
GABRIELE GUERRA

IL PRINCIPE DI QUESTO MONDO *Gnosi e attualità dello Spirito dell'utopia*

Abstract

Starting from the relationship that two antithetical thinkers like Carl Schmitt and Ernst Bloch had with women – a mirror of the tormented and complex relationship of German identity between the end of the 19th and the first half of the 20th century with the feminine – the essay aims to explore the theological and philosophical conceptions that articulate in particular the first edition of *Geist der Utopie*; concepts partly crossed by generic Gnostic suggestions (like much of the German thought of the period), partly crossed by Christological impulses (which aroused Scholem's distrust), but always supported by a decidedly innovative theophilosophical conception, between pneumatic philosophy of history and radical ecclesiological conception, which place Ernst Bloch's youth work at once deeply inside and deeply outside the political-philosophical debate of his time.

Keywords: Carl Schmitt; Ernst Bloch; Matriarchate; *Männerbund*; Gnosticism; Ecclesiology

A leggere i diari del giovane Carl Schmitt, che nel 1915 svolge il servizio militare alla sede del comando centrale del I corpo d'armata bavarese a Monaco, incaricato di vigilare sulla stampa uscita in periodo di guerra (in particolare quella pacifista degli esiliati – e in questo contesto legge anche articoli della «Freie Zeitung», su cui scriveva Bloch) – non si può non essere d'accordo con i curatori del ponderoso volume tedesco che raccoglie diari, documenti e pubblicazioni schmittiane degli anni 1915-1919, e che definiscono il resoconto che ne fa Schmitt «lo psicogramma di un viaggio all'inferno sino ai confini della follia»¹. In effetti, colpisce l'itinerario biografico in cui un giovane Schmitt, fresco di un brillante dottorato in diritto, si lamenta continuamente della mole di lavoro inutile che è costretto a fare, della sua condizione psicologica e finanziaria assai precaria, della sua permanente stanchezza; come anche del carattere infelice del suo matrimonio, contratto nel 1916 con Pauline (o Pawla) Carita Maria Isabella “von” Dorotic (che nei diari chiama Cari), una donna di origine croata che sostiene di essere di origine nobile, che nel 1920 venne accusata di falsificazione di documenti e che da allora scompare dalla vita

1 C. SCHMITT, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915 – Aufsätze und Materialien*, a cura di G. Giesler, Ernst Huesmert, Akademie Verlag, Berlin 2005, p. 1 («das Psychogramm einer Höllenfahrt bis an den Rand des Wahnsinns»). Nel volume il nome di Bloch e del suo ambiente ricorre due volte: in occasione di un resoconto ufficiale dell'impiegato Schmitt sull'intero movimento pacifista in Svizzera (pp. 393-399, in cui Schmitt si sofferma anche sulle attività della «Freie Zeitung», senza però citare il filosofo); ed esplicitamente menzionato in una lettera dell'editore Duncker & Humblot del 17 luglio 1918 (presso cui Schmitt intendeva pubblicare il suo *Politische Romantik*), in cui si conferma di avergli spedito copia del *Geist der Utopie* (cfr. ivi, p. 502). Sullo Schmitt giovanile dei diari ha scritto pagine illuminanti M. PALMA, *Nemico reale e nemico in figura*, “B@belonline/Print” 18/19 (2015), pp. 73-85.

di Schmitt. Di lei in questi anni scrive invece spesso, per lo più con nostalgia e passione (la relazione è dapprima a distanza, dal momento che nel 1915 Cari vive a Vienna), e poi con crescente disperazione: sino a definirla nel 1921 una *Hochstaplerin*, una imbrogliona. L'aveva conosciuta nove anni prima, nel 1912, quando sosteneva di essere una ballerina spagnola e si esibiva in un locale di Monaco; e subito se ne innamorò, senza curarsi delle tante voci contrarie di amici e familiari. Cari era davvero una millantatrice, per quel che ne sappiamo (non era né spagnola né nobile)².

Questo Carl Schmitt del 1915 mostra un atteggiamento assai interessante, che vorrei fissare in tre punti, e che vorrei poi confrontare con quello – ovviamente assai diverso – del quasi coetaneo Ernst Bloch, nato nel 1885 (Schmitt è del 1888). I tre punti sono, in estrema, introduttiva sintesi: 1) il rapporto con il femminile da parte del ceto intellettuale tedesco dell'epoca: tormentato e romanticamente misogino nel caso di Schmitt (che ha letto Weininger, come del resto anche Bloch), tormentato e romanticamente filogino, si potrebbe dire, nel caso di Bloch. 2) Il rapporto con la gnosi, complesso ed esibito anche se in forme diverse, in Schmitt e in Bloch. 3) Il problema del rapporto con l'ebraismo – esibito e spesso non privo di tratti antisemiti nel caso di Schmitt, complesso e altrettanto esibito nel caso di Bloch.

