

Tutte le strade portano a Feuerbach? Critica della riforma umanistica in Lenin e in Karl Barth - Every Road leads to Feuerbach? Critics of the Humanistic Reform by Lenin and by Karl Barth

Enrico Cerasi (Università Vita-Salute San Raffaele)

Abstract: This contribution explores two diverse interpretation of Feuerbach humanistic philosophy by Wladimir I. Lenin and Karl Barth. Lenin considers Feuerbach as the father of historical materialism; Barth as the father of the kulturprotestantismus. The point is that after the first world war both Lenin and Barth break with Feuerbach inheritance. Why? Maybe because in difference ways both Lenin and Barth after the war consider the human as an eschatological reality.

Keywords: Feuerbach, Humanistic reformation, Lenin, Barth, First World War

1. Nella sua un po' frusta esteriorità, il calendario talvolta sembra esercitare quella *gentle force* che Hume ipotizzava alla base dell'attrazione reciproca delle idee nell'intelletto umano. Cent'anni dalla presa del Palazzo d'Inverno; cinquecento dalle *Tesi* sulle indulgenze – entrambe in ottobre. Che vi sia un nesso, un segreto legame? Si dirà che dalla frattura dell'unità cattolica (posto che non si tratti d'un illusione retrospettiva e apologetica) sono derivate più o meno tutte le sciagure, tranne forse le cavallette. In alternativa si potrebbe proporre un ragionamento più modesto, che forse esagero a intitolare: *Tutte le strade portano a Feuerbach*. Se non proprio tutte, non è difficile mostrare la dipendenza del *kulturprotestantismus* da *Wesen des Christentums*; quanto al *coté* rivoluzionario del nostro calendario, non è più necessario richiamarsi a Löwith, perché ormai non v'è manuale di filosofia che non presenti Feuerbach quale anello di congiunzione tra Hegel e Marx. Insomma, per quanto diversi, marxismo rivoluzionario e protestantesimo liberale avrebbero una comune radice. Non da Lutero ma da Feuerbach deriverebbero molte di quelle che Pio IX (e qualche altro pio uomo) bollava come le grandi eresie della modernità – il che porterebbe ulteriori argomenti a coloro che amano vedere in Feuerbach un nuovo Lutero.

2. Nelle pagine seguenti vorrei seguire questa traccia, ma più per problematizzarla che per avvalorarla. Ma è bene cominciare da qualcosa di certo. Per esempio, da uno dei punti fermi del pensiero di Lenin: «senza una teoria rivoluzionaria non vi può

essere movimento rivoluzionario»¹. Nessun dubbio: «da quando [il socialismo] è diventato una scienza, va trattato come una scienza, cioè va studiato»². Ma che cosa s'intende, esattamente, per scienza? Di sicuro non una *Weltanschauung* spontaneamente presente nel movimento operaio: per il suo livello d'istruzione ma soprattutto per le condizioni materiali del processo di produzione, il proletariato fa propria un'ideologia e una pratica nel migliore dei casi riformista (oggi nemmeno quella). La scienza, dunque, dev'essere «loro [alle masse] apportata dall'esterno», vale a dire dal partito, alla cui vera definizione è dedicato il fortunato opuscolo³. Il primo compito del partito rivoluzionario è dunque teorico; occorre studiare (certo non in astratto ma adattandola alla situazione reale) la scienza rivoluzionaria⁴, dando conto dell'*intera* vita sociale e non solo della lotta sindacale del movimento operaio:

Non basta *spiegare* agli operai la loro oppressione politica (allo stesso modo che non basta *spiegare* il contrasto dei loro interessi con quelli dei padroni). Bisogna fare dell'agitazione a proposito di ogni manifestazione concreta di questa oppressione [...]. E poiché *questa* oppressione si esercita sulle più diverse classi della società, poiché si manifesta nei più diversi campi della vita e dell'attività professionale, religiosa, scientifica, ecc., non è forse evidente che *non adempiremmo il nostro compito* di sviluppare la coscienza politica degli operai se non ci *incaricassimo* di organizzare la *denuncia politica* dell'autocrazia *sotto tutti i suoi aspetti*?⁵

I corsivi, come si dice, sono dell'autore, e non mancano di chiarezza. Per poterla denunciare, la *scienza rivoluzionaria* deve comprendere la vita sociale *sotto ogni aspetto*. A quanto pare, la scienza cui pensa Lenin ha i tratti dell'*epistēme* (nell'accezione cara a Emanuele Severino): una teoria capace di comprendere l'ontologia sociale nella sua interezza.

