantiene rivoluzionario e pregnante. (...) L'ateismo è il presupposto dell'utopia concreta,*

¹⁶ Cfr. anche E. Bloch, *Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seinen religionsphilosophischen Schriften* (1959 e 1966), ediz. it. *Religione in eredità. Antologia dagli scritti di filosofia della religione*, "Prefazione" di J. Moltmann, "Introduzioni" di R. Strunk, a cura di F. Coppellotti, Queriniana, Brescia 1979, p. 304.

¹⁷ Alla figura di Münzer Bloch dedicò il libro *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921 e 1969), trad. it. di S. Krasnovsky e S. Zecchi, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, a cura di S. Zecchi, Feltrinelli, Milano 1980.

così come la concreta utopia è l'irrinunciabile implicazione dell'ateismo. L'ateismo e la concreta utopia sono insieme, nello stesso atto fondamentale, l'annientamento della religione e la sua speranza eretica che cammina su piedi umani. La concreta utopia è la filosofia e la prassi del contenuto-tendenza latente nel mondo e quindi della materia radicalmente qualificata".¹⁸

7. La farmacologia blochiana, l'*homo absconditus* e il messaggio dell'Esodo.

Il sostanziale ottimismo metafisico - si tratta qui di una peculiare *metafisica del futurum* e della tendenzialità latente - del filosofo viene temperato dalla lucidità e razionalità materialistica: "La meta di tutte le religioni superiori era una terra in cui fluiscono realmente e simbolicamente latte e miele; la meta dell'ateismo pieno di contenuto, rimasto dopo le religioni, è esattamente la stessa - senza dio, ma col volto scoperto del nostro *absconditum* e della latenza della salvezza nella difficile terra" (PS, III, 1514).

Qui si palesa la peculiare farmacologia contro la morte del pensiero blochiano. Il "coraggio rosso-ateo" di fronte alla morte accoglie in sé, in senso terreno e non più mitologico, l'eredità di precedenti immagini di desiderio mitologico.

La coscienza socialista comporta per il filosofo la salvaguardia di una certa idea di immortalità, nel senso di una solidarietà rivolta verso le vittime del passato e gli uomini più fortunati/vittoriosi delle future generazioni: l'immortalità è qui la sopravvivenza dei migliori contenuti e intenzioni umani (cfr. PS, III, 1355).

Quella che egli chiama enfaticamente la *cosmologia comunista* è "il campo problematico di una mediazione dialettica dell'uomo e del suo lavoro con il possibile soggetto della natura" (PS, III, 1357). Quest'ultimo rimane però nient'altro che un problema aperto e, in termini kantiani, un postulato della ragion pratica; "se per il nostro destino nella natura non c'è ancora una soluzione positiva, nemmeno ce n'è però una definitivamente negativa" (PS, III, 1357).

La morte, allora, qui non è più negazione dell'utopia, ma appare nelle luci di latenza del futuro e dell'autentico.

Essendo il nocciolo dell'*homo absconditus* non oggettivato, non ancora nato ed esprimendo esso "il non essere ancora divenuto", l' "*homo intensivus sed absconditus* sta ancora nettamente al di fuori del territorio dell'essere annientante della morte" (AC 320. Cfr. anche AC 321 e PS, III, 1363).

La lotta per un mondo migliore non comporta soltanto, per Bloch, l'eliminazione dei tanti mali e dolori evitabili e indegni dell'uomo, ma anche l'eliminazione della gravidanza forte, della insuperabilità del nulla e della morte (cfr. PS, I, 21, 23).

Come leggiamo pure in *Geist der Utopie*, tale lotta comporta il superamento dell'annientamento del mondo, il perseguimento della "immortalità che supera i limiti del cosmo, la realtà unica del regno delle anime, il *pleroma* dello spirito santo, la casa costruita *in integrum* fuori dal labirinto del mondo".¹⁹

La speranza sembra qui speranza dell'impossibile ed è rivolta al superamento della *Nichtigkeit* costitutiva dell'esistenza. In termini heideggeriani, possiamo osservare che Bloch non pensa la *Geworfenheit in den Tod*, l'essere-gettato per la propria fine^{Pa} come l'unica vera condizione della nostra libertà.

