

L'ERESIA DI BLOCH: ATEISMO NEL CRISTIANESIMO?

P. Giuseppe Pirola S.J.

INTRODUZIONE

Il rapporto tra cristianesimo e marxismo ha sempre trovato un ostacolo serio nell'ateismo marxista.

I tentativi di dialogo sono stati troppe volte segnati da incomprensioni vere e proprie della specificità di questo ateismo. Qualcuno dei cattolici pensa infatti che l'ateismo marxista sia uno dei casi di negazione dell'esistenza di Dio, ricorrenti nella storia della filosofia, ma l'ateismo marxista non è la soluzione negativa del problema dell'esistenza di Dio, perchè considera il problema un falso problema. Non è neppure la negazione di una determinata concezione di Dio, propria ad un'epoca, e neppure la negazione di una concezione greca che può esser quindi sostituita con una concezione biblica, tale che l'ateismo marxista venga a cadere al venir meno della concezione correlativa negata.

Esso è un postateismo. In prima istanza il marxismo è negazione della negazione dell'uomo o alienazione presente nei rapporti di produzione intesi come il luogo in cui l'essenza dell'uomo è alienata, e non solo una tra le attività dell'uomo.

La critica alla religione è conseguente a questa negazione della negazione dell'uomo, perchè il marxismo vede nella religione un'alienazione sovrastrutturale che conferma e giustifica l'alienazione prima, in quanto la coscienza religiosa mistifica i rapporti di produzione capitalisti, nel rapporto tra un Dio Padrone e Signore e l'uomo creatura e schiavo di Dio. Non può dunque esser considerato un ateismo, ma un post-ateismo, perchè non è negando Dio che afferma l'uomo, ma è negando il capitalismo, l'alienante reale del proletariato, che negherà anche quella mistificazione ideale del capitalismo che è il Dio Signore, il quale non è altro e non può esser altro che questo.

A questa concezione il marxismo arriva attraverso un'analisi della coscienza religiosa: espressione della miseria e protesta contro di essa, tale coscienza compensa la protesta con una concezione di Dio che non risolve per nulla la miseria presente ma anzi la stabilisce definitivamente nella rassegnazione.

Chiusa nel suo cerchio di miseria, e di illusoria protesta contro di essa, perchè anzichè risolverla la mantiene, la coscienza religiosa è dunque falsa coscienza e da spiegarsi come tale, senza resti.

Se questa interpretazione del pensiero di Marx fosse esatta e completa, il dissidio tra marxismo e cristianesimo sarebbe irriducibile e insuperabile. Volerlo comporre è pura ideologia, cioè di nuovo falsa coscienza.

Falsa coscienza significa coscienza alienata che non può quindi, in quanto alienata, concepire obiettivamente la realtà, ma la deve mistificare. Perciò è anche coscienza falsa: il contenuto della coscienza alienata è il reale falsificato.

I marxisti più rigorosi non si allontanano da questa posizione: e sembrano aver ragione. Ma paghi dell'interpretazione marxiana dell'ateismo feuerbachiano, essi non sentono più alcuna esigenza di confrontare quell'analisi della coscienza religiosa con il vissuto e con la storia della coscienza religiosa; non assumono l'onere di una verifica rigorosa, nello studio della storia delle Religioni, se quel significato che essi attribuiscono alla coscienza religiosa sia il significato vissuto dalla coscienza religiosa stessa; se la coscienza religiosa si esaurisce per intero nella negazione dell'umano, col rischio che anche il loro post-ateismo sia un ateismo a metà, un ateismo che non ricupera tutto l'umano al marxismo stesso. E questo ricupero non è, per una filosofia totalitaria come il marxismo, qualcosa d'inessenziale.

E' su questa doppia linea che si muove Bloch. "Ateismo nel Cristianesimo" si può considerare come sviluppo definitivo di quel magistrale tentativo di dare al marxismo una filosofia della religione che non sia la ripetizione di una formula astratta o di un modello interpretativo da applicare a tutte le religioni e a tutte le epoche storiche; parlo del "Principio Speranza" da cui quest'opera dipende per intero. E' lì che Bloch si impegna ad un'analisi marxista della coscienza religiosa nella sua storia. Sembra di tornare ad Hegel; e se questo è vero per la ripresa del problema della religione nelle sue manifestazioni storiche, non è vero che la trattazione sia hegeliana, in quanto Bloch ha una sua posizione personale sul rapporto Hegel-Marx, posizione esplicitata nell'opera "Soggetto-Oggetto".

Con queste premesse egli affronta l'analisi della religione cristiana ponendosi un duplice problema: il Cristianesimo nella sua storia e nelle sue fonti originarie si esaurisce nell'alienazione religiosa, è solo negazione trasposta dell'umano?

La critica marxista alla religione e alla religione cristiana in specie è finita o è un compito ancora aperto allora?

L'ateismo marxista non rischierebbe di cadere nella posizione di un ateismo illuminista che negando Dio ha negato quella parte dell'umano che forse è presente nella religione cristiana? Di esser un ateismo opposto a un teismo, anziché un reale post-ateismo?

Questo è il problema. La trattazione di Bloch è rigorosa.

BLOCH LEGGE LA BIBBIA: IL METODO E IL PROGETTO INTERPRETATIVO.

Ateismo nel Cristianesimo ha un piano preciso: i capitoli del primo al terzo espongono il metodo ermeneutico di Bloch; i capitoli del quarto al sesto esercitano questo progetto sulla Bibbia, maturando nel capitolo finale a una conclusione pertinente alla sfera del politico il cui significato è lì determinato. Bloch parte da un sospetto: se la Bibbia è il luogo in cui "l'uomo entra dentro di sé pensando che ciò lo migliori", Bloch sospetta che questo luogo possa essere il luogo di un'interiorità individuale astratta, che questo è perciò alienante. Di ciò sospetta perché Bloch non mette in discussione l'entrare ma il restarvi troppo a lungo, con la possibile conseguenza di un puro "girare attorno a se stesso".

Un secondo sospetto riguarda questa coscienza religiosa: il silenzio per l'ascolto, l'umiltà, il pentimento di fronte a un Io-Padre giudicante sono forme equivoche; le rende tali il rapporto costante tra alto e basso, immagine di una servitù. Ma questa coscienza religiosa è anche il luogo di tante richieste dal basso, dell'intelletto anziché dell'umiltà, della protesta contro la miseria. La coscienza religiosa è serva e protestataria.

Come intenderla? Questa coscienza ambigua, a doppio livello, pone un problema interpretativo. Nell'ambiguo comandamento "non desiderare i beni del tuo prossimo" si può comprendere o il non-desiderare, l'imperativo negativo, la catena; o i beni del tuo prossimo, i fiori, la liberazione.

"Non desiderare che anche gli ebrei ritornino uomini, significa il di vieto verso un'uguale libertà, o, nonostante la forma della negazione imperata, l'impulso al ritornare uomini. Nel primo caso il determinante di significato è l'imperativo negativo, nel secondo caso è il contenuto negato ma presente come impulso, latente e represso.

Un linguaggio di questo tipo pone un problema e richiede una spiegazione: è imposto dalla necessità, rimanda alla schiavitù di chi parla; il servo non può parlare ma vuol parlare; e genera così la sua forma letteraria: il linguaggio degli schiavi, "l'arte di rendere irriconoscibile la propaganda agli occhi della polizia e solo a questi" che ha una storia lunga quanto la stessa condizione servile. E' riconoscibile nella favola di Esopo, nelle Lettres Persannes di Montesquieu. Nella Bibbia questa forma letteraria c'è e dovrebbe interessare gli studiosi della Formgeschichte. E con questo accenno Bloch inizia il suo discorso agli esegeti e ai teologi.

Libro del popolo di Dio, la Bibbia allora per intero è un testo popolare, perchè in essa il popolo significa la sua condizione servile mascherando il rifiuto, in una sua forma letteraria? "A differenza dei testi che solo in un secondo tempo furono modificati o interpolati da una mano che veniva dall'alto, esso assume spontaneamente la sua maschera piuttosto dal basso".

Da questa breve affermazione si deduce: che il testo originario e autentico della Bibbia è quello popolare; che manipolazioni e interpolazioni sono successive; e che sono anch'essi testi che mascherano un significato secondo opposto a quello popolare.

Preso nel suo insieme la Bibbia che ci è pervenuta è dunque un testo composito in cui vive un conflitto tra due forme letterarie e due classi: popolo e sacerdoti. Come interpretare oggi questo testo? E' qui che con la metafora dei baffi di Hindenburg Bloch si libera da ogni aggiornamento che sia un vestire la Bibbia delle penne del pavone. Il problema di un'interpretazione attuale della Bibbia consiste nella comprensione di quel senso che è della Bibbia, non nell'evacuazione di questo senso per sostituirlo con un senso moderno che non provenendo dalla Bibbia è solo un vanitoso prestito.

La cultura moderna per Bloch è tutt'altro che "moneta sonante"; l'interpretazione attualizzante è possibile perchè c'è un non-ancora della Bibbia e del suo significato. Interpretare è sviluppare quel non-ancora del senso biblico che è critico della cultura moderna.

questo è il compito che Bloch si appresta ad eseguire nell'interpretazione biblica; contrario alle penne del pavone, ad una interpretazione evacuante ipocrita, egli intende dire il non-ancora detto della Bibbia alla cultura moderna, ai teologi e agli esegeti, come pure ad alcuni marxisti.

L'oggi dell'interpretazione biblica lo riporta all'oggi della religione e della coscienza religiosa.

Il rifiuto della condizione servile oggi è diffuso; e la religione non può fondarsi più nel bisogno, perchè "oggi è diventato abbastanza noto dove si trovano coloro che l'hanno prodotto e lo mantengono"; contro la attesa di un aiuto dall'altro "è fin troppo evidente che sta anche a noi e solo a noi, di impedire questa situazione e di mutarla".

Il Dio dall'alto, il dio tappabuchi (Bonhoeffer), il dio che giustifica i troni, il dio della chiesa di Lutero e della teologia paolina che giustifica ogni potestà sembra un'illusione finita. Sembra finita anche la tesi marxista dell'oppio del popolo, intesa in questo senso.

Ciò che interessa Bloch non è ciò che è già avvenuto: gli interessa invece che al mutarsi delle condizioni al positivo, "sono pochi quelli che conservano un atteggiamento sinceramente risoluto".