Più in generale, queste tre coordinate teoriche interconnesse tra loro presentano precisi addentellati storico-religiosi; il rapporto con le donne in due autori così profondamente diversi come Schmitt e Bloch rimanda implicitamente al complesso rapporto della società guglielmina tedesca con la sfera femminile, come ha mostrato in maniera convincente Nicolaus Sombart in un suo studio su Carl Schmitt giustamente famoso, anche se molto discusso³. In questo libro, peraltro, l'autore non tratta Schmitt solo come mero oggetto di indagine scientifica: Nicolaus era infatti figlio di Werner, economista e sociologo tra i più in vista del Secondo Reich – e Carl Schmitt era un amico di famiglia, con cui il giovane Nicolaus faceva lunghe chiacchierate e passeggiate negli anni immediatamente precedenti e in quelli della Seconda Guerra Mondiale (come ricorda nella sua autobiografia⁴). Per Sombart, Schmitt è l'esemplare rappresentante di un pensiero assai diffuso in Germania tra fine dell'Ottocento e primi decenni del Novecento, un pensiero al cui centro vi è un atteggiamento intellettuale, quasi un gesto antropologico: quello che Sombart nel suo studio schmittiano chiama *elitärer Männerbund*, intendendo con ciò la nozione di una lega maschile intesa in senso elitario e aristocratico-spirituale, che si contrappone morfogeneticamente (secondo linee di individuazione tutte schmittiane, cioè polemogene, centrate sulla dicotomia amico/nemico) alla configurazione opposta, incentrata sul mito del matriarcato (che, a partire da un lato dalla fortuna di Bachofen e dall'altro, più in generale, a partire dall'archetipo della Grande Madre, costruisce un potente antidispositivo rispetto al *Männerbund*). Uomo e donna appaiono dunque nella ricostruzione di Sombart come polarità psicosociali che costituiscono in ultima analisi

2 Su Pauline Dorotic cfr. più in generale R. MEHRING, *Carl Schmitt – Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, Beck, München 2009; oltre ai dati contenuti in SCHMITT, *Tagebücher 1912-1915*, cit., p. 399 e s.

3 N. SOMBART, *Die deutschen Männer und ihre Feinde: Carl Schmitt – ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos*, Hanser, Frankfurt a.M. 1991.

4 N. SOMBART, *Jugend in Berlin 1933-1943. Ein Bericht*, Fischer, Frankfurt a.M. 1986.

delle pseudomorfofi filogenetiche di costruzioni mentali già indagate dall'antropologia culturale e dagli studiosi del folklore, incentrate sulla separatezza rituale dei sessi e sulla loro irriducibile polarità sociale e simbolica. In tal senso, questo rapporto con il femminile nell'*intelligencija* tedesca alternativa e antiborghese di inizio secolo (cui in forme e modalità diverse appartenevano sia Schmitt che Bloch) rappresenta un primo punto d'approccio al laboratorio del loro pensiero, inteso come atteggiamento antropologico prima che come direttrice concettuale. Anche per il giovane Bloch, infatti, vi è nella sua vita di questi anni una presenza femminile piuttosto rilevante: ovvero Elsa Sophie Antonie Bloch (nata von Stritzky) 1883-1921, contessa baltica di Riga e scultrice, che Bloch conobbe nel 1911, e di cui riferisce diffusamente in una lettera all'amico Lukács⁵. La figura di Else, in verità – come del resto anche quella di Pauline Dorotic, sia pure per motivi diversi – è sostanzialmente avvolta nel mistero: morì precocemente nel 1921, lasciando un'impronta impalpabile eppure netta anche sulla prima edizione del *Geist* (dedicata a lei, proprio come avviene con Irma Seidler per il Lukács de *L'anima e le forme*). L'influenza di Else von Stritzky sul pensiero del primo Bloch deve essere ancora tutta indagata, come è stato già segnalato⁶. Else però, a differenza della Cari di Schmitt, relegata alla sfera dei sentimenti più immediati, al massimo potente corollario sentimentale alle sue riflessioni, costituisce una figura cui Bloch dedica esplicitamente delle riflessioni teoriche: alla morte della moglie scrive infatti un *Gedenkbuch* in suo onore. Che esso rivestisse un ruolo anche all'interno del *corpus* teorico blochiano lo dimostra il fatto che sia stato inserito, su indicazione del vecchissimo Bloch, nel volume di integrazioni alla *Gesamtausgabe*, uscito l'anno dopo la sua morte con il titolo *Tendenz – Latenz – Utopie*.