La speranza di Bloch è che la natura sia, nel suo senso finale, sempre più amica dell'uomo. Concludendo *Das Prinzip Hoffnung*, l'autore scrive che "la vera genesi non è all'inizio, ma alla fine" (PS, III, 1587). L'insistenza è sull'*eschaton* e ciò determina l'afflato religioso, in largo senso, del suo pensiero.

¹⁸ E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., pp.298-299.

¹⁹ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 315.

La sua metafisica materialistica insiste sul “fine ancora nascosto”, sul “mondo reale della speranza”, sulla materia utopica, processuale, costantemente “volta in avanti”, “essente-secondo-possibilità”, su di una natura completamente al servizio dell’uomo e del paese di Cuccagna (cfr. PS, II, 722-723), una totale *trasformazione del mondo in patria* (*Umbau der Welt zur Heimat*)

Rimane però l’interrogativo sulla possibilità che il mondo si risolva interamente in una *Patria* dell’uomo.

La enfasi posta dall’autore di *Das Prinzip Hoffnung* sull’*ultimum*, sullo *Endziel*, sul *totum* utopico, sulla vera *Heimat* e così via, oggi va ridimensionata e rimessa, crediamo, in discussione insistendo sulla ambiguità e problematicità ineliminabili dell’essere umano, della sua vita, della sua storia, ma uno dei motivi più vivi del duraturo fascino e della validità del pensatore di Ludwigshafen consiste comunque nel suo anticonformismo di fondo, nella sua strutturale incapacità di acquietarsi, nella freschezza del suo incessante invito all’invenzione della realtà, nella contrapposizione al realismo cinico e opportunistico dominante.

Lo “straparlare” utopico di Bloch - come lo definì una volta sarcasticamente György Lukács -, mantiene una valenza felicemente sovversiva, emancipatrice e rivoluzionaria che non possiamo mai assolutamente dimenticare.

Il pensiero di Bloch e il suo *Logosmythos dell’Esodo* potrebbero anche oggi, all’inizio del XXI secolo, proporsi all’attenzione in modo stimolante e con una certa freschezza, nonostante la indubbia, perdurante crisi della teoria marxista e l’esito fallimentare dei regimi comunisti sorti nel XX secolo. Diciamo *potrebbero*, perché di fatto non vi sono in alcun modo - nell’attuale “società dello spettacolo”, nel mondo della cosiddetta *globalizzazione* posta essenzialmente sotto il segno della mercificazione, del consumismo, del produttivismo e del primato dell’economia capitalistica - le condizioni di un ascolto e di un’attenzione reali rivolti al suo pensiero.

La vittoria odierna del mondo borghese della mercificazione universale e della società sirenico-spettacolare si pone in palese contraddizione con la proposta di Bloch: la “tensione in avanti”, il coraggio dell’oltrepassamento, il “varcare le frontiere” (cfr. AC 31), l’aspirazione a un mondo nuovo.

Quale può essere oggi una nuova rilettura critica del messaggio dell’*Esodo*? Non disponiamo di certezze né ci è consentito abbandonarci a facili consolazioni.

La *terra promessa* della civiltà planetaria e del dialogo interreligioso, di una convivenza mondiale solidale e fruttuosa fra i popoli e le culture non appare dietro l’angolo e non è affatto garantita.

La sconfitta di immani e inedite proporzioni profilantesi nella nostra epoca rischia di essere irreversibile e definitiva per tutti, ma la difficile lotta nonviolenta per un mondo migliore, per una civiltà planetaria più solidale ed ecologica, conviviale e pacifica, libera e giusta rimane per noi, indubbiamente, la migliore eredità che possiamo offrire ai nostri nipoti.

Piacenza, giugno 2010

lavocedifiore.org