Il moto di liberazione dalla religione, il divenire maggiorenne della coscienza, è storicamente legato alla rivoluzione borghese: l'indiretta citazione di Kant lo prova. Ma l'illuminismo negatore del Dio biblico in filosofia ha pur conservato il Dio Altissimo per il popolo; l'illuminista borghese eliminò i vecchi padroni per sé, ma per sostituire dei nuovi per il popolo; la protesta contadina, che l'aveva preceduto, "contro la contraffazione della parola della S. Scrittura al servizio degli oppressori e delle sanguisughe", rimane ancora elusa.

Il cittadino borghese e illuminista ricorre dunque ancora per il popolo a quel "siate consolati" che più non riteneva per sé. Anche Hitler fu contro la religione appellando a Haeckel e dunque a una pretesa ragione scientifica. Ma come mai allora la liberazione dalla religione non costituì la liberazione di tutti gli oppressi e finì con l'aprire le strade a una barbarie ancor più radicale? Nella critica alla religione un illuminismo consapevole deve sfuggire alla conseguenza già avvenuta di coinvolgere assieme con la fine della religione la fine di ogni scopo, fine, senso.

La critica alla religione dunque implica quest'attenzione; alla domanda del senso presente nella Religione e nella Bibbia. Una domanda che è critica dei limiti dello stesso illuminismo, come è della chiesa-istituzione: perchè la Bibbia è anche la "cattiva coscienza" della Chiesa.

Si profila un complemento nuovo alla tesi di Bloch che nella Bibbia c'è un non-ancora detto, un nucleo originario popolare da inverare, un sano intelletto che tocca tutti gli uomini: la sottovalutazione e il disprezzo di esso come può permettere al clero una mistificazione della Bibbia, così può condurre l'illuminista ateo a un illuminismo a metà. La Bibbia se è il luogo dell'intelligenza di sé del popolo asservito, ha un senso ancora da sviluppare per giungere ad un illuminismo autentico. La tradizione della Bibbia lo conferma.

La Bibbia fu il libro del popolo: almeno nei paesi protestanti è stato il testo in cui il popolo si è riconosciuto; è stato fattore culturizzante il popolo; un testo che ha una sua universalità concreta al di là delle differenze di nazioni e di epoche storiche, perchè il popolo che non si riconosceva mai nelle culture del tempo cui apparteneva, si ritrova nella Bibbia che pur pareva così lontana. Un archetipo dunque che sopravviveva a tutte le situazioni e si prestava senza difficoltà a trasposizioni: il Gesù è bianco e nero; in Germania c'è neve attorno alla stalla di Bethlemme; il ribelle negro può tuonare al negriero con l'autentica parola biblica: lascia andare il mio popolo.

Bloch sottolinea che ciò non è dovuto al fatto che la Bibbia è insegnata fin da bambini; le fiabe di Pollicino ecc.. non son preservate al di là dell'infanzia; la cultura classica non ha avuto affatto questo significato per il popolo. C'è una corrispondenza tra Bibbia e popolo: la Bibbia si è trovata nella storia sempre a casa propria presso il popolo; e il popolo di qualunque epoca si è trovato sempre a casa propria nella Bibbia.

"La Bibbia passa attraverso tutti i popoli, ma, nella sua forma, non passa certo attraverso tutte le classi". In forza però della natura composta di questo testo la storia delle sue interpretazioni è stata doppia: anche la gentildonna, anche Lutero, anche l'autorità ecclesiastica la leggono, ma anche Thomas Munzer.

Questa doppia lettura autoritativa o critico-popolare consente di dire che anche il reagire contro l'oppressore è biblico; un reagire però che fu "represso e falsificato": l'ambiguità della Bibbia "è scandalo per i poveri e non sempre una follia per i ricchi"; c'è un pericolo quindi che una critica alla Religione giudaico-cristiana diventi un mezzo disincantesimo; un mezzo illuminismo.

Il non-ancora del testo biblico da ricavare, è il non-ancora del popolo cui il nucleo originario del libro appartiene, rilevando la contraria presenza repressiva del popolo, nelle aggiunte e manipolazioni redazionali. Nucleo originario biblico-popolo; manipolazione-casta sacerdotale. L'interpretazione biblica è liberazione del senso originario popolare latente e represso dal senso non originario sacerdotale latente e repressivo, per appropriarlo al popolo. C'è da leggere la Bibbia come il luogo di una tensione dialettica di senso e di classe.

CRITICA ALLE TEOLOGIE E ALLA CRITICA MARXISTA DELLA RELIGIONE

Proprio in forza di questa problematizzazione del testo biblico, Bloch affronta tutte le questioni di un esegeta; se non si sofferma molto sui problemi della costituzione e della redazione del testo egli affronta invece decisamente il problema interpretativo: che significa dire che la Bibbia è mito? Mito è per Bloch un termine da analizzare perchè troppo generico: può significare fola (Maren), fiaba (Marchen), favola (Fabel), saga. Il mitico non si riduce alle fole. Attraverso quattro discriminanti, la presenza-assenza di tono e risonanza, gli opposti strati sociali cui il mitico rinvia, la differenza interna al mitico tra il mito del padrone-potente e quello del ribelle di palazzo, la non-scientificità del qualitativo contro la scientificità del non-qualitativo, Bloch

distingue saga e favola. La favola racconta meraviglie, a differenza della saga, l'ascoltatore arde e prende volo, "senza che nulla gli venga imposto", in forza del tono e della risonanza; se la saga rimanda a signori potenti, la favola rimanda a povertà, astuzia, coraggio, all'uso dell'intelletto contro i signori; suo contenuto è lo zeusico-prometeico a differenza dello zeusico-antiprometeico della saga, che Prometeo fa erompere contro e a dispetto di Zeus; essa è il luogo della scoperta che l'uomo è migliore dei suoi dei. E come luogo del non-scientifico qualitativo, degli antichi sguardi sulla natura, essa vede nella natura "fonte, tormento, qualità" (Quelle, Qual, Qualität), contro uno scientismo che risolve la natura nella quantità e nel meccanicismo.

La favola è dunque la forma letteraria popolare che entra in conflitto e salva la propria peculiarità di fronte al feudalesimo dispotico della saga. L'interpretazione del mito implica una demitologizzazione: ma l'atto è luciferino: ciò non vuol dire illuminare dall'esterno il mito, ma scoprire, liberare la luce presente e nascosta nel mito stesso, senza cedere per nulla all'oscurantismo di chi interpretando oscura la luce del mito, e di chi non ravvede nel mito che oscurità.

La prima critica rivolta quindi ai teologi: a Bultmann, a Barth, alla teologia liberale e alla scuola escatologica di Weiss Schweitzer. A Bultmann viene contestata la definizione del mito, la riduzione dell'escatologico biblico come crisi apocalittica del mondo, a crisi dell'anima, e quindi dell'escatologia a escatologia del puro soggetto; soprattutto viene criticata quella concezione dell'agire di Dio che nell'istante della conversione e della fede "libera da se stesso l'uomo prigioniero schiavo della propria opera". Questo altro non è per Bloch che mito più pesante. A Barth e alla sua assoluta trascendenza, anche se è in quel Deus absconditus che egli intravede l'homo absconditus, egli rimprovera questo rigoroso no di Dio al mondo e questo sì di Cristo che è sì non al mondo dell'uomo, ma al mondo del Signore-Creatore. L'escatologia significa qui solo fine del mondo umano in un senso e nell'altro. Infine se la scuola escatologica ebbe il merito di rilevare una dimensione biblica negata dalla teologia liberale, essa finì in un risultato ancor peggiore: Gesù annunciò il Regno vicino, ma fu un suo errore; perciò l'escatologia fu sostituita da considerazioni storico-salvifiche.

Ciò che interessa Bloch è appunto l'escatologia, il Deus escatos pro nobis; una dimensione dunque della Bibbia che egli giudica negata dagli interpreti; il Deus pro nobis non corrisponde all'assoluta trascendenza; l'escaton pro nobis non è il no al mondo umano in nome di un Dio creatore e salvatore per grazia. Dietro il dio non mondano di Bultmann, sovramondano di Barth, di un Dio escaton affermato e negato da Schweitzer, ci sta una metafisica greca operante che non permette di cogliere il proprio della Bibbia.

E il proprio secondo Bloch è quel senso latente e represso da liberare; "la mormorazione che cerca di aprirsi una via sta dentro la Scrittura e il lettore sincero non la può certo sopprimere e neppure (così suona meglio) ometterla". Essa parla di un dio-uomo. Ma se la teologia ha

l'aria di voler esorcizzare l'escaton pro nobis della Bibbia a favore di una riconferma del Dio Altissimo sempre Padre e Signore, la critica marxista alla religione rischia l'estremo opposto, di esser cioè soppressione della religione, anzichè superamento dialettico, Aufhebung, dell'umano presente nella parola biblica.

Bloch è attento a richiamare che non intende con ciò eliminare la critica all'istituzione ecclesiastica come alienazione. Come egli è ritornato alla Bibbia per cercare il conflitto tra due significati e due gruppi; così ora ritorna a Marx per esaminare la tesi della religione oppio del popolo.

L'ateismo marxista non nasce dalla scienza della natura, ma deriva dalla sua concezione umanistica; la sua critica alla religione consiste in analisi economiche. Esso dunque non aumenta il grido dell'illuminismo borghese, anche se lo consolida e sottoscrive; si differenzia dunque proprio in quel fondamento critico, cioè il collegamento storico tra religione e società di classe, che rimanda all'analisi economica. Ma c'è il rischio di identificare quasi completamente "religione con Chiesa". Di conseguenza diversissime forme sociali della fede, del tutto antiecclesiastiche come le sette, rimasero ancora inosservate*.

C'è dunque una lettura credente della Bibbia diversa dalla dogmatica, in cui il sospiro e la protesta risvegliano anzichè addormentare la coscienza, fanno operare anzichè attendere dall'alto il compimento dei desideri.

Ancora: se la critica alla religione è liberazione dal timore attraverso la conoscenza e la ragione, la tradizione mistica ereticale si inaugura come retta dalla ragione, senza scindersi anzi collegandosi ai moti rivoluzionari ereticali. La critica alla religione scade a marxismo volgare quindi si riduce la religione a ideologia.