Si capisce la *vis* polemica di *Materialismo ed empiriocriticismo*. Sia pure condizionato da un'idea assai schematica della storia della filosofia, ridotta al contrasto tra idealismo (a sua volta ridotto alla paradossale versione del *vescovo* Berkeley) e materialismo, l'opera intende respingere ogni "indebolimento" della scienza, fisico-naturale e a maggior ragione politico-economica. È vero che gli sviluppi più recenti della ricerca scientifica rendono più incerta la base teorica della fisica classica; ma la risposta non può essere il fenomenismo di Mach e discepoli, novelli apostoli dell'idealismo – nemmeno troppo latentemente religioso – di Berkeley. Il machismo non è altro che "idealismo fisico", il quale sfocia nel relativismo, se non nella mera sofistica, in ogni caso nell'esaurita e reazionaria legittimazione della rela-

¹ Wladimir I. Lenin, *Che fare?*, in *Opere scelte in sei volumi*, Editori Riuniti, Roma, 1975, vo. I, p. 263

² Ivi p. 266.

³ Ivi p. 268 s.

⁴ Sul nesso tra pensiero e azione in Lenin, cfr. T. Perlini, *Lenin. La vita, il pensiero, le opere*, Biblioteca Accademia, Milano, 1978², pp. 53 ss.

⁵ Wladimir I. Lenin, *Che fare*, cit., p. 289.

Tutte le strade portano a Feuerbach?

tività di ogni nostra conoscenza. Tutto ciò non ha nulla a che fare con lo sviluppo della ricerca scientifica; si tratta invece di una banale «ignoranza della dialettica»⁶.

In una parola, l'idealismo "fisico" dei nostri gironi, così come l'idealismo "fisiologico" [combattuto da Feuerbach] di ieri, significa soltanto che una scuola di scienziati in un ramo delle scienze naturali è caduta nella filosofia reazionaria per non aver saputo elevarsi, diremmo direttamente e di colpo, dal materialismo metafisico al materialismo dialettico⁷.

Lungi dal porre un'epistemologia all'altezza dei tempi, l'apparato concettuale di Mach non ha altro scopo che negare la materia nella sua oggettività. Se ciò va censurato a livello epistemologico (si ricordi che il socialismo deve dar conto dell'inezienza dei fenomeni sociali), va combattuto soprattutto per le sue conseguenze socio-economiche; le quali in ultima istanza finiscono per negare l'assunto principale dell'episteme rivoluzionaria, noto come «teoria del riflesso»:

La coscienza sociale *riflette* l'essere sociale: ecco in che cosa consiste la dottrina di Marx. L'immagine può essere una copia approssimativamente esatta dell'oggetto riflesso, ma è assurdo parlare qui d'identità. La coscienza in generale *riflette* l'essere: questa è una tesi generale di *tutto* il materialismo. Non è possibile non vedere il nesso diretto e *indissolubile* con la tesi del materialismo storico: la coscienza sociale *riflette* l'essere sociale⁸.

Varî sono stati i tentativi di salvare la *particula veri* di *Materialismo ed empiriocriticismo*⁹. Oppure potremmo concordare con Adorno, il quale – contro Lenin ma ancor di più contro la dogmatizzazione di *Materialismo ed empiriocriticismo* in epoca stalinista – notava che se «il soggetto viene ridotto ad ottuso rispecchiamento dell'oggetto, [...] ne risulta la quiete spirituale dell'amministrazione integrale»¹⁰, prefigurando già nella teoria la tragica complementarità tra gli Stati

⁶ Wladimir I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, in *Opere scelte in sei volumi*, cit., vol. III, p. 254.

⁷ Ivi, p. 258.

⁸ Wladimir I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, cit., p. 267.