In questo testo Bloch parte da una constatazione molto significativa: «Da quando Else se ne è andata, non ho paura di niente. [...] la sua immagine, la sua essenza [*Bild und Wesen*] si innalza sempre più luminosa – tutta trasfigurata, donna sacra [*heilige Frau*], senza alcuna riserva, in tutta la più profonda venerazione; dal momento che lei è sempre ciò che vi è di più interiore in me, la donna più amata, quella per cui nutro la più profonda fiducia, compagna e festiva quotidiana presenza»⁷. Il tono commosso e religioso non inganni: dietro queste parole di assoluta venerazione per la moglie scomparsa, Bloch non

5 «Hier habe ich eine junge, kluge Bildhauerin aus den Ostseeprovinzen kennengelernt. Sie liebt mich, ich achte sie menschlich und künstlerisch sehr hoch. Sie ist auch gebildet genug, um mich intellektuell auf weite Strecken hin zu verstehen, ich habe ihr in der letzten Woche aus meinen jetzt ad hoc gesammelten Notizen zur Preisaufgabe der Kantgesellschaft: welches die seit Herbart und Hegel wirklich erreichten Fortschritte der deutschen Metaphysik seien – ein, mein erstes ganz zusammenhängendes Kolleg gelesen. Sie ist reich. Ich nehme von ihr (unter ihrer eigenen, leidenschaftlich vorgebrachten Ablehnung jeder gegenseitigen erotischen Verpflichtung) die Zinsen eines ihr jetzt durch einen Häuserverkauf zugefallenen Kapitals an (ungefähr hundert Rubel im Monat), die mir die L'[udwigs-]hafener Unabhängigkeit verschaffen, ohne mir eine andere Abhängigkeit zu verschaffen (denn sie ist allein schon körperlich nicht zur Ehe tauglich, eine vor kurzem vollzogene Gebärmutteroperation) als die selbstgewählte Freundschaft» (E. BLOCH, *Briefe 1903-1975*, a cura di K. Bloch e altri, Fischer, Frankfurt a.M. 1985, p. 42 – si tratta di una lettera all'amico del 12 luglio 1911).

6 Cfr. P. CIPOLLETTA, *Tempo e lavoro nel messianismo di Ernst Bloch*, "B@belonline/Print" 4 (2008), pp. 119-136.

7 E. BLOCH, *Gedenkbuch für Else Bloch-von Stritzky*, in Id., *Tendenz – Latenz – Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978, pp. 13-50, p. 13.

intende esibire solo il dolore privato del coniuge inconsolabile, ma anche stabilire delle direttrici spirituali e concettuali che, proprio perché presentate sotto forma religiosa, costituiscono informazioni preziose sul laboratorio filosofico del primo Bloch: «Elsa credeva all'assoluta verità della mia filosofia – dice ancora – spiegava la Bibbia a partire dalla mia filosofia e la mia filosofia per mezzo della Bibbia»⁸. Else, la sua centralità ermeneutica e teofilosofica, potrebbe qui in questo senso rappresentare un apporto fondamentalmente gnostico al pensiero di Bloch – e con ciò siamo nel secondo punto delle premesse. Gnostico è cioè qui quell'“estremismo filosofico” di cui parla Norbert Bolz (un allievo di Taubes) in un libro fortunato su Bloch e Benjamin, Jünger e Heidegger ed altri pensatori tedeschi della prima metà del XX secolo, che hanno indicato delle “vie d'uscita dal mondo disincantato” (questo il titolo del libro), in ultima analisi puntando a un complessivo reincantamento del mondo, dai contorni estremamente variegati⁹. In questo senso, “gnosi” all'interno della modernità può rivestire molteplici significati: in prima istanza un atteggiamento antropo-filosofico tipico dei primi decenni del Novecento – come una ricerca ormai immensa ha dimostrato in molteplici direzioni: dagli studi filosofico-politici di Erich Voegelin a quelli, fecondissimi in ambito di storia della Chiesa, di von Harnack, dall'uso frequente e insistito della parola gnosi nei circoli esoterico-occultistici europei, come la teosofia di Madame Blavatsky o l'antroposofia steineriana, agli studi sulla gnosi storica compiuti da Carl Gustav Jung (con tutte le sue ricadute in ambito psicoanalitico); allo studio sistematico della gnosi effettuato in un preciso ambito filosofico (penso qui ovviamente ad Hans Jonas, allievo di Heidegger e autore di un fondamentale studio pubblicato per la prima volta nel 1934 con il titolo di *Gnosis und Spätantiker Geist*). La fortuna della gnosi filosofica – diciamo così – continua anche in tempi più vicini, come nel saggio di Michael Pauen, del 1994, *Dithyrambiker des Untergangs*, che indaga la presenza e l'influenza gnostica in Klages e Adorno, in Heidegger e in Bloch, appunto (sull'interpretazione blochiana di Pauen tornerò)¹⁰. Certo, nel ripercorrere rapidamente queste tendenze tanto variegata della ricerca non possiamo non dare ragione allo studioso e allievo di Mircea Eliade precocemente e drammaticamente scomparso Ioan Petru Culianu, il quale ironicamente scriveva: «un tempo credevo che la gnosi fosse solo un capitolo nella storia del pensiero occidentale; ora, dopo aver letto così tanti affascinanti studi su questo argomento, ho raggiunto l'illuminazione: comprendendo cioè l'opposto, e cioè che sono il pensiero e la prassi occidentale ad essere un capitolo della storia della gnosi»¹¹. Già, perché la gnosi sta in realtà ad indicare un insieme problematico da ricostruire di idee e di credenze diffuse in ambito mediterraneo nella tarda antichità, (problematico perché nella stragrande maggioranza dei casi si tratta