C'è una seconda dimensione della religione, presente nella Bibbia e nei moti mistico-ereticali che ne derivano, che Bloch ravvisa nel celebre passo di Marx: "la religione è la realizzazione fantastica dell'essenza umana". Se quel fantastico significa solo chimerico, allora la religione è negazione del sè dell'uomo. Ma la religione non è solo questo: è impulso, desiderio, sospiro e protesta contro la reale miseria; quel "fantastica" dice dunque solo il primo passo verso il risveglio della coscienza; dice la forma dell'impulso e il desiderio non ancora razionale, ma volto contro la reale miseria che non si lascia chiudere nel falso di una rassegnazione definitiva. Non vuole la negazione ma l'affermazione dell'uomo, anche se non sa il come e perciò è ancora fantastica. Denuncia nel presente la miseria reale, tiene vivo nella favola che è creazione fantastica il desiderio e l'impulso all'essenza umana. La religione ha addormentato ma ha anche risvegliato.

Una critica alla religione dunque che fosse pura soppressione della religione rischierebbe di sopprimere entrambe le dimensioni della coscienza religiosa. Il superamento della religione invece si scinde dunque nel rifiuto di un Dio-Signore, oppio che addormenta, ma e nell'appropriazione "di tutta l'entità sovversiva e non statica di cui è permeata l'intera Bibbia e che per troppo tempo è stata nascosta, ben di

versa dal legame all'indietro"; l'oppio dunque che rende estranei e tie-
ne desto il sogno della libertà.

C'è allora una critica alla religione intesa come religio, legame all'in-
dietro che è da eliminare; c'è una critica alla religione come escaton
che va appropriata all'ateismo marxista .

L'altra Bibbia "scorre nell'esodo dall'immobilismo quale grande prote-
sta e archetipo del regno della libertà. E' l'eliminazione di ogni di-
vinità priva dell'uomo; e nello stesso tempo un trascendente che si ri-
bella a una rivolta che trascende e fa meno della trascendenza. Perché
solo la Bibbia può essere letta anche dalla visuale del manifesto comu-
nista e riesce a evitare che il sale ateo diventi sciocco e al tempo
stesso a comprendere ciò che è implicito nel marxismo anche alla luce
di quel meta - che non permette al sale di diventare sciocco".

L'ipotesi dunque è: la religione liberata dal suo legame all'indietro
che la rende ideologica, per tenerla nel suo elemento di religione ar-
chetipo di un futuro umano ancora nascosto da realizzare dall'uomo stes-
so, di religione-utopia, sarà da criticare nel senso di trasformarla in
utopia concreta, da non eliminare. Nella trasformazione l'utopia reli-
giosa ove sia razionalizzata funzionerà da sale che impedisce all'atei-
simo illuminista di divenire statico per oblio di quel meta- che non ri-
manda al passato, all'ontologia del ciò che è, ma al futuro disponibi-
le all'uomo e da compiersi. Il marxismo a differenza dell'illuminismo
borghese, ha una sua critica alla religione che non è soppressione ma
superamento dialettico di essa.

Il filo rosso della Bibbia è dunque il filo che guida nella critica
testuale a dividere il nucleo originario dalle manipolazioni successi-
ve; a interpretare il significato latente e represso di un prometeismo
antizeusico che tende a svolgersi in una concezione ove Prometeo diven-
ta Zeus; che guida dunque a riconoscere all'interno della Bibbia l'iti-
nerario della coscienza religiosa che si muove tra i poli dello zeusico
antiprometeico e zeusico prometeico. L'interpretazione dovrà tener pre-
sente oltre al testo biblico, la tradizione e la storia dell'esegesi,
soprattutto quei testi ebraici e cristiani che si situano al margine
dell'esegesi ufficiale.

INTERPRETAZIONE DELLA BIBBIA

Il Vecchio Testamento

Bloch vede nel Pentateuco la contrapposizione tra un Jahvè creatore-
signore soddisfatto del suo mondo, che abita sull'alto vietato all'uomo,
e il serpente, che propone all'uomo con la frase "sarete come dio", la
promessa dal basso che seduce e risveglia.

Che cosa significa il serpente? Due cose opposte. Da una parte è il ca-
pro espiatorio che libera Jahvè dall'accusa contro il male presente nel
mondo: il male non deriva da Jahvè ma è conseguenza penale della ribel-
lione colpevole dell'uomo che ha ceduto al serpente. Uomo ribelle e de-
monio sono dunque i colpevoli delmale, non Jahvè. Si conferma così nel
meccanismo della colpa-espiazione la signoria di Jahvè e la schiavitù

dell'uomo. Dall'altra parte il serpente è invece la voce dal basso che "seduce e risveglia". il primo moto della coscienza di sé dello uomo, il credere veramente che l'uomo è stato fatto a immagine e somiglianza di Dio, il muoversi verso il frutto proibito, che sorge sull'albero della conoscenza del bene e del male; il primo moto dunque verso l'appropriazione della propria essenza ipostatizzata e negata, in quanto la voce del serpente è mormorazione contro ciò che è negato da Jahvè: l'essenza propria dell'uomo.

Il filo rosso della Bibbia comincia qui: in questo secondo significato latente e represso. Nella opposizione tra la parola del serpente che dice all'uomo: sarai come Dio e un Dio che reprime nell'uomo quel desiderio come colpevole.

Questo filo ci guida nella lettura dell'episodio della lotta tra Jahvè e Giacobbe; o in quello della torre di Babele, o in quello di Jahvè che assale Mosè e vuol farlo morire. Sono i miti della lotta dell'uomo contro Jahvè che nella repressione del loro significato si mutano nel loro opposto: i miti della hybris.

Ma "la lotta da sola non rende felici, bisogna anche sentirsi accanto il segno che muta, che cammina con noi". Ed ecco che il segno di Jahvè muta. Nella saga di Caino c'è un Jahvè-Moloch che gradisce il sangue; e c'è un Jahvè che protegge Caino l'assassino. Nel racconto di Abramo c'è un Jahvè che chiede ad Abramo l'atto di servitù dell'uccisione di Isacco, è un Jahvè che al sacrificio umano sostituisce il sacrificio di un animale. C'è l'inizio di un esodo. L'uomo esce dallo Jahvè-Moloch e va verso una nuova dimensione di Jahvè attraverso la lotta e il rifiuto del Moloch.

Si arriva così allo Jahvè dell'Esodo: la concezione ebraica di Dio, nella polionimia del suo dio testimonia la successiva multiformità del Dio d'Israele, verso quel "Sarò colui che sarò" in cui non è più riconoscibile lo Jahvè della Genesi. Non è il creatore-signore che domina dall'alto il mondo fin dall'origine; non è il dio del monte e dell'astro, perchè si slega dai fenomeni naturali. Se questo Jahvè dell'Esodo rimanda ancora al vulcano, al fulmine e al tuono, egli diventa guida che conduce fuori dall'Egitto, da quel mondo di schiavitù e afflizione creato dallo Jahvè del Genesi. C'è ancora una doppia dimensione: il dio che prospetta un futuro mutabile che sta davanti all'uomo, che diventa simbolo dell'orizzonte d'attesa della liberazione; e insieme però è l'ipostatizzazione del "medico di Israele": Colui che dà i dieci comandamenti, che viene a patto, fa alleanza con l'uomo. C'è una trasformazione del rapporto alto-basso in presente-futuro; e c'è una conservazione del dio alto che viene a patto con l'uomo, e non chiede più cieca sottomissione. La lotta contro Jahvè-Signore, presente nel doppio significato della figura di Mosè che libera dall'Egitto, cioè dalla miseria e schiavitù dello Jahvè creatore, in nome di un altro Jahvè del futuro, si compone con una seconda dimensione, il filone che introduce l'umano nel divino. L'esodo dal primo e dal secondo Jahvè continua: giunti nella Terra promessa in cui doveva scorrere latte e miele, Israele conosce la fame e la schiavitù del ricco contro il povero. Canaan non è ancora la Terra promessa. Nel profetismo e nel movi

mento dei nazirei precedenti ad esso, Bloch legge sia la memoria dello Jahvè dell'Esodo, il vincitore dei Baalim, un Jahvè estraneo a Canaan, sia il non compimento di quelle promesse. Proprio su questo fanno leva i profeti: c'è un incontro tra una predicazione sociale-apocalittica e sovversiva e la volontà di un nuovo Jahvè e del suo giorno.

Si profila sempre più chiara la liberazione dallo Jahvè creatore-signore: l'ingiustizia assume il preciso aspetto di colpa dei ricchi contro i poveri; lo schema di un mondo buono di Jahvè-signore in cui il male è espiazione di una colpa umana non funziona più; la sofferenza dei poveri è dovuta ai ricchi oppressori; ma questa ingiustizia è prospettata dai profeti come superabile e da superarsi; il futuro, il novum non è più richiesto a Dio, non è più oggetto di un'attesa da Dio, ma - nel pressante invito alla conversione - assume l'aspetto di essere una realtà possibile alla decisione umana. Il futuro è decidibile dal giusto. La terra promessa entra in un escatologico disponibile alla libera scelta umana di agire contro l'ingiustizia e diviene un compito morale.

La concezione di Jahvè si modifica ancora: non è più il Creatore-Signore del mondo, è il Creatore-Spirito di cieli nuovi e terre nuove; nel rifiuto del sacrificio anche di animali il culto passa dal culto rituale al culto razionale; la benedizione di Jahvè pur permanendo l'elezione del popolo ebraico, diventa universale; e il nuovo Jahvè è "la totalità inclusiva della ragione etica, la seconda potente immagine del desiderio della teologia".

La giustizia non scende più dall'alto; è caduto il meccanismo tra espiazione-salario compensativo di una colpa; il desiderio cessa di essere il negativo in sé reificato; i veggenti ebrei predissero il modo - la conversione - di evitare il destino: il giusto può mutarlo, sostenuto da un carisma morale. La protesta contro l'ingiustizia sociale connettendosi alla conversione o convertibilità della situazione da parte di una coscienza morale si apre così alla speranza. Il destino vero è l'antidestino, il convertibile, il disponibile a una determinata forma di coscienza umana, quella morale che assume una realtà positiva come alterabile e da alterarsi.

Nei profeti c'è ancora l'antico legame colpa-espiazione per l'infedeltà del popolo; ma è solo apparente e pretestuoso: "In superficie essa sembra servirsi dell'antico legame di colpa-espiazione. Tuttavia la predicazione non è rimasta ferma a questo distributore automatico di giustizia infallibile e supremo"; il moto dell'Esodo da Jahvè-Signore continua; il profeta è il nuovo Mosè, il nuovo Abramo. Abramo che chiamò il monte del sacrificio monte Moria ove il Signore vede; Mosè che non ha conosciuto Dio, perché è Dio che ha conosciuto Mosè faccia a faccia; è a Dio che cade il velo, è Dio che vede l'uomo; è il volto dell'uomo che si rivela e splende; la luce sotterranea comincia a splendere.