⁹ A un primo livello di lettura, avvisa Cacciari, in *Materialismo ed empiriocriticismo* appare solo l'acritica adesione leniniana «al meccanicismo newtoniano: legge obiettiva e causalità obiettiva, riconoscimento della realtà obiettiva dello spazio e del tempo (che significa recupero dello spazio e tempo *assoluti*), carattere di *verità* della scienza come fondato sulla piena comprensione della *legge* naturale». D'altra parte, letto come attacco al solipsismo e allo psicologismo, «i fraintendimenti nei quali Lenin incorre sono ancora più gravi» (M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano, 1976, p. 49). Ma il fulcro della polemica leniniana va cercato nel «nesso organico tra machismo e sistema economico-sociologico neoclassico» (ivi pp. 51 s.). Diversamente Perlini, il quale ritiene sia «pur sempre da salvare» l'esigenza di Lenin di «avversare le concezioni miranti a formalizzare il sapere e a scindere sul piano critico-conoscitivo forma e contenuto», anticipando il grandioso progetto di Lukács in *Storia e coscienza di classe* (Perlini, *Lenin*, cit., pp. 122 s.)

¹⁰ Così prosegue il passo citato: «Quando Lenin invece di entrare nella gnoseologia, riaffermò contro di essa con una specie di coazione a ripetere l'essere in sé degli oggetti della conoscenza, voleva mettere a nudo la complicità dell'idealismo soggettivo con i *powers to be*. Il suo bisogno politico si rivolse qui però contro il fine conoscitivo teorico [...]: ciò che è stato criticato, non essendo stato penetrato, resta illeso così come è, ed è in grado, appunto perché non colpito, di sorgere in qualsivoglia momento in mutate costellazioni di potere. L'affermazione di Brecht, che dopo il libro

sovietici e l'oppressione capitalistica che avrebbero dovuto superare. Resta da capire se tale rimanga il pensiero di Lenin anche dopo lo scoppio della Prima guerra mondiale, se è vera la tesi di Tito Perlini, secondo la quale la riscoperta del legame indissolubile tra il marxismo rivoluzionario e l'idealismo hegeliano, testimoniata soprattutto dai *Quaderni filosofici*, consentì a Lenin di correggere la teoria del riflesso, aspramente criticata dal pensiero francofortese¹¹.

3. A questo proposito è utile notare le diverse posizioni assegnate a *Feuerbach* nella scacchiera leniniana. Nei *Quaderni filosofici* compare, da una parte, come nume tutelare della teoria del riflesso, dall'altra come progenitore un po' *âgé* di un'epoca ormai passata. Negli scritti filosofici precedenti il suo valore posizionale sembra diverso. In *Materialismo ed empiriocriticismo* Feuerbach viene ricordato come membro, spesso come capostipite, della "sacra famiglia" dei fondatori del materialismo. Tanto per fare qualche esempio: Mach ignora «tutti i grandi materialisti: Diderot, Feuerbach, Marx ed Engels»¹²; Pearson combatte il materialismo «senza conoscere né Feuerbach né Marx-Engels»¹³; Bazarov crede di confutare il materialismo confrontandosi con Plekhanov, mentre avrebbe dovuto misurarsi con qualcun altro, «per esempio Marx, Engels, Feuerbach»¹⁴. Quanto a quest'ultimo, la sua importanza nella storia del vero materialismo è centrale perché, «come si sa (può darsi, come *non* sa Bazarov) fu materialista» e proprio grazie a lui Marx e Engels, «come è noto, arrivarono dall'idealismo di Hegel alla loro filosofia materialistica»¹⁵. Per spiegare che cosa sia il materialismo Lenin riporta un passo della replica di Feuerbach a Haym, traendone la seguente conclusione: «Feuerbach, che conosceva bene i vecchi sofismi idealistici, ha confutato il sofisma di Avenarius ("aggiungere mentalmente un osservatore") senza conoscere il "moderno positivismo"»¹⁶. Insomma, quel tragico equivoco che risponde al nome del machismo pseudo-marxista gira attorno a Plekhanov, senza il minimo sentore di ciò che ogni materialista dovrebbe conoscere assai bene: Feuerbach¹⁷.

Le severe critiche di Marx al suo presunto precursore, espresse con particolare nettezza nelle *Tesi su Feuerbach*, che pure Lenin cita, sono ridimensionate, se non del tutto neglette. Piuttosto, Feuerbach è senza riserve il capostipite del materialismo; di più, è proprio al suo pensiero che bisogna ricorrere per dissipare l'equivoco

sull'empiriocriticismo non è più necessaria alcuna critica alla filosofia dell'immanenza, fu miope» (Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966, trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1982, p. 184).