8 *Ibidem*, p. 16.

9 N. BOLZ, *Auszug aus der entzauberten Welt: Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Fink, München 1991.

10 M. PAUEN, *Dithyrambiker des Untergangs: Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*, Akademie, Berlin 1994.

11 I. P. CULIANU, *The Gnostic Revenge. Gnosticism and Romantic Literature*, in *Religionstheorie und politische Theologie*, Bd. 2: *Gnosis und Politik*, a cura di J. Taubes, Schöningh-Fink, Paderborn-München 1984, p. 290.

di ricostruire tali dottrine partendo dall'esposizione che ne fanno i loro avversari, gli eresiologi che ne scrivevano particolareggiate *Confutations*). Senza ovviamente scendere nel merito delle complesse questioni testuali, storico-religiose ed eresiologiche che in tal modo si originano, ricordo qui la definizione che un famoso congresso di storici della religione e studiosi del fenomeno gnostico, tenutosi a Messina nel 1966, ne diede: «Per evitare un uso indifferenziato dei termini gnosi e gnosticismo, sembra utile identificare, con la cooperazione dei metodi storico e tipologico, un fatto determinato, lo “gnosticismo”, partendo metodologicamente da un certo gruppo di sistemi del II secolo d.C., che vengono comunemente così denominati. Si propone invece di concepire la “gnosi” come “conoscenza dei misteri divini riservata a una élite”»¹².

Gnosi, dunque, come «conoscenza dei misteri divini riservata a un'élite»: con ciò si squaderna dinanzi a noi il compito di una ricognizione “alternativa” di parte del pensiero filosofico tedesco tra anni Dieci e anni Venti del XX secolo, sottolineandone attitudine al segreto e inclinazioni aristocratico-spirituale, insieme a un atteggiamento totalizzante verso il sacro. In tal senso va intesa l'affermazione di Bloch citata prima circa il rapporto tra Bibbia e filosofia rispetto alla verità: come un'assunzione metaconfessionale di un'aspirazione alla percezione globale del pensiero: «la mia Helmchen [vezzeggiativo per Else] – scrive ancora Bloch – mi raccontava come da bambina credesse che tutti i cristiani fossero ebrei, da cui discendevano, venerando quelle donne e quegli uomini pii come fossero suoi padri e madri e progenitori a partire dalla Bibbia». Else, continua Bloch, era estremamente credente, cristiana delusa dallo scoprirsi successivamente non ebrea, cristiana che si dedicava intensamente alla cura degli ebrei lettoni più poveri, una cristiana che insieme all'ebreo Bloch sognava di andare in Palestina, terra santa ed esotica¹³.