Il terzo momento di questo movimento di esodo da Jahvè è contenuto nel libro di Giobbe: lì l'uomo profeta apertamente, nega lo Jahvè-Signore. Il risveglio e la seduzione dell'eritis sicut Deus, che continuamente si liberava dallo Jahvè-Signore, dallo Jahvè-promessa non adempiuta ma che si può compiere se l'uomo si decide per essa, qui diviene rifiuto

aperto di Jahvè-Signore in nome di un'ingiustizia presente nel suo mondo; e attesa di un vendicatore che sia figlio dell'uomo. I discorsi degli amici di Giobbe aprono la teodicea, la giustificazione di Dio; la teofania finale non è risolutiva; e la soluzione in cui Jahvè restituisce tutto a Giobbe sottomesso e riconciliato, è "un'aggiunta del poeta per esprimere la sua eresia senza pericolo e ci è riuscito".

"L'uomo ribelle lo si è potuto trasformare nell'uomo-paziente; ma il significato di Giobbe che si tenta invano di reprimere, è l'attesa di una soluzione nuova generata germinalmente dalla profondità della ribellione": rottura definitiva con lo Jahvè-Signore; la ribellione cerca un Vendicatore che non è più Jahvè; non per un mondo e una giustizia nell'aldilà, ma per un mondo e una giustizia nell'aldiqua; ogni speranza è e resta fondata nella buona coscienza e nella ribellione.

Se il giusto soffre ingiustizia nessuna teodicea è possibile; l'esodo non è più solo da Jahvè-Signore, ma anche dallo Jahvè dell'Esodo e dei profeti verso il Figlio dell'uomo. Giobbe è religioso proprio perchè non crede, perchè è ribelle apertamente. La fine del Dio-Signore-providenza che lascia perire il giusto è così proclamata.

La seduzione-risveglio, la progressiva eliminazione del Dio-Signore con la progressiva introduzione dell'Humanum nel divino, come protesta contro l'ingiustizia del mondo di Dio si apre a speranza di un futuro desiderato e decidibile dalla coscienza morale dell'uomo; e diviene definitiva protesta e ribellione contro l'ingiustizia e la debolezza di Dio; non c'è più altro Dio che il Figlio dell'uomo che vendica l'ingiustizia in questo mondo.

Il significato popolare latente e represso nel V.T., il significato dell'intelletto mormorante è dunque la liberazione dalla teocrazia, e l'attesa del Figlio dell'uomo che venga nel tempo della storia di Israele a vendicare le ingiustizie degli oppressi contro gli oppressori.

I Vangeli

"Fino ad ora non siamo ancora usciti dal nostro io"; ma andiamo verso il nostro volto rivelato: un segno della nostra buona causa si chiamò e si chiama Gesù.

Il desiderio si oggettiva così in un'ipostasi: Cristo. L'interpretazione che Bloch ne dà è attenta alle falsificazioni dogmatiche e alla lettura eretica cioè autentica: il mite Gesù "viene preso da una delle passioni più forti: l'ira". Fuoco spada sono contro i ricchi; c'è l'elemento sovversivo che nel primitivo cristianesimo ha dato luogo ad un "odio cristiano fanatico"; l'annuncio di un regno per i poveri.

Contro le corruzioni della teologia liberale il Regno annunciato non è un puro fatto interiore che rivolgerebbe l'uomo via dal concreto a un ideale etico più alto, negando così del tutto la dimensione escatologica di cieli nuovi e terre nuove.

Se Schweitzer ha il merito di aver risituato l'etica evangelica nella escatologia, come preparazione dunque all'escaton venuto, contro l'inversione liberale che situa l'escatologia nell'etica, facendola diven-

tare un movente morale, estrinseco, anch'egli sbaglia, perchè rifiuta il significato politico-terrestre dell'escatologia di Gesù. Il regno è un evento cosmico catastrofico, non è un evento psicologico e si apre verso la nuova Gerusalemme. Tendere all'amore è conseguente al tendere al regno. L'annuncio agli oppressi e ai miseri era pieno di un impulso sociale nazireo-profetico; l'evangelo è "parola di felicità di carattere politico-sociale non mercanteggiabile con tutto il resto". Il Regno irrompe in questo mondo: l'ora, il qui, il giudizio sono di questa terra; la dimensione apocalittica non è un andare al di là della catastrofe per disinteressamento. "La vecchia, la troppo vecchia terra ha guadagnato il Kairos di questa urgenza, ed è per questo che il Regno dei cieli, che si è così avvicinato, non ha più bisogno di alcuna violenza".

L'apocalittico Gesù annuncia che la rivoluzione violenta che esalta gli infimi e annienta quelli che stanno in alto "si compie completamente nella natura, per così dire in sostituzione di una rivolta degli uomini stessi, attraverso la superarma di una catastrofe cosmica"; ciò comporta una "fede automatica" nel Kairos, ma non significa tollerare l'ingiustizia contro i piccoli e i deboli: l'amore predicato da Gesù è l'inverso di tutte le aggressioni finora conosciute, comprensibile proprio perchè il Regno che sta per irrompere su questa terra è amore, agape.

E' un Gesù pericoloso: annuncia che è finita la teocrazia dei sacerdoti, la religione della legge, e l'impero dei Romani perchè egli diverrà il Messia, re in senso politico-sociale, attraverso una catastrofe cosmica.

Ma Bloch sente il contrasto tra predicazione morale e predicazione soteriologica di Gesù. Il precetto deuteronomico dell'amor del prossimo come se stesso, l'amore dei nemici, il dare a Cesare ciò che è di Cesare, non ha come primo significato nè il sociale nè il morale, ma l'escatologico: sono i precetti per il breve tempo che ci separa dall'avvento del Regno; etica provvisoria non realizzabile in tempi lunghi, etica dell'interim che non può essere assolutizzazione. Non in contraddizione dunque con la predicazione soteriologica: l'agire per il più piccolo dei fratelli implica una rottura col vecchio mondo; l'etica del non possedere, come forma del Regno, in cui la piccolezza "non impedisce di essere già un'opera concentrata dell'altro mondo". Ma col prolungarsi del tempo dell'avvento, questi passi furono traditi: il Regno escatologico divenne il regno dopo la morte e il mondo caduco diventa l'immutabile dominio della signoria del demonio; quelle norme collegate con il culto dell'interiorità e dell'aldilà si prestarono a benedire le elargizioni dei ricchi, e a tener pazienti i poveri, e tutti obbedienti a Cesare.

Definito il regno escatologico, risolto l'equivoco della predicazione morale di Gesù, Bloch enuncia la sua tesi: Gesù è l'immagine dell'uomo che si insedia nel posto di Jahvè. La sua esegesi lo conduce a rilevare come specifico titolo messianico il titolo di figlio dell'uomo. Ciò significa figlio dell'Adamo celeste; e qui il figlio è colui che dà forma all'essenza che in esso si manifesta, non il generato da essa".

Adamo celeste rimanda alla dualità presente nei due racconti del Genesi e sopravvissuta alla redazione sacerdotale: l'Adamo fatto di terra e l'Adamo immagine di Dio. Ma come nell'Adamo immagine di Dio Bloch ha

letto la controimmagine di Jahvè anticamente latente e svolta nel tema del serpente, di Caino, di Giobbe, così ora la legge di Cristo, quel protos dell'uomo che annuncia l'escaton dell'uomo; il protos cioè che elimina Jahvè dal suo posto di teocrate-padre per riempire quel luogo con il protos dell'umano; non più il dio che giustifica il mondo o che al di là del peccato ristabilisce l'ordine e la servitù primitiva e originaria, ma il protos dell'umano che crea e annuncia cieli nuovi e l'uomo nuovo, il mistero del regno umano, e la fine del Dio-Signore e del suo mondo.

Contro questo titolo di figlio dell'uomo sta l'altro titolo di Kurios-Christos: se il primo titolo è della comunità primitiva palestinese, il secondo è della comunità culturale ellenistica, che conserva nel Kurios celeste la signoria di Jahvè; il regno assume così il senso di un mistero di riconciliazione tra il divino e l'umano che conserva il rapporto teocratico tra dio e uomo, anzichè porre fine ad esso.

L'opposizione dei due titoli e delle due interpretazioni è riscontrabile nell'opposizione tra l'interpretazione giovannea e quella paolina. La prima vede nell'omousia tra il Padre e Gesù Cristo non l'identità tra l'uomo e lo Jahvè passato, ma tra l'uomo e quell'idea di Dio che è l'idea di spirito creatore dei cieli nuovi e terre nuove. L'escatologico è connesso solo polemicamente al protologico della prima genesi e non disteso e datato all'indietro a un creatore originario del mondo presente, ma inversamente: "il vero protos della luce originaria è l'escaton di una seconda genesi attraverso il logos Cristo".

Segue che il Vangelo di Giovanni è A-Kurios, A-theos: "la verità dell'ideale di Dio è unicamente l'utopia del Regno ed ha per presupposto che non resti nessun Dio nell'alto, dal momento che là non ce n'è se mai ce ne furono stati".

Al contrario di fronte alla morte di Gesù, mentre nei discepoli si sviluppa il tema della risurrezione come speranza, come inizio di prospettive imperiture, per coloro che non avevano visto Gesù e per i pagani Paolo sviluppa la tesi inversa: "Gesù è il Messia non nonostante la croce, ma proprio a causa della croce". In questa tesi la resurrezione di fatto e prova della messianicità che implica una teologia della croce come morte espiatoria e della gloria come premio di Jahvè per un salario pagato dall'uomo. Jahvè è definitivamente discolpato; non solo perchè l'uomo è colpevole, ma perchè uno innocente ha pagato per tutti, accumulando un capitale di merito amministrabile dalla Chiesa; ma questo è ritorno al Dio-Moloch appena velato dal richiamo naturalistico a alla morte-resurrezione della natura, alla primavera dopo l'inverno.