¹¹ «La critica dell'immediato consente a Lenin di concepire la conoscenza come processo (il che mette definitivamente fuori gioco la rozza teoria del riflesso). Lenin può far inoltre propria la fondamentale distinzione hegeliana di *Verstand* (intelletto classificatore) e *Vernunft* (ragione dialettica)» (T. Perlini, *Lenin*, cit., p. 128).

¹² Wladimir I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, cit., p. 32.

¹³ Ivi p. 36.

¹⁴ Ivi p. 63.

¹⁵ Ivi p. 64.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ivi p. 76.

Tutte le strade portano a Feuerbach?

della “cosa in sé”. Per dimostrare l’assurdità dei machisti, che vorrebbero ridurre il marxismo a “fenomenismo” (negazione di una realtà ulteriore al fenomeno), Lenin non trova nulla di meglio di una citazione di Feuerbach¹⁸. Col seguente avvertimento: «l’“*an sich*” [...] di Feuerbach è nettamente contrapposto all’“*an sich*” di Kant». Contrariamente a quest’ultimo, per Feuerbach «la “cosa in sé” è “astrazione *con* una realtà”, cioè un mondo esistente fuori di noi, perfettamente conoscibile, che in linea di principio non differisce in niente dal fenomeno». Insomma:

Feuerbach spiega con molta arguzia ed evidenza come sia assurdo ammettere un qualsiasi “*trascensus*” del mondo dei fenomeni al mondo in sé, una specie di abisso invalicabile creato dai preti e da essi preso in prestito dai nostri professori di filosofia¹⁹.

Potremmo continuare, ma il senso è chiaro: «La concezione di Feuerbach è coerentemente materialistica»²⁰, senza che appaiano rilevanti differenze col marxismo. Ciò appare ancor più singolare se si pensa non già alla filosofia della scienza di Mach o di Poincaré ma alla più delicata questione della religione, a proposito della quale nella “sacra famiglia” materialista potrebbe emergere qualche dissapore. In *Materialismo ed empiriocriticismo* (redatto tra il 1908 e il 1909) Lenin si limita a ribadire l’incompatibilità tra il materialismo (si presume anche quello feuerbachiano) con qualsiasi forma di religione, di fideismo o di sacralizzazione, fin troppo esplicita nelle tendenze machiste. Lenin aveva già affrontato il tema. Da uno scritto del 1905 apprendiamo che «l’oppressione economica degli operai provoca e genera inevitabilmente le più varie forme di oppressione politica, di avvilito sociale, di abbruttimento e di oscurantismo della vita spirituale e morale delle masse»²¹. Riprendendo la nota espressione marxiana, adattata al clima russo, Lenin sintetizza: «La religione è l’oppio del popolo. La religione è una specie di acquavite spirituale, nella quale gli schiavi del capitale annegano la loro personalità umana»²². Per il partito rivoluzionario «la religione non è un affare privato» ma una questione che «riguarda tutto il partito, tutto il proletariato»²³, il quale, piuttosto che propagandare un astratto ateismo, come i materialisti francesi del ‘700, deve mostrare la genesi (non farmaceutica ma sociale) dell’oppio religioso. Sottovalutando forse l’intero contesto del passo marxiano, Lenin la spiega nel modo seguente:

Dimenticare che l’oppressione religiosa del genere umano non è che il prodotto e il riflesso dell’oppressione economica in seno alla società sarebbe dar prova di angustia mentale borghese. Nessun libro, nessuna predicazione potrà mai educare il proletariato, se esso non verrà educato dalla propria lotta contro le forze tenebrose del capitalismo²⁴.

¹⁸ Ivi p. 92.

¹⁹ Ivi p. 93.

²⁰ Ivi p. 124.

²¹ Wladimir I. Lenin, *Socialismo e religione*, in *Opere scelte in sei volumi*, cit., vol. I, p. 675.

²² Ibid.

²³ Ivi p. 677.

²⁴ Ivi p. 678.