La stilizzazione della figura di Else, dai toni a volte decisamente agiografici, di cui il *Gedenkbuch* è abbondantemente percorso, finisce peraltro qui per fare velo all'effettivo contenuto teoretico del pensiero blochiano contenuto in questo scritto; il quale piuttosto – lo ricorda lui stesso qualche pagina più avanti – intende svilupparsi sì a partire da un superamento filosofico delle confessioni (o, per essere più precisi, dei confini normativi, teologici e storici che separano ebraismo e cristianesimo), in direzione non di un generico ecumenismo del cuore, quanto di una assunzione consapevole, in *philosophiciis*, dell'eresia: intesa ad un tempo etimologicamente come *airesis*, scuola di pensiero, e come diversione dalla norma, arma critica contro il pensiero dominante, rivendicazione di una *parte* della tradizione storico-filosofica (esemplare in tal senso lo studio su Thomas Müntzer del 1921¹⁴) per l'individuazione filosofico-religiosa di un “noi” escatologico-politico. Un'attitudine eretica che più tardi Bloch ascriverà al suo «sentimento fondamentale di tipo gnostico»¹⁵.

12 Così il celebre studioso romano, introducendo il ponderoso volume di atti *Le origini dello gnosticismo*, a cura di U. Bianchi, Brill, Leiden 1967, p. XX.

13 BLOCH, *Gedenkbuch*, cit., p. 18. Sul filosemitismo di Else cfr. P.R. MENDES FLOHR, *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Wayne State Un. Press, Detroit 1991, p. 103.

14 Cfr. E. BLOCH, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1981.

15 Così si esprime il filosofo in un'intervista, citata in M. PAUEN, *Dithyrambiker des Untergangs*, cit., p. 252.

Se insomma le figure femminili dei giovani Schmitt e Bloch rappresentano un'istanza di individuazione di un principio del pensiero (nel suo senso più pienamente genea-logico), sia esso in forme 'appassionatamente' distruttive che 'sentimentalmente' produttive, ciò è vero – si potrebbe dire, naturalmente esasperando il concetto – in un senso pienamente gnostico: nella misura in cui, cioè, il principio femminile presente in molte scuole gnostiche (segnatamente nella valentiniana: ma anche nella tradizione che si raccoglie intorno alla figura leggendaria di Simon Mago) viene assunto come ipostasi femminile del divino necessaria alla completezza originaria (cioè al plèroma, alla pienezza, che sta ad indicare l'unione binaria fondamentale di principio maschile e femminile), eppure da subito esposta alla manchevolezza costitutiva della materia generatrice. Come scrive Hans Jonas, parlando appunto della gnosi valentiniana: «la prima Sophia [...] venne purificata e consolidata dal Limite e quindi riunita al suo consorte, e così l'integrità del Pleroma fu ristabilita. Ma la sua Intenzione, una volta concepita e divenuta effettiva, non poteva essere annullata: insieme con la Passione che aveva provocato, fu separata da lei e, mentre essa stessa rimaneva all'interno del Pleroma, fu cacciata fuori dal Limite. Come impulso naturale di un Eone, questo complesso separato di stati mentali è ora una sostanza spirituale ipostatizzata, ma senza forma, essendo un "aborto" prodotto senza concepimento. Perciò essi chiamano ciò anche "frutto impotente e femminile". Il Limite ha dunque una doppia funzione, una stabilizzante e una separatrice: nel primo caso egli è chiamato Croce, nel secondo Limite»¹⁶. Nel pensiero gnostico insomma il principio femminile agisce al contempo da fattore unificante e dissolutivo-improduttivo – quasi, si potrebbe dire, come Paula Dorotic per Schmitt o Else von Stritzky per Bloch.

Di tracce gnostiche nel pensiero blochiano e nel *Geist* ce ne sono in effetti tantissime: a partire dalla famosa autodefinizione del libro come «gnosi rivoluzionaria», che è però retrospettiva, contenuta in una *Nachbemerkung* alla nuova ed. del 1964. In questo senso non si tratta però tanto – come sostiene Pauen – di una gnosi fondata sul classico dualismo spirito/materia¹⁷ (che pure è ovviamente presente dentro la rete di suggestioni concettuali di cui è intessuto il libro, ma si comprende semmai a partire dal tono espressionista dell'opera), quanto piuttosto di una gnosi aperta a una tensione interna – quella che esibisce il gradiente concettuale tra Croce e Limite, per dirla con Jonas che cita i valentiniani. Il "limite" del Limite qui interviene – per seguire l'argomentazione jonasiana – quando la pienezza pleromatica ha rivelato la sua inadattabilità al mondo della materia, ha mostrato cioè il suo limite interno, separatore; mentre la Croce è ovviamente, di contro, il culmine spirituale di quella stessa pienezza, che in tal modo ne esce confermata e stabilizzata. Per dirla in termini più generali: l'ipotesi di lavoro – che ovviamente eccede i limiti di questo saggio – sarebbe quella per cui occorrerebbe rintracciare nella prima edizione del *Geist der Utopie* quelle linee argomentative, e prima ancora quei gesti discorsivi, che permettano di rileggere le une e gli altri alla luce appunto di questa

16 H. JONAS, *Lo Gnosticismo*, SEI, Torino 1991, p. 199. Il discorso è ovviamente più complesso: la figura femminile dell'Epinoia (o, alternativamente, ênnoia), ipostasi femminile del divino, cioè del pensiero divino che si unisce all'Uomo primordiale, diffusa specialmente nella gnosi siro-egiziana, come sotto-linea altrove Jonas.