Così, mentre nella teologia paolina si sanziona la pazienza della croce, l'incondizionata obbedienza all'autorità anche dello schiavo e la gioia come un aldilà che lascia miserabili nell'aldiqua, il mistero del Regno che non si era realizzato prende forma nei misteri del desiderio: risurrezione, ascensione, ritorno; superamento della morte da parte dell'uomo, irruzione dell'uomo nell'alto e suo sedersi nel trono di Jahvè come tribunus plebis, usurpatore e liberatore; infine il mistero del ritorno come il vendicatore atteso da Giobbe che torna come liberazione

dell'oppresso e giudizio dei malvagi, il mistero di un unico amore, di un'unica luce che ha due significati discriminanti l'uno per l'oppresso, l'altro per i potenti. Il moto dal basso verso l'alto subisce un'inversione; la Gerusalemme celeste ora scende in terra, per diventare l'escaton di un desiderio. "L'impulso di Cristo vive anche se Dio è morto".

Questo significato fu compreso. Rinasce, anche se represso dalla lotta antignostica, nella setta gnostica degli Ofiti, il culto del serpente, nel Cristo, "principio generatore di vita, ma anche come la ragione che fa esplodere il mondo; esso insegnò ai primi uomini a mangiare dell'albero della conoscenza, stando appeso all'albero come larva della dea ragione".

Il vero peccato originale sarebbe stato dunque quello di non volere essere come Dio. Rinasce nella dottrina dell'Antitesi di Marcione che contrapponeva il Nuovo al Vecchio Testamento, lo Jahvè demone del male contro il Cristo il Dio Innocente del male di questo mondo: e si conclude nella buona novella che "ultima antithesis est creatoris finis". Dio non è più Dio; è l'essenza futura dell'uomo che si è disvelata nel Cristo come disponibile e appropriabile dall'uomo a se stesso. Non riconciliazione tra Dio e uomo; ma morte di Dio e vita del desiderio nelle immagini di un'essenza futura che diviene mistero. La deteocratizzazione è un moto compiuto, interno alla Bibbia. Dio è ora l'uomo Cristo, l'uomo venturo nel mondo, di cui si attende l'Apocalisse.

Scritti neotestamentari

"La realtà esterna seduce col suo richiamo, con l'attesa che la porta si apra. Così quella realtà corrisponde ancora, come il nostro intimo, alla nostra situazione, senza mantenere quel carattere oggettuale proprio di ciò che non ci riguarda affatto. La realtà esterna ci riguarda in maniera straordinaria, e solo procedendo da questo contesto assume valore la cura di sè".

Questa fase programmatica ci introduce al tema dell'avanti-verso dove, dell'interiorità che muovendo verso l'esteriore muove verso la natura, cerca ivi il suo sè "per formarsi in definitiva in essa".

Bloch fa qui un lungo giro attraverso le mitologie, la filosofia greca, alla ricerca di un significato ultimo da cavare dalle figure della coscienza che si inseriscono nei miti naturalistico-pagani in cui il rapporto uomo-natura si manifesta nei termini di uno spozalizio e di una sizigia tra alto e basso, tra alte coppie terrestri che si proiettano nelcielo astrale e coppie celesti che scendono a terra; è questo scambio erotico tra sole e terra, tra donna e uomo, che dice il sogno dell'uomo che della natura non ha solo paura e timore; che non la sente solo ostile, ma la presagisce sposa e sorella dell'uomo. Dimensione sotterranea che ricompare nell'Arcadia, luogo geografico disponibile, perchè sogno di un cosmo, di un'integrazione estetico-sessuale tra uomo e natura che è qui nel mondo, realtà già data, che è pienezza e dello uomo e della terra.

Questo elemento è presente nella Bibbia attraverso l'inne^gabile influ^sso babilonese e per quel tanto di natura che c'è nel mito invernale-pri^mmaverile del Natale e della Pasqua, e nella tradizione respinta di Si^mon mago e nella gnosi. Ma vi è contrapposto un altro elemento, che non è in contraddizione col primo e che risuona nell'antico comando: domina^te la terra e asservitela. Certo la Bibbia riduce la natura astrale, va^c contro questo cosmo, contro la seduzione del paganesimo: ma in che sen^so? "La Bibbia non lo rifiuta semplicemente ma lo rompe e lo supera".

Già il significato della coppia è diverso: non rimanda a nozze tra cie^lo e terra; non è un rapporto disponibile solo alle coppie, ma a tutti, rimanda anziché a un mito di sizigia naturale, al rapporto sociale co^munità-Cristo; e il rapporto si configura come pneumatico che sottace il naturale. Ciò che perde in altezza recupera in profondità: e la natura non scompare anche se rimane "come quadro stellato dell'amore, ... nella nuova profondità di un contenuto che va lontano e che non è più dominato solo da Venere".

Ma il primo moto dell'uomo che esce da sé e feconda di rappresentazioⁿni temute e ancor più amate la natura, è già il segno - presente nel religioso - di uno spirito che non riduce la natura a pura esteriore oggettualità, ma la integra all'umano; di un desiderio che si protende a una fame che non è quella del bisogno e genera immagini "trasposte nell'aldilà" che non significano solo la distrattiva consolazione dei poveri, perchè c'è una dismisura per cui il desiderio in quanto privato traspone nell'aldilà uno splendore così ricco di fantasia "da poterlo sprecare al di là da se stessi". I tesori sprecati in cielo sono umani, da recuperare; "un Dio è un impulso dell'uomo alla beatitudine soddisfatto nella fantasia".

I tesori sprecati di Hegel e Feuerbach sono quelli cristiani: nella re^ligione c'è un desiderio che oltrepassa se stesso, in quanto si libera dall'immagine divina e liberato ritorna come soggetto desiderante alla natura con un'immagine di sé nella natura che ormai è la sua anche se trasporta al di là del qui e ora. La religione dunque - in un senso diverso da Hegel - è celebrazione del soggetto che non intende negare Dio per sostituirvi nient'altro che natura, riducendo la natura a un puro dato positivo: qui c'è in Bloch il rifiuto di una critica alla Religioⁿe che renda esclusivamente positivisticò il rapporto uomo-natura, per^{ch}è la natura ha un rapporto essenziale al regno della libertà umana.

L'itinerario di Feuerbach ha dei precedenti proprio nei mistici cri^stiani; non è tanto una lettura feuerbachiana di Silesio che lo può provare, permettendo alla critica della religione di "cogliere l'auten^ttico fiore reale dall'illusione teologica"; la mistica cristiana del XIV secolo che proviene da un movimento laico e popolare di estrema scontentezza, chiude gli occhi (myein) al dio dei signori, non per non vedere l'insostenibile miseria, ma per vedere in quel dio un significa^tto diverso; quel dio viene a significare la nostra gloria oppressa "l'in^dicibile sospiro posto nel fondo delle nostre anime"; lo spirito nostro che desidera dal profondo la sua gloria, lo spirito libero forte che de^ssidera il grande Uomo. La mistica cristiana è nuova dunque nel suo to^pos che non è la natura, ed è carica di utopia, di desiderio di ciò che

ancora non ha luogo, la libertà dello spirito. Proprio in questo suo "forare bruciando" il mondo esterno e ogni cielo ancora astrale, c'è la differenza tra un mito astrale che cerca un cosmo dato e lontano ma che sempre si muove in conformità al mondo e ciò che invece vuol far esplodere il mondo; questo è il logos-mythos che si concentra nella più nascosta umana intimità, anziché nel cosmo, prossimità dell'uomo che assume il senso di una carica che fa esplodere il mondo.

Questo è il logos-mythos: la tensione tra un'alfa perfetto interpolato nella Bibbia e un omega, un futuro che è invece prossimo all'uomo, rendono il messianismo biblico una prossimità all'uomo, intesa come uno scopo non ancora compiuto; mito non regressivo, che porta con sé una evoluzione diversa da quella di miti pagani, che ha nel racconto della Pentecoste la venuta negli ultimi giorni di uno Spirito Creatore che è nuovo. Si contrappone al Padre creatore dell'inizio; è uno spirito creatore che, anziché essere infinitamente grande fin dall'inizio, è infinitamente piccolo perché è solo agli inizi; è l'x di un inizio che passa attraverso il corso del mondo come il fronte decisivo aperto al nulla e al tutto, che trasforma il mondo in un laboratorium possibilis salutis, perché l'x di quell'Omega. Qui cade la differenza tra il cosmo sia biblico dell'"Ecco tutto era buono" sia pagano del cosmo delle leggi ferree, dalle possibilità concluse; il logos-mythos introduce un movimento storico nel mondo e un novum che "non era stato destinato lassù tra le stelle a scendere sulla terra".

La natura è un campo di possibilità aperte e decidibili dall'uomo, luogo di un escaton immanente. Perciò né la natura è pura oggettualità esterna, né puro positivo, ma entra come parte di una storia umana che la dinamicizza.

La Bibbia non nega la natura, ma la fa uscire dalla sua staticità per assumerla nella luce dell'Apocalisse. Il grido: "rendiamo serva la terra" condusse la chiesa a popolare la terra di demoni, proprio perché il suo logos si ergeva alto sul mondo; mentre il logos-mythos escatologico proclama la fine del cosmo, ma utopizza il nuovo cielo e la nuova terra introducendovi la materia come possibilità obbiettiva della creatività umana. L'opposizione apocalittica cosmo-regno non elimina la natura ma nega quella natura in cui l'uomo non si è ancora svelato per affermare quella natura in cui l'uomo si svela rivelando la natura stessa.

C'è nell'Apocalisse un tramonto, una fine del mondo come cosmo, ma una fine che annuncia il mondo nuovo, il regno della libertà naturale. L'utopia cristiana esclude ogni spiritualismo docetistico; "vuole la trasformazione del mondo nel suo tutto dove l'uomo possa vivere come in una realtà a lui non più estranea". L'umano penetrato nella divina trascendenza, torna alla materia come spirito creativo.

Nella storia della filosofia e della teologia il materialismo ha suscitato un'opposizione tra spirito-materia che contrappone materialisti e spiritualisti in forza del rifiuto dell'opposto, (lo spirito come estraneità assoluta alla materia, la materia come estraneità assoluta allo spirito) che è borghese; riduce la materia a materiale d'uso insignificante di per sé o vuota lo spirito del suo oggetto possibile. La sto

ria del materialismo è invece diversa: basti Aristotele e la sinistra aristotelica (contro Tommaso d'Aquino) con il suo concetto di materia come l'essere-in-possibilità della natura. Non nel senso di cera su cui imprimere un sigillo dall'esterno; materia puramente passiva, ma materia che è possibilità di forme, natura naturans, madre feconda nel rapporto con l'uomo.