Il *riflesso religioso* non va contrastato in modo astrattamente filosofico o scientifico, ma combattendo il male che l'ha prodotto: l'oppressione economica. Nel frattempo, l'unica rivendicazione dei socialisti è lottare affinché la religione diventi una questione privata, ovvero che non sia burocraticamente e autoritariamente imposta dallo Stato. Non c'è alcuna contraddizione in tutto questo, come spiega in uno scritto del 1909. «La religione è l'oppio del popolo»: questa è «la pietra angolare di tutta la concezione marxista in materia di religione»²⁵, eppure Engels ha più volte dissuaso il movimento socialista dall'imitare gl'anarchici nella loro intransigente, ovvero non dialettica, lotta contro la religione. Ciò non vuol dire che il marxismo sia un pasticcio amalgama di ateismo e di compiacenza verso la religione, come vorrebbero i suoi avversari, ma una coerente teoria dialettica che, avendo compreso l'origine sociale dell'illusione religiosa, preferisce subordinare la campagna ateistica (indubbiamente vera, in astratto) alla necessità fondamentale di portare la classe operaia, spesso ancora religiosa, alla lotta contro l'oppressione, e di conseguenza – in prospettiva – anche contro l'oppressione religiosa:

L'anarchico, predicando la guerra contro Dio ad ogni costo, aiuterebbe di fatto i preti e la borghesia (sempre, del resto, gli anarchici aiutano *di fatto* la borghesia). Il marxista deve essere materialista, ossia nemico della religione, ma materialista dialettico, che pone cioè la causa della lotta contro la religione non su un piano astratto, non sul piano puramente teorico di una predicazione sempre uguale a se stessa, ma in concreto, sul piano della lotta di classe, che conduce *di fatto* ed educa le masse più e meglio di ogni altra cosa²⁶

In queste pagine non troviamo il nome di Feuerbach, ma essendo scritte negli stessi anni di *Materialismo ed empiriocriticismo* sembra plausibile che Lenin non avvertisse alcun contrasto interno alla «vera teoria materialista» (della quale Feuerbach è considerato parte integrante) in merito alla religione. L'esplosione della Prima guerra mondiale lo costringerà a un radicale ripensamento, non solo intorno alla questione del rapporto tra il materialismo dialettico e l'idealismo hegeliano, come si è soliti notare²⁷. Altre e più urgenti questioni era in gioco. Il drammatico naufragio della II Internazionale, nei confronti della quale Lenin aveva da tempo sviluppato parecchi anticorpi, riveste un significato epocale. Com'è possibile che tutti, o quasi, i partiti socialisti europei abbiano aderito alle politiche imperialiste dei rispettivi governi? Come spiegare la diffusione di una politica opportunistica e social-sciovinistica nei partiti che, almeno teoricamente,

²⁵ Wladimir I. Lenin, *L'atteggiamento del partito operaio verso la religione*, in *Opere scelte*, cit., vol. II, p. 44.

²⁶ Ivi p. 48.

²⁷ «L'esperienza della prima guerra mondiale è stata decisiva per la piena maturazione filosofica di Lenin, lo sviluppo del cui pensiero ha posto, ad un certo punto, l'esigenza imprescindibile di una rottura, di un salto qualitativo» (T. Perlini, *Lenin*, cit., p. 128). Perlini, seguendo Lukács, enfatizza il rapporto tra marxismo e dialettica hegeliana, trascurando il ruolo di Feuerbach nell'evoluzione del pensiero di Lenin.

Tutte le strade portano a Feuerbach?

si richiamavano alla lezione di Marx – vale a dire all’innegabile scienza materialistica? Se il materialismo dialettico deve dar conto di tutti i fenomeni sociali, è indispensabile una risposta anche a *queste* domande – *soprattutto* a queste!

4. In uno dei testi forse più emblematici del distacco di Lenin dalla politica second’internazionalista e dal suo naufragio nazionalista, ci troviamo di fronte a una spiegazione che definirei “escatologica”, sebbene il termine non compaia né sarebbe mai potuto comparire. E tuttavia il più «vergognoso oblio» da parte di Kautsky e compagni dell’abbici del materialismo dialettico, il cui atteggiamento nei confronti della guerra imperialista era stato ribadito con forza nel Congresso internazionale socialista di Basilea del 1912 e quindi non poteva essere a nessuno ignoto, tanto meno a Kautsky, può esser compreso *solamente* prescindendo da questioni tuoi personali, tuoi caratteriali o psicologiche ecc., ma collocandolo nell’ambito di una vera e propria svolta epocale della storia rivoluzionaria. *In summa*:

Il fallimento della II Internazionale si è manifestato col massimo rilievo nel vergognosissimo tradimento delle proprie convinzioni e delle proprie solenni risoluzioni di Stoccarda e di Basilea, perpetrato dalla maggioranza dei partiti socialdemocratici ufficiali d’Europa. Ma questo fallimento, che esprime la vittoria completa dell’opportunismo, la trasformazione dei partiti socialdemocratici in partiti operai nazional-liberali, è soltanto il risultato di tutto il periodo storico della II Internazionale: la fine del secolo XIX e l’inizio del secolo XX. Le condizioni obiettive di questo periodo di transizione tra la fine delle rivoluzioni borghesi e nazionali nell’Europa occidentale e l’inizio delle rivoluzioni socialiste, hanno generato e nutrito l’opportunismo²⁸.