17 Cfr. PAUEN, *Dithyrambiker des Untergangs*, cit., p. 199 e s.

specifica gnosi filosofica, limitata/limitante e illimitata allo stesso tempo (come riflessione sul limite dunque), che vada in direzione di una sua funzione utopica e soteriologica proprio nel momento in cui ne addita i limiti intrinsecamente mondani.

Per fare un esempio specifico di questo specifico aspetto del pensiero giovane-blochiano, tratto direttamente dalla prima edizione del *Geist*: il capitolo *Karl Marx, Der Tod und die Apokalypse* reca una densissima sezione finale che si intitola “Forme dell’incontro universale con il sé o escatologia”, che nella nuova edizione del 1964 (quella tradotta in italiano) presenta la fuorviante indicazione di “1918” – fuorviante perché fa pensare che quella sezione coincida con quella della prima; ma ciò non è del tutto vero, basta un veloce raffronto tra le due versioni per sincerarsene.

Si consideri dunque questa frase particolarmente icastica contenuta nella prima edizione: «die Seele, der Messias, die Apokalypse sind das Apriori aller Politik und Kultur»¹⁸, che non si trova nell’edizione del 1964. Questa frase, quasi uno slogan politico, conclude il ragionamento iniziale di questa sezione, in cui Bloch prova a configurare storicamente questo incontro universale con il sé: siccome il cammino è oscuro, dice, occorre individuare «un punto prospettico comune», «libero da ogni deformazione coloniale e politica», ovvero «la confederazione dei popoli» (nella prima edizione parla esplicitamente di Stati, mentre in quella del 1964 aggiunge a mo’ di spiegazione che tale confederazione è un «multiverso della repubblica universale»¹⁹; e qui indubbiamente Bloch migliora la terminologia che nell’edizione del 1918 appariva concettualmente un po’ frettolosa). Questa confederazione mistica, infine, deve portare alla nascita di un «rapporto autentico» tra gli uomini. Nella prima edizione del 1918 tale frase è completata però come segue: «affinché nasca il santo uomo comunitario, il Cristo universale [*der heilige Mitmensch, der universelle Christus*]]»²⁰; nell’ultima edizione tutto questo deve essere suscitato e condotto da una più generica «coscienza del Regno [*Gewissen des Reichs*]]». «Qui – scrive ancora nella prima edizione; ed eccoci finalmente al punto da cui siamo partiti – tutti gli affluenti scorrono sino al sistema principale e definitivo per eccellenza [*letzthiniges Hauptssystem*]: l’anima, il messia, l’apocalisse sono l’apriori di qualsiasi politica e cultura»²¹.

18 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung* – Faksimile der Ausgabe von 1918, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, p. 433. Se si confronta l’edizione italiana, basata sulla versione approntata da Bloch per i suoi scritti completi, la frase citata non c’è: cfr. E. BLOCH, *Spirito dell’utopia*, La Nuova Italia, Scandicci (FI) 1992, p. 347. Ciò non deve stupire, e tale curiosa e fuorviante procedura non pertiene solo all’indubbia grafomania blochiana, ma ha anche una diretta connotazione politica – pertiene, cioè, piuttosto al *ralliement* ideologico dell’autore che si consuma tra prima e seconda versione del libro. Giustamente Tomaso Cavallo sottolinea come agisca, nel Bloch intento a scrivere la prima versione del libro, una simpatia «fichtiano-wilsoniana» per la rivoluzione russa di febbraio, piuttosto che per quella bolscevica di novembre: la dimensione apocalittico-comunitaria qui è ancora per così dire attuata sul piano puramente escato-gnoseologico, non su quello compiutamente teologico-politico. Cfr. T. CAVALLO, *Messianismo, sionismo e marxismo nella filosofia di Ernst Bloch*, in *L’altronevecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol. 1: *L’età del comunismo sovietico. Europa 1900-1945*, a cura di P.P. Poggio, Jaca Book, Milano 2010, pp. 351-365, in particolare p. 358.

19 BLOCH, *Spirito dell’utopia*, cit., p. 348.

20 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 432.