BLOCH E IL POST-ATEISMO MARXISTA

L'itinerario di Bloch si conclude così in una interpretazione della Bibbia nuova e consapevole dell'ascendenza eretico-popolare di questa interpretazione. Una volta liberato l'impulso antropologico dall'illusione teologica è possibile cogliere il fiore dell'utopia nella coscienza religiosa cristiana. L'interpretazione è dunque: liberare il significato latente e represso nella Bibbia che è significato popolare-eretico; e questo è l'impulso antropologico. Tale significato è interpretabile liberando la Bibbia dal significato teocratico e sacerdotale che reprime il precedente.

Della Bibbia si dice quindi il significato ove si dice il significato della coscienza cristiana popolare, il vissuto di questa coscienza; è essa che si deteocratizza ribellandosi contro la coscienza cristiana sacerdotale.

Due sono le immagini di Dio nella Bibbia; l'una è opposta all'altra; ma nel conflitto tra le immagini di Dio vive il conflitto tra popolo e sacerdoti alleati dei Signori; conflittualità è negazione dell'idea di Dio che è negazione dell'uomo e configurazione di un'immagine del desiderio che è il Dio-uomo, escaton, spirito creatore nella natura.

Le coscienze cristiane sono dunque due: la bipolarità della coscienza, se significa della coscienza di un unico soggetto, non è di Bloch. Bloch parla di due coscienze: quella popolare e quella sacerdotale.

In quale rapporto sta a Marx il Cristianesimo? In un doppio rapporto: il Dio teocrate della coscienza sacerdotale è il dio alienante che nella creazione nega l'uomo e nella redenzione conferma la negazione e la servitù dell'uomo. Questa è falsa coscienza e coscienza falsa. Ma c'è il dio-uomo della coscienza popolare; questa non è né falsa coscienza né coscienza falsa. E' coscienza fantastica cioè, poetica. La coscienza cristiana popolare è fantastica nel senso di poetica; e come tale si ribella all'amiseria sospirando e prefigurando desiderando. E' ancora fantastica, cioè non reale; ma non è falsificante perché nega il Dio alto e prefigura e si muove nel creatore e nell'impulso verso l'ipotesi dell'uomo venturo come spirito escaton nella natura. Non è falsa perché si media in se stessa negando quella idea di Dio che nega l'idea, l'ipotesi dell'uomo. E' mediandosi in se stessa che prefigura l'uomo come ipotesi futura.

Il bisogno liberarsi di Dio-padrone prefigura il bisogno liberarsi dal capitalismo come l'attuata liberazione da Dio che rende possibile per l'uomo diventare uomo, prefigura quella liberazione dal capitale che per

mette al proletario di diventare l'uomo. Ma perchè prefigura? Per due ragioni: perchè è conscia che Dio nega l'uomo. Perchè? Perchè il vissuto della coscienza popolare è una sofferenza reale, ma la forma con cui interpreta il vissuto religiosamente è fantastica, è un conflitto tra Dio e uomo. Ma la ribellione a Dio è ribellione alla sofferenza reale. E quel reale è lo stesso che il marxismo interpreta. La coscienza cristiana popolare non solo si ribella ma desidera e immagina che l'uomo sia, non che Dio sia; desidera e immagina l'abolizione reale di quella sofferenza reale. Ciò che essa nega nella negazione di Dio è il non-ancora dell'uomo; ciò che essa immagina e desidera è l'esserci dello uomo attraverso l'uomo stesso come fine della sofferenza reale e inizio della gloria umana.

E' quel non-ancora dell'uomo, è il non-ancora dell'uomo nella natura, che rimane come mistero e speranza dopo l'eliminazione di Dio; mistero perchè quell'eliminazione lo pone di fronte a una natura come alla sua natura, alla fecondità recondita e ricca. Prefigura dunque la liberazione reale dalla sofferenza reale. Ciò che la rende fantastica sono due ipostasi, ma non è falsa se in Dio legge l'alienazione dell'uomo e nel l'uomo absconditus legge il futuro dell'uomo.

Il pre - è anticipatore; anche se assume la realtà nella favola, è un pre - che attende di compiersi ma non sa compiersi; ci vorranno analisi economiche perchè quel pre - si sappia e si compia, ma il compiersi è il realizzarsi dell'immagine.

La coscienza cristiana popolare nega Dio come il non ancora dell'uomo perchè represso; e va oltre verso il non-ancora dell'uomo non più represso, verso la natura, e nella natura presagisce la possibilità del l'uomo di essere uomo. Questa prospettiva immagine critica ogni presente, aprendo non a un marxismo scientifico, ma a un marxismo umanistico. E' un pre - con cui anche il marxismo deve fare i conti. E qui si tocca un punto critico del marxismo, diviso tra una scienza che analizza il capitalismo al presente e prospetta scientificamente il futuro e una filosofia dell'uomo che nel presente vive e pensa il non-ancora del rapporto uomo-natura e fonda nelle possibilità della natura l'esistenza estetica dell'uomo.

Quel pre - della coscienza religiosa poetica lungi dall'esser falso tende a una concretezza che non ha ancora; ma il suo divenire reale nel marxismo significa dunque non un passaggio dal falso al vero, ma dal poetico al reale, dall'immagine di una trasformazione alla prassi di una trasformazione. E perciò non deve negarsi, deve concretizzarsi. Tanto è vero che la razionalizzazione marxista negando semplicemente la religione, rischia di perdere l'utopia, di diventare scienza positiva della società e del futuro dell'uomo. E come scienza ha davanti a sé l'ignoto, verso cui avanza dal presente, non lo sperabile che la apre al futuro.

Sorge un dubbio però: non siamo tornati a Hegel? Il contenuto della coscienza religiosa è vero; è la forma che non è reale perchè non concreta; superare la religione è dare forma reale a quel contenuto. Oppure Bloch riparte da Hegel attraverso Feuerbach per giungere a una nuova interpretazione di Marx? O Bloch è invece uno Schelling marxista come

afferma Habermas? Bloch non intende criticare Marx, intende criticare i marxisti in nome di Marx. Che dicono i Marxisti?

Parinetto in un primo tempo criticò Bloch per la sua interpretazione: Bloch avrebbe operato nel testo marxiano una distinzione arbitraria, avrebbe cioè privilegiata la protesta contro la illusoria liberazione; sarebbe stata quest'arbitraria disgiunzione a permettere a Bloch una interpretazione non marxiana della religione. Ma in seguito egli è ritornato su questo tema: pur mantenendo riserve fino a che punto sia accettabile dal punto di vista del materialismo storico che la Bibbia sia fabula tua per ogni uomo; corretta la propria interpretazione degli archetipi blochiani, riconosciuti come antijunghiani, egli arriva a concludere che l'interpretazione di Bloch è corretta dal punto di vista marxiano. La coscienza religiosa sarebbe lacerata tra un dio che è e un dio che sarà, "sicché la tensione vicendevole tra questi due poli...., può portare, circostanze socio-politiche permettendolo, al superamento della stessa lacerazione della bipolarità della coscienza religiosa, oltre la coscienza religiosa stessa".

Mi sembra però che Bloch non sia stato esattamente capito: la coscienza religiosa infatti è secondo Bloch non solo tensione bipolare tra teismo e ateismo; è anche tensione e lotta tra sacerdozio e popolo; c'è un conflitto tra due opposte concezioni religiose che rimanda a soggetti storici opposti, per cui nessuna delle due coscienze è lacerata nel suo interno, ma sono in conflitto tra loro. Segue che se l'una - quella sacerdotale - è ideologica nel senso di falsa coscienza, l'altra, quella popolare, non è falsa coscienza, almeno nello stesso senso. E' coscienza fantastica, immagine prefigurativa. Ciò che Bloch fa è proprio il recupero del senso del fantastico, del sogno della creatura oppressa. Proprio perchè Bloch dà a quella creatura oppressa il significato di popolo oppresso che nella Bibbia dice e nasconde la sua sofferenza reale nella lotta contro il teismo teocratico, la coscienza religiosa popolare anzichè ridursi a ideologia, diventa una prefigurazione, una coscienza anticipatrice nella forma di immagine del desiderio, dell'impulso, della speranza. Una forma dunque - come dicevamo - pre-razionale rispetto alla razionalità della prassi stessa. Che anzi: la prefigurazione religiosa risulta necessario correttivo a quel marxismo che senza un'utopia rischia di decadere a scientismo.

Non dico con questo che Bloch sia un teologo, no. Concordo in pieno coi risultati dell'analisi di Parinetto che intende Bloch come una radicalizzazione dell'ateismo o meglio del post-ateismo marxiano, ma Bloch non arriva a questa conclusione liberandosi dall'ideologia e della coscienza sacerdotale e della coscienza popolare; - ma assumendo dalla coscienza religiosa popolare la sua liberazione dalla coscienza teocratica, e la sua prospettiva utopica, la interpreta come il pre - dell'utopia sociale marxista! E pretende che questa sia la vera lettura della Bibbia, la lettura che il povero cristiano fa della Bibbia dei poveri.

L'interpretazione blochiana della Bibbia è post-ateismo radicale proprio perchè nella coscienza religiosa cristiana eretico-popolare ravvisa solo l'utopia marxista. Nel contenuto di quella coscienza popolare non

c'è il divino; se si interpreta la Bibbia come testo popolare, liberandone il senso popolare, nella Bibbia c'è la morte del divino, la novità dell'umano. Non è ancora coscienza popolare reale, ma prefigura una coscienza reale, perchè non prefigura se non l'uomo, nient'altro che l'umanizzazione della natura e la naturalizzazione dell'uomo. Anche nella religione cristiana c'è un popolo che soffre, e soffre come uomo di fronte a Dio che si libera dal Dio Signore, e spera di diventare veramente religioso perchè spera solo di essere uomo e immagina la libertà umana.

Immagina di liberarsi dall'alto che è prima, immagina di esser sè quando è di fronte al mistero di un'essenza che ancora non è ma verrà. Quell'immagine non è immaginario, è preconoscimento, è far sopravvivere nel sogno ciò che non è possibile ancora realizzare; è solo possibile dirlo. E dovrà continuare ad esser detto anche alla coscienza reale perchè non si esaurisca nel presente, ma critichi il presente a partire da un non ancora che definisce il presente perchè al di là del presente. Il sogno deve diventare reale, mantenendo il carattere di utopia; la coscienza reale, se abolisce il sogno, rischia di abolire l'utopia. L'ateismo marxista proprio perchè non è ateismo illuminista, cioè scienziista o nichilista, non può rinunciare all'utopia. Ed è per questo che è post-ateismo, perchè ricupera per intero a sè l'umano che è presente nella coscienza religiosa popolare e lascia alla religione cristiana solo il carattere di religione teocratica e dogmatica, e perciò alienante. Il filo rosso divide due classi: popolo e sacerdozio. L'umano è dalla parte del popolo.