Abbiamo iniziato queste pagine con alcune ingenuie concessioni alla ragionevolezza del calendario. Ma in questo caso sconsiglierei d’intendere la svolta dal XIX al XX secolo di cui qui si parla nel senso d’una banale periodizzazione cronologica. Ciò ch’è in questione non è la divisione in capitoli di un manuale di storia ma il passaggio dalla rivoluzione borghese a quella socialista. Si tratta della svolta all’ultima fase della lotta umana per una società finalmente giusta. Il tradimento della II Internazionale costituisce, agl’occhi di Lenin, il doloroso ma inevitabile passaggio per il negativo – altri direbbe il profetizzato *misterium iniquitas* senza il quale è impossibile l’avvento dell’ultimo dramma storico. Se fosse lecito esprimersi in termini agostiniani, la guerra europea, per quanto drammatica, ha infine lo scopo di discernere, all’interno del movimento operaio, la *civitas dei* dalla *civitas diaboli*, vale a dire il socialismo coerentemente rivoluzionario dall’opportunismo social-sciovinista di Kautsky e (falsi, anti-cristici) compagni. Il movimento rivoluzionario, che dovrà condurre le masse dalla guerra fratricida europea alla rivoluzione mondiale e infine all’attuazione del comunismo internazionale, nascerà proprio da quest’atto di radicale e drammatica separazione dal riformismo sciovinista e filo-borghese.

²⁸ Wladimir I. Lenin, *Il fallimento della II Internazionale*, in *Opere scelte*, cit. vol. II, pp. 373-374. Sulla posizione di Kautsky sulla rivoluzione, cfr. il saggio di Sebastiano Ghisu nel presente numero del «Giornale critico di storia delle idee».

La classe operaia non può assolvere la sua funzione rivoluzionaria mondiale senza condurre una lotta spietata contro questo tradimento, contro questa mancanza di carattere, contro questo servilismo dinanzi all'opportunismo e contro questo inaudito avvilitamento teorico del marxismo. Il kautskismo non è un caso, ma il prodotto sociale delle contraddizioni della II Internazionale, del connubio tra fedeltà verbale al marxismo e la sottomissione all'opportunismo nei fatti²⁹.

Per questo, in un tesissimo dibattito zurighese del 1914, Lenin s'oppose con forza all'appello di Trotskij (a suo avviso colorato di tinte platoniche³⁰) alla pace incondizionata tra le nazioni belligeranti. Di là dalle questioni personali tra i due, la posta in gioco era ben più seria. Una volta svelato, il *misterium iniquitas* non può e non dev'essere rimosso, perché senza il suo superamento le cose ultime tarderebbero!

5. Redatti in questo drammatico periodo di "doglie escatologiche" del movimento comunista, i *Quaderni filosofici* non recano traccia della posta in gioco. Si direbbe un'atmosfera spirituale più adatta al Liceo aristotelico piuttosto che allo studio di un uomo perseguitato, esiliato, violentemente contestato dai suoi stessi compagni e più volte incarcerato. Ciò nonostante, o forse appunto per questo, in essi troviamo importanti tracce dei cambiamenti avvenuti nella sua mente all'indomani dell'esplosione della Grande guerra europea. Il minuzioso, quasi monastico lavoro sui testi hegeliani (in particolare logica e storia della filosofia) è ciò che in genere s'adduce a prova della trasformazione filosofica del capo rivoluzionario. Difficile negarlo, benché a mio avviso i *Quaderni* rechino anche altre testimonianze; ad esempio a proposito del ruolo di Feuerbach, finora centrale per la scienza materialista. Rilevanti gl'appunti presi sulle *Lezioni sull'essenza della religione*. In una nota a margine gli viene riconosciuta la paternità della tesi, perfettamente materialista (nel senso di *Materialismo ed empiriocriticismo*), della «teoria della copia». Lenin segna con un vistoso NB il seguente passo: «Dedurre la natura da Dio è come voler dedurre l'originale dalla copia, la cosa dal pensiero di questa cosa»³¹. Seguono altri entusiastici apprezzamenti. Lenin ritrova in Feuerbach giusti spunti contro la teologia e l'idealismo (sia pure con la clausola limitativa: «[solo]nella teoria») e contro l'agnosticismo, tutti e tre aspramente combattuti già dai tempi di *Materialismo ed empiriocriticismo*³². Sempre nella linea d'una gnoseologia materialista, Lenin approva i passi in cui s'afferma che l'uomo non ha nella sua mente alcuna nozione che non provenga dalla realtà sensibile. Tutto perfettamente materialista, tant'è vero che a proposito dell'osservazione secondo cui la storia è segnata dal passaggio da un egoismo ristretto a un egoismo allargato, di massa, Lenin annota: «Un embrione di