21 *Ibidem*, p. 433.

Tale triade, che potremmo riformulare filosoficamente come interiorità comunitaria, trascendenza concreta, rivelazione finale, condensa al meglio la prestazione gnostica del primo Bloch: l'anima è cioè quella dell'*heiliger Mensch*, che è anche *universeller Christus*, per così dire messia di se stesso, come avviene appunto in molte scuole gnostiche. Solo da qui si deriva qualsiasi modalità storica dello stare insieme (la politica e la cultura). In tal modo (come del resto aveva già intuito Pauen²²), la gnosi concepita come apocalisse in Bloch è allo stesso tempo rivelazione di se stessa e del regno che annuncia, e l'autore ne diventa il profeta. Del resto, il profetismo apocalittico e carismatico è appunto uno dei tratti distintivi delle correnti gnostiche, che ha nella disinvolta reinterpretazione scritturale (disinvolta rispetto alle pratiche liturgiche e ai primi lineamenti teologici attestati nelle comunità gesuane) e nella spiritualizzazione metapolitica le caratteristiche fondamentali delle diverse scuole gnostiche, inassimilabili quindi da un punto di vista dogmatico ad ebraismo e cristianesimo²³.

E con ciò siamo all'ultimo punto, al più delicato: quello del rapporto del primo Bloch appunto con ebraismo e cristianesimo. Giustamente Gershom Scholem, che conosceva Bloch per tramite dell'amico Walter Benjamin, avverte quest'ultimo in una lunga lettera dei pericoli teologico-politici contenuti in quell'opera (che piacque molto a Benjamin, come è noto, che ne scrisse una recensione ahimè andata perduta). Molto ci sarebbe da dire su questa lettera, cosa che ho fatto in altra sede²⁴; per citare solo il nucleo centrale della tesi scholemiana: «È per me inaccettabile concepire in *qualsiasi* senso il corpus Christi come la sostanza della nostra storia»²⁵. Se da un lato sono evidenti i motivi per cui un intellettuale ebreo-tedesco come Scholem, nel 1920, rifiutò tanto nettamente il libro di un filosofo altrettanto ebreo-tedesco, ma profondamente diverso come Bloch, dall'altro essi sono molto più profondi: pertengono al nocciolo teologico stesso delle differenze storiche tra ebraismo e cristianesimo, quali si condensano nella definizione di *corpus Christi* (che per la prima versione del *Geist* va assunta alla lettera, ha ragione Scholem nella sua critica) in quanto comunità. Non a caso infatti, Bloch, sempre nel capitolo finale già citato su *Karl Marx, la morte e l'apocalisse*, parla – in tutte le versioni – di «una Chiesa fondata necessariamente ed a priori secondo il socialismo e rivolta ad un nuovo contenuto di rivelazione» – una *Gemeinschaft* al di sopra della *Gesellschaft* dell'economia sociale, aggiunge più esplicitamente nel 1964²⁶. Nel 1918 invece sottolinea piuttosto la centralità dell'anima, «prima e ultima essenza interiore, la più libera l'unica metafisica e la più reale del mondo. È a favore dell'anima che la società apporta un chiaro aiuto [...]; ma è la chiesa ad essere la portatrice di scopi ben visibili in lontananza»²⁷.

22 Cfr. PAUEN, *Dithyrambiker des Untergangs*, cit., p. 223 e s.

23 Cfr. esemplarmente, su questo tema sterminato e estremamente complesso G. G. STROUMSA, *Mythos und Erinnerung: Jüdische Dimensionen der gnostischen Revolte gegen die Zeit*, in «Judaica. Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart», 44 (1988), pp. 15-30.

24 Cfr. G. GUERRA, *Un'utopia dello spirito (1918-1921): politica, filosofia, religione*, in *Filosofia e politica in Ernst Bloch. Lo spirito dell'utopia un secolo dopo*, a cura di C. Collamati, M. Farnesi Camellone, E. Zanelli, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 27-43.

25 Cit. in G. SCHOLEM, *Walter Benjamin – storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano 1992, pp. 141-143.

26 BLOCH, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 323.

27 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 411 (quest'ultima frase, pure con il significativo mu-

La chiesa di cui parla il Bloch della prima versione del *Geist der Utopie* è insomma con tutta evidenza un'ipostasi teologica, non ancora una derivazione storica – e dunque teologico-politica – della contrapposizione toenniesiana tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* (che, se non erro, non è presente nella prima versione): si tratta cioè di una chiesa letteralmente gnoseo-logica, indispensabile in quanto tale a formare/“gestalten” il Sé in un “noi” escatologico che si situa, come si legge nella prima edizione, «zwischen der luziferischen und der apokalyptischen Gemeinde»²⁸. La *Gemeinde* qui – si badi, non la *Gemeinschaft*: *Gemeinde* ha in tedesco un contenuto inequivocabilmente religioso, quasi parrocchiale – è luciferica e apocalittica: cioè, etimologicamente, illuminativa e rivelativa, destinata cioè a disvelare il luogo mistico dell'anima e dell'amore, come conclude Bloch.