Bloch e la teologia

Bloch ha letto la Bibbia. La sua lettura, come interpretazione del non ancora detto del senso biblico, intende essere la liberazione di un senso che non è ancora stato detto perchè represso dalla teologia dell'istituzione. La Bibbia è affrontata dunque come il luogo della cattiva coscienza della Chiesa, riprendendo il filone eretico-popolare che l'aveva interpretata in opposizione alla lettura della Chiesa istituzionale, sospettata di essere lettura repressiva e autogiustificatrice.

Questa lettura è dunque marxista, ma come ripresa di una tradizione presente nella storia cristiana; non è dunque gratuita del tutto, e assume quindi l'eresia come anticipazione del post-ateismo.

Per ciò ritorna dentro la Bibbia: si impegna in un'analisi nuova ignorata dalla formgeschichte, che studia il rapporto tra popolo e mito o, come preferisce Bloch, favola poetica. Per questa via giunge a rilevare le contraddizioni interne, la prima e più importante delle quali è l'opposizione tra un dio teocrate oppressivo e un dio escaton liberatore.

Il mito, la parola poetica popolare è deteocratizzante: e significa eliminazione senza resto del dio-signore. Ma significa anche fine della Metafisica, dell'Essere che è Alfa e Omega, principio e fine eterno, come dell'essere della Logica di Hegel, dell'Essere che autoponendosi pone la realtà come altra da sè, e la riduce a sua manifestazione riducendo la storia al circolo di un ritorno. C'è nella Bibbia un'implicazione on

ologica che non permette di intendere la religione come legame nè all'alto nè all'interno; e che è critica quindi della metafisica come dell'idealismo hegeliano.

Al di là del suo post-ateismo Bloch pone quindi un preciso problema ai teologi e ai pensatori credenti. Le implicazioni ontologiche della Bibbia non escludono una metafisica greca o hegeliana che sia? La concezione teocratica di Dio è biblica o esclusa dalla Bibbia stessa?

Questa lettura è possibile se si legge la Bibbia come libro del povero cristiano, e il povero vi ha letto la dimensione messianica e antropologica del Dio biblico.

Il dio teocrate evacua la storia di ogni senso, e il povero di ogni possibilità creativa all'interno della storia sua nel suo mondo. Il non-senso di una lettura biblica è dunque il non-senso dell'essere di Dio che sia negazione dell'essere dell'uomo. Il senso dell'essere di Dio è dunque il senso di un essere che permetta all'uomo di venire al suo senso realmente. Se Bloch legge qui la prefigurazione dell'utopia marxista il credente è di nuovo di fronte a un secondo problema preciso: chi è Dio, se Dio si è rivelato e manifestato nell'uomo? Come intende quel rivelarsi, manifestarsi? Come fenomeno, apparizione, no; perchè sarebbe docetismo; solo come venire all'esistenza umana di una natura divina; la categoria blochiana dell'irruzione implica che l'incarnazione assuma tutto il suo significato di una presenza all'interno della storia umana che annuncia ed inizia un processo di trasformazione della storia e che la orienta verso un futuro che non è storia nel senso di definita manifestazione di quel che è già sia pur segreto e nascosto; è annuncio e inizio nella speranza di una libertà reale dell'uomo che sia atto dell'uomo stesso.

Il problema che qui si apre è il problema della Grazia, Incarnazione-Ressurrezione, che intesa come dono gratuito ad un uomo radicalmente incapace di operare la salvezza nella storia, e tanto più come dono graziosamente restituito da Dio dopo il peccato e la soddisfazione espiatoria, sembra a Bloch la fine della creatività umana, e quindi la conferma del non-potere dell'uomo, della sua schiavitù eterna.

Ma qui si inserisce per Bloch il trascendere senza trascendenza; e la negazione anche dell'escaton se si intende per esso qualcosa altro dall'uomo che non sia l'uomo stesso. Non è solo il dio teocrate, è anche il dio-escaton che deve essere eliminato per essere esclusivamente concepito come uomo futuro; come possibilità che sia il soggetto stesso umano ed esclusivamente lui a trascendere da sé la sua condizione nella storia per realizzare da sé e oggettivare la sua essenza nella storia.

Bloch apre dunque dei problemi precisi al credente: ed è in questa linea che si è mosso Moltmann nel riprendere da Bloch il tema dell'escatologia e della speranza in teologia. Egli comprende la radicalità dell'ateismo di Bloch; egli parla "della resistenza dell'escatologia cristiana a lasciarsi ereditare dal principio speranza"; per cui il rapporto tra Bloch e la teologia cristiana si configura così: "Bloch stesso viene incontro alla teologia quando nelle sue riflessioni filosofico-

teologiche giunge ad affermazioni che, esattamente intese, fanno saltare l'organica compattezza di principio del principio speranza".

L'ateismo di Bloch viene qui inteso perfettamente; la prima critica è relativa all'interpretazione della Bibbia ed è teologica: c'è una differenza radicale tra escatologia biblica ed escatologia blochiana; la seconda critica è filosofica e conduce al rilievo di una contraddizione interna al pensiero di Bloch che gli permetterebbe di risolvere il suo ateismo.

Ed è da quella contraddizione che Bloch muove incontro alla Bibbia; o meglio Moltmann vede un possibile movimento da quella contraddizione verso la Bibbia. Ed è così che nasce la sua teologia escatologica che si fa teologia della speranza e teologia politica, recependo dunque da Bloch le istanze critiche e i problemi che pone al credente, ma ritornando alla Bibbia per una ripresa critica di quelle istanze blochiane, e di lì tornare a Bloch, a rivedere la differenza insuperabile tra escatologia biblica nell'interpretazione blochiana e in quella cristiana; e da lì movendo a rivelare i problemi irrisolti all'interno del pensiero blochiano per una rimozione dell'ateismo.

Bloch vede la problematicità dell'uomo nell'essergli nascosta ancora la sua esistenza, e quindi parla di mistero dell'uomo a se stesso; mistero di speranza che la rivoluzione inizia a concretare; e che la religione cristiana popolare prefigura; Moltmann tornando alla Bibbia vi legge che l'essenza dell'uomo è ancora segreta all'uomo perchè se Cristo è morto, il futuro è solo annunciato in Cristo all'uomo, ma non gli è ancora svelato; "l'occultezza dell'uomo si fonda sull'occultezza in cui Dio rimane anche nella sua rivelazione, e a causa della quale tale rivelazione è una rivelazione che spinge e orienta verso un adempimento escatologico".

Da qui muove a chiedere a Bloch che cosa problematizzi l'uomo nel senso di tenerlo in sospeso e in speranza; ma che cosa ha Bloch come alternativa della speranza cristiana? La risposta di Bloch parte dal no al presente. Bloch dice: "In quanto tale il no non ha durata per sé, ma è piuttosto in rapporto propulsivo con l'esserci di qualcosa". Ed è un perfetto marxista. Quel no è il no della creatura oppressa che non ha per sé, che è l'esplosivo per sé, anche se ha durata perchè la repressione dura. Non è dunque un no astratto, un horror vacui, che conseguirebbe allo spazio svuotato da Dio, ma è la coscienza dell'alienazione presente nel rapporto uomo-natura dell'essenza dell'uomo, in forza della repressione esercitata nei rapporti di produzione, che si fa rivoluzionaria in nome del non ancora dell'uomo. Il proletario vive e il marxista comprende l'alienazione dell'uomo in quel vivere che è il lavoro e che è alienazione dell'essenza umana perchè è alienazione del rapporto uomo-natura; è quindi un no impulsivo, che tende al superamento dell'alienazione mantenendo quell'intenzionalità negata che è il suo rapporto alla natura e che gli è nascosta perchè negata nel rapporto di produzione, al punto di non sapere che cosa sarà, ma da sapere che è lì, in quel rapporto che si gioca la sua esistenza e nasce quindi la sua speranza; che l'esteriore non gli sarà più esteriore perchè è solo per via del capitalismo che quel rapporto gli è esteriore.

Non è quindi un futuro che gli debba venire aperto da qualcuno; ma è il futuro che egli deve aprirsi, e a cui tende con tutto se stesso, e che non può raggiungere perchè ostacolato, impedito: quel futuro è immanente alla storia e richiede solo quel trascendere che è la rivoluzione, che lo pone davanti al mistero rivelabile della propria essenza nel rapporto creativo alla natura. Il ciò che sta davanti e il ciò che faremo; che non sappiamo, non perchè non ci è ancora rivelato o tenuto aperto da qualcuno, ma perchè è tenuto nascosto da qualcuno; il quale con l'alienazione del prodotto e della produzione, non aliena solo il soggetto, ma aliena anche la natura dal soggetto. Ma Moltmann insiste: "C'è dunque da chiedersi perchè mai essi (uomo-natura) siano costretti a entrare in rapporto e a trovarsi reciprocamente in un'identità dialettica del genere". Ma Moltmann sembra opporre semplicemente cristianesimo a marxismo quando dice che la speranza cristiana, portandosi sull'occulto futuro del risorto, "ha dinanzi a sé una controparte che non è nè una concretezza oggettuale su cui possa poggiarsi, nè la vacuità totale del concetto, come nello 'spazio vuoto che contiene horror vacui e possibilità di riuscita', e neppure un mero segno cicrato della speranza stessa".

La natura non è per Marx nè per Bloch, lasciando perdere per ovvietà le ultime due ipotesi, la concretezza oggettuale su cui il soggetto possa poggiarsi; la natura è il negato al soggetto lavoratore ed è l'escaton del soggetto umano lavoratore perchè egli è essenzialmente lavoratore. La prima critica dunque, che si domanda perchè la natura sia il fondamento della speranza umana, non prova una contraddizione in Bloch, anche se trova una insuperabile differenza dalla Bibbia.

E' la speranza di Moltmann in cui il rapporto uomo-natura ha una mediazione religiosa, esterna ai rapporti di produzione e al rapporto uomo-natura a essere problematica per un marxista, perchè sembra introdurre un termine fittizio - (Dio-uomo) - con la sola conseguenza di privare l'uomo della sua capacità creativa e fondante la storia stessa nella possibilità della natura. Quindi Bloch non collima certo con la Bibbia, ma collima con se stesso.