²⁹ Wladimir I. Lenin, *Il socialismo e la guerra* (1915), ora in *Su Trotskij*, a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma, 1971, p. 115

³⁰ Ivi p. 117.

³¹ Cfr. Wladimir I. Lenin, *Quaderni filosofici*, in *Opere scelte*, cit., vol. III, p. 353.

³² Cfr. ivi p. 354

Tutte le strade portano a Feuerbach?

materialismo storico: cfr. Cernyscevski»³³. Eppure il rinvio all'autore dell'altro *Che fare?* va inteso al tempo stesso come un riconoscimento e una riserva. Sia Feuerbach sia il suo discepolo russo, entrambi assai cari al giovane Lenin, non hanno saputo compiere il passaggio al socialismo coerentemente rivoluzionario. Le note sulle *Lezioni sull'essenza della religione* iniziano con la seguente osservazione, non propriamente marginale: «Feuerbach non ha capito la rivoluzione del '48»³⁴, come anche Cernyscevski non seppe capire il movimento rivoluzionario che si stava diffondendo nel suo periodo. Se incrociamo queste osservazioni con le tesi sul fallimento della II Internazionale, possiamo concludere che Feuerbach (e Cernyscevski) appartiene all'epoca “pre-escatologica”, penultima, ancora interna a una prospettiva borghese. Pur essendo *perfettamente materialista* (nulla nei *Quaderni filosofici* induce a mettere in dubbio questo riconoscimento, ripetutamente concesso in *Materialismo ed empiriocriticismo*), Feuerbach appartiene a un'altra epoca rispetto a Marx e a Engels. La seguente annotazione, posta alla fine del riassunto del testo feuerbachiano: «Ecco perché è *angusta* l'espressione, di Feuerbach e di Cernyscevski, di “principio antropologico” in filosofia. Tanto il principio antropologico quanto il naturalismo sono soltanto descrizioni imprecise e deboli del *materialismo*»³⁵, non significa, io credo, che l'umanesimo di Feuerbach non sia vero materialismo. Nulla suggerisce una simile conclusione. Feuerbach è il padre della “teoria del riflesso”, ossia dell'abbicci del vero materialismo. Eppure appartiene a un'altra epoca “eonica”. Nonostante contenga passi «eccellenti», «estremamente giusti», «*Sehr gut!*»³⁶, Feuerbach non trova più spazio nella “sacra famiglia” del materialismo dialettico, che ha l'altrettanto sacro compito di traghettare l'umanità alla fase conclusiva della sua travagliata storia. Emblematicamente, in conclusione, Lenin trascrive integralmente un passo tratto dalla 30ª lezione, nella quale il filosofo confessa che il suo fine era trasformare i suoi ascoltatori

da amici di Dio in amici dell'uomo, da credenti in pensatori, da gente che prega in gente che lavora, da candidati dell'aldilà in candidati in studiosi dell'aldiqua, da cristiani, che per loro proprio riconoscimento e ammissione sono “*metà bestia, metà angelo*”, in *uomini*, in *uomini totali*³⁷.

È chiaro che il comunismo rivoluzionario di Lenin intendeva perseguire lo stesso scopo: una società di “uomini totali”, operosi studiosi dell' al di qua. Contrariamente al Marx delle *Thesen über Feuerbach*, Lenin non rimprovera al filosofo bavarese un difetto di materialismo, una debolezza teorica, una comprensione ancora astratta, astorica, non dialettica, del rapporto soggetto-ogget-

³³ Ivi p. 359. Cfr. ivi p. 357.