L'idea di chiesa della prima edizione del *Geist* appare dunque come la logica conclusione dell'escatologia apocalittica che l'autore vi sviluppa sistematicamente: nel senso che il Sé come principale attore del processo utopico deve sfociare nel noi comunitario che illumina al contempo i singoli membri e la strada che devono percorrere verso l'autoriconoscimento. In ciò Bloch è gnostico, non solo nel senso che conferisce un nuovo *status* metafisico all'uomo all'interno dell'ordinamento dell'essere, come sostiene Pauen²⁹; ma soprattutto nella sua volontà gerarchizzante, di organizzare il “noi” come asceti dal *saeculum*, come allontanamento escatologico da *questo* mondo, riorganizzandolo in un *altro*. Tale volontà gerarchizzante-alternativa appare simile a quella di certe scuole gnostiche, come ha scritto Jonas a proposito di Marcione e del manicheismo (le uniche tendenze gnostiche, peraltro, che presentano tratti esplicitamente ecclesiologici): «la salvezza divenuta istituzione, ossia l'idea stessa di “chiesa”, favorisce la disciplina della moralità ascetica al di sopra di una comprensione letterale dell'ideale di libertà pneumatica, che la posizione anticosmica come tale suggerisce»³⁰. In altri termini: anche la gnosi in certi casi intende farsi-chiesa, laddove punta a una comprensione mediata della libertà spirituale del Sé (importantissima per Bloch) e a una sua riformulazione in termini più consapevolmente comunitari; la gnosi blochiana (del Bloch della prima versione del *Geist*), in questo senso, punta decisamente a farsi-chiesa come tentativo di rintracciare un “noi” altercomunitario.

Tralasciando il manicheismo, il riferimento a Marcione fatto da Jonas è, qui prezioso, perché travalica, come si sa, la specifica conoscenza storico-religiosa delle diverse tendenze gnostiche; sia perché è lo stesso Bloch a citarlo ripetutamente, anche nella prima edizione, sia perché Marcione torna verso la fine del XIX secolo al centro di un peculiare dibattito teologico-politico tedesco, grazie soprattutto allo studio che il già citato Adolf von Harnack dedicherà all'eretico del II secolo, che culminerà nel libro del 1921 *Marcion. Das Evangelium des fremden Gottes*³¹. Harnack con quel volume prova a salvare il “protestantesimo culturale” di cui è espressione autorevole, incarnando la tendenza più

tamento della chiesa in «una Chiesa trasformata», è rimasta anche nelle altre versioni).

28 Ivi.

29 PAUEN, *Dithyrambiker des Untergangs*, cit., p. 250.

30 JONAS, *Lo gnosticismo*, cit., p. 292 e s.

31 A. VON HARNACK, *Marcione. Il vangelo del dio straniero*, Marietti, Genova 2007.

II tema di B@bel

istituzionale in senso filosofico e politico del protestantesimo, *dopo* la catastrofe bellica, sopravanzato dalla teologia dialettica di Barth e Gogarten, cioè dalla acuta percezione della crisi in cui ora la fede si dibatte; e lo fa ricorrendo a una figura che l’aveva accompagnato per tutta la vita come quella di Marcione, sottolineandone esplicitamente il carattere anticanonico e con ciò il suo ruolo “sovversivo” nella storia della Chiesa – ma questo è un capitolo decisamente complicato della storia del pensiero teologico tedesco, che qui non possiamo approfondire. Più chiari e immediatamente perspicui appaiono i motivi invece per cui Bloch riprenda Marcione nel suo *Geist der Utopie*. Marcione appare qui cioè come il garante metafisico di una nuova *Gemeinde* transeclesiologica, al di là cioè di qualsiasi configurazione concretamente ebraica o cristiana, di una *Gemeinde* “gnostica” – cioè etimologicamente gnoseo-logica e radicalmente alternativa – i cui membri sono una élite di uomini spirituali destinata a diventare universale – pur continuando a recare dentro di loro, antropologicamente, l’esposizione del loro limite, insieme alla certezza della loro “Croce” teologico-politica.