La seconda critica di Moltmann sembra pure destituita di fondamento. Egli dice: (supponiamo che) "la rivoluzione socialista ha dunque cambiato il negativo dell'esistenza concreta, il negativo economico sociale e politico in positivo. Ma il nihil stesso, in cui tutto ciò che esiste rischia di precipitare, non l'ha riassorbito in un ben riuscito totum. Perciò la vanità si ripresenta con impensabile violenza; e precisamente nell' 'infinita sofferenza del negativo' (Hegel). Non la si incontra più come ben identificabile fame, miseria e privazione dei diritti, ma con impalpabile noia, stanchezza della vita e senso che tutto è assurdo".

Ancora una volta egli non sta criticando il marxismo, sta opponendogli il cristianesimo. Se l'essenza dell'uomo è la creatività nel rapporto alla natura che è il lavoro, non c'è nessun nihil che non sia la negazione della creatività nel rapporto uomo-natura; e quindi una volta risolta la negazione non si avrà più la noia, la stanchezza e il senso che tutto è assurdo che conseguono alle contraddizioni della coscienza

borghese, ma si avrà la fruizione del libero espandersi della propria creatività nella natura e del libero espandersi della natura nella creatività umana. Per trovare che al di là c'è ancora un nihil bisogna impegnarsi a dire che cosa nell'uomo è nihil, e non lo si può trovare se l'uomo è lavoro, se l'essenza umana è adeguatamente definita come lavoro. La citazione di Hegel lo controprova: ci vuole lo spirito, ci vuole un'altra definizione di uomo, ci vuole oltre la natura un altro termine precedente o seguente cui relazionare l'uomo in modo tale che inglobi in sé il rapporto uomo-natura. Ma questo inglobamento non lo rende un rapporto secondo e secondario? Il dubbio blochiano è questo; ma per rispondergli non basta dire che la religione cristiana non coincide con l'utopia marxista perchè il marxismo non può ereditarla per intero, ma pur tuttavia include un'utopia sociale; bisogna dire e dimostrare che la religione cristiana è interna all'uomo lavoratore, e non trava il lavoratore da un punto esterno che lo ingloba.

Questo cerca Bloch leggendo la Bibbia e lo ha trovato, quando dice che la Bibbia è prefigurazione dell'utopia marxista, tale che il prefigurato tiene viva una tensione in assenza di una coscienza reale, tale che, al superamento dell'alienazione, tale prefigurazione si fa concreta. E' Moltmann che invece, intento a trovare nella Bibbia un'anticipazione dell'utopia sociale, vuol assumere l'utopia marxista in quella cristiana. Ma il problema è più radicale. La Bibbia permette ad es. di dire che l'essenza dell'uomo è creatività naturale?

Permette di intendere l'esistenza umana come definibile e da definirsi come momento del suo essere creativo nel rapporto alla natura? L'intenzionalità umana che emerge dalla Bibbia è il futuro del figlio cui Dio ha dato la terra perchè fosse sua, o questo è favola poetica per dire che l'uomo è creatività naturale, intende sé nell'intendere la natura? Non ci sono comunicazioni tra marxismo e cristianesimo su questo punto: il primo sistema è a tre termini, il secondo è a due dopo aver risolto il primo termine del sistema cristiano (Deus escaton) al primo termine del sistema marxista (homo escaton). Bloch non si è contraddetto, anche se contraddice la Bibbia.

L'ultima critica di Moltmann riguarda l'impossibilità di assumere la morte all'interno del principio speranza. Ma siamo ancora al punto: Bloch contraddice la Bibbia, ma non contraddice se stesso: la morte spezza il guscio e il soggetto ne esce totalmente liberato. La risurrezione è una possibilità della natura che l'uomo troverà ritrovandosi anche al di là della morte.

La risurrezione cristiana ha il vantaggio di essere garantita dalla risurrezione di Cristo che permette quindi di fondatamente sperare nella propria risurrezione. Ma la garanzia è divina. Quella di Bloch è garantita dall'uomo stesso, anche se manca ad essa l'anticipazione fattuale. Ma l'anticipazione c'è nella religione perchè c'è Dio. La speranza di Bloch è coerente; la speranza cristiana è coerente. Ma quale è vera? Bloch non ha bisogno per coerenza interna di svolgere il suo principio speranza in principio teologale; ha bisogno di svolgere il principio teologale nel principio speranza. Bloch non ha bisogno di svolgere la sua ontologia del non ancora nell'ontologia di quell'escaton che è l'incontro uomo-Dio; ha bisogno di svolgere l'ontologia del non ancora dello uomo-Dio, nel non ancora dell'uomo-natura.

Moltmann ha ragione di opporre criticamente Bibbia e Bloch; ha ragione di cercare una risposta cristiana alle istanze poste da Bloch; ma non riesce a dimostrare che la concezione del principio speranza di Bloch deve per contraddizioni interne, cioè per soddisfare adeguatamente quelle esigenze che gli sono proprie, sviluppare fino all'accettazione del principio speranza come principio teologale. Per fare questo non si può fare altro che domandarsi: la definizione che Bloch e Marx danno dello uomo, l'uomo per essenza lavoratore, è vera o falsa? Ma non si può rispondere opponendo un'altra definizione; bisogna confrontarsi con la realtà che si vuol definire, nella storia. Non serve rinunciare alla Metafisica per servirsi esclusivamente della Bibbia; bisogna costringersi ad un'ermeneutica del vissuto che non sia una riduzione del vissuto.

Nella storia umana, nel vissuto umano c'è stato e c'è qualcosa di più che l'Uomo stesso. Questo è quello che dice la Bibbia; quel significato che Bloch non interpreta ma riduce, riducendo la storia.

QUALE DIALOGO?

Bloch definisce i partner ideali del dialogo: l'uomo è il marxista che non è ateo nel senso scienziista e positivista dell'illuminismo borghese; è ateo in senso marxista, è post-ateo perchè ha compreso finalmente che la coscienza religiosa prospetta e attende nella sua favola poetica una liberazione dell'uomo ad opera dell'uomo stesso, che renda reale quell'incontro tra uomo-natura che è negato, e che concreti il sogno utopico religioso dando al soggetto umano oppresso la sua situazione reale e all'utopia la concretezza dell'arco con la materia. Solo un ateo può essere un cristiano.

L'altro partner è un credente finalmente liberato dall'illusione teologica; non significa solo deteocratizzato, significa un credente che abbia compreso che la fede e la Bibbia anticipano e prefigurano l'utopia marxista. Chè quello dunque è il significato vero della Bibbia. Solo un cristiano può esser ateo.

Chiedere dunque al cristiano di dialogare perdendo la propria identità? È ovvio che questa non è più una proposta di dialogo. Ma Bloch affida il dialogo alla categoria della risonanza; suona una musica e attende l'eco cristiano. Nelle istanze critiche, nel suo aut Caesar aut Christus, nel suo presentarsi lealmente come lettore eretico della Bibbia, c'è una identità dichiarata e una speranza che la sua lettura stimoli la coscienza della Chiesa a darsi un'identità biblica, diversa da quella che lui propone, ma corrispondente a un libro che è anche per la Chiesa Biblia pauperum, in cui si annuncia non un divenire astratto dell'uomo, nel venire di Dio e del suo regno, ma il venire di Dio e del suo regno ai poveri e agli oppressi, e il venire di Dio come uomo povero tra i poveri; come crocifisso dai potenti di questo mondo che non sono astratti perchè hanno nomi, ruoli, funzioni precise: Caifa, Anna, il Sinedrio, Pilato. C'è un'esigenza dunque che la Chiesa legga la sua Bibbia senza attardarsi il messaggio; che realizzi il suo messaggio attraverso scelte precise; che si configuri come Cristo e non come Cesare; che entri

in conflitto con Cesare in nome e per fedeltà a Cristo, stando dalla parte dei poveri; che accetti di vivere la gloria nascosta di Dio nel suo esistere come crocifissa, come segno del non-ancora ma anche come negazione di ogni potere umano; da questa posizione di no al mondo non-umano come risposta allo Spirito che la chiama, si aprirà la possibilità di una credibilità di fronte al marxista: se comincia davvero a vivere da crocifissa e a lottare perchè ogni uomo inizi almeno a vivere la sua dignità di figlio di Dio, e la fraternità eucaristica come fraternità reale, il che comporta la divisione reale dei frutti del lavoro sociale.

Stiamo riprendendo la teologia politica di Moltmann e di Metz nell'ultima loro evoluzione; stiamo entrando nel nuovo campo della teologia che permette il dialogo senza perdere l'identità; ma andiamo oltre quelle teologie accettando da Bloch che il dialogo che interessa marxisti e cristiani è legato all'interesse diversamente motivato, che i poveri comincino ad entrare nella libertà o nel regno di Dio. E vuol dire allora che per dialogare bisogna lasciare fuori i poteri di questo mondo. La Chiesa può dialogare col marxismo se sceglie per motivi propri il rifiuto del capitalismo e del potere alienante.

E' una scelta politica; ed è solo preliminare. I conflitti e i contrasti coi marxisti, primo di tutti l'insuperabilità del post-ateismo dovranno esser vissuti fino in fondo; ma senza quella scelta preliminare, il rischio è che il dibattito non solo divenga accademico, ma sia un gioco ulteriore sulle spalle dei poveri, un aiuto gratuito ai poteri concreti di questo mondo.

Non si tratta di scelta politica nel senso di optare per il marxismo, il che rappresenta daccapo la fine della propria identità cristiana. Si tratta però di fare una scelta politica anticapitalista.

La dignità di figlio di Dio, la povera fraternità cristiana non possono diventare reali se non là dove di fatto si giocano; e si giocano nella sfera dell'economico, del sociale, del politico.

E lì le scelte non possono non essere economiche, sociali, politiche, pena l'astrazione e il divenire illusione della fede stessa. La politica diventa dunque la sfera in cui l'annuncio della figliolanza di Dio e fraternità umana deve mediarsi per diventare reale; deve mediarsi nella forma del rifiuto di ogni oppressione; chiedendo quindi anche al marxista che il politico diventi il luogo della mediazione dell'utopico che lo concreta inizialmente, non il campo di un gioco diretto sulle spalle dei lavoratori o il campo d'esecuzione di quel progetto scientifico che il presente permette, e che realizza il positivo anzichè l'utopico.

Contro questa ipotesi di dialogo sono prevedibili le obiezioni di una teologia della secolarizzazione che non possiamo affrontare ora. Il discorso rimane aperto, nella speranza che la parola di Bloch, anche se giustamente criticabile dal punto di vista cristiano, abbia risonanza nel campo cristiano.