³⁴ Ivi p. 347. L'osservazione è a margine della prefazione del 1851 di Feuerbach alla sua opera, nella quale il filosofo motiva la sua mancata adesione ai moti rivoluzionari del 1848.

³⁵ Wladimir I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. 363.

³⁶ Cfr. ivi p. 361.

³⁷ L. Feuerbach, *Lezioni sull'essenza della religione*, cit. in Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. 359.

to («*Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus [den Feuerbachschen mit eingerechnet] ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis; nicht subjektiv [...]»*³⁸); il suo limite, piuttosto, è d'appartenere a un'epoca (ormai lo si sarà compreso: non in senso cronologico ma storico-rivoluzionario, ovvero escatologico³⁹) anteriore. L'umanesimo feuerbachiano resta pienamente condivisibile poiché si tratta davvero di trasformare gli uomini da candidati dell'al di là a membri operosi e consapevoli dell'al di qua. Per farlo, tuttavia, è necessario comprendere l'umanità dell'uomo come una dimensione non ancora presente, né tanto meno proiettata in un'alterità ontologica. L'uomo di Feuerbach, in fondo ancora stoico, resta indeciso tra «il singolo individuo e l'*humanum* astratto», notava Ernst Bloch⁴⁰, il quale descriveva il suo *Prinzip Hoffnung* come dialettico «trascendimento senza trascendenza»; Lenin avrebbe precisato che tale “trascendimento” è possibile non astrattamente, in ogni tempo, ma solo ora che – avrebbe detto qualcun altro – è giunta «la pienezza del tempo» (Gal. 4,4) – ora che il tradimento di Kautsky e (pseudo-) compagni si è manifestato e tra la falsa e la vera internazionale si è consumata la definitiva frattura.

6. Ho fatto più volte cenno alla saggezza discreta del calendario. Ma vi sono anche coincidenze diverse, di carattere più testuale. Alludo alla seguente circostanza: il proposito feuerbachiano di trasformare gli uomini da candidati dell'aldilà in studiosi dell'aldilà ricorre, alla lettera e ben in evidenza, negli scritti di un altro grande rivoluzionario del Novecento: Karl Barth.

Prima d'inoltrarci nel testo, qualche nota introduttiva. Cittadino svizzero di confessione riformata, nei primi anni del Novecento Barth svolge i suoi studi sotto la direzione dei *maître à penser* della teologia liberale di lingua tedesca. Sia pure corretto da una visione politica vicina alla socialdemocrazia, può dirsi un novello adepto del piccolo ma rumoroso gregge del *kulturprotestantismus*⁴¹. As-

³⁸ Tito Perlini, che considera «questo brevissimo affascinante scritto» quale «centro dell'intera produzione intellettuale di Marx», non ha dubbi sullo spessore del distacco da Feuerbach, il cui «materialismo speculativo» fa sì che «il *Gegenstand* si [irrigidisca] in *Object*»: «Il soggetto, a sua volta, considerando l'oggetto da sé separato, si riduce a mera forma conoscente separata dai contenuti effetti stessi del conoscere» (T. Perlini, *Marx. La vita, il pensiero, le opere*, Edizioni Accademia, Milano, 1978², pp. 183-184. È interessante che Perlini consideri il materialismo ingenuamente speculativo di Feuerbach analogo a quello di Lenin in *Materialismo ed empiriocriticismo*. Ciò significa che quest'ultimo, correggendo le proprie giovanili ingenuità filosofiche, con i *Quaderni* sarebbe passato da Feuerbach a Marx. Diversa, lo si sarà capito, la prospettiva che sto seguendo in queste pagine.

³⁹ Non si tratta di epoche cronologiche perché Feuerbach era sostanzialmente contemporaneo di Marx ed Engels, così come Kautsky lo è di Lenin. Evidentemente il discrimine, il “taglio” (come ama dire Agamben), è d'ordine diverso.

⁴⁰ Cfr. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1959, trad. It *Il principio speranza*, Garzanti, 2009³, p. 309.

⁴¹ Per valutare correttamente l'importanza della teologia liberale, può esser utile ricordare il giudizio espresso da Albert Schweitzer sulla *Leben-Jesu Forschung*, indubbiamente una delle radici del *kulturprotestantismus*: «La ricerca sulla vita di Gesù è l'opera suprema della teologia tedesca. Le sue creazioni sono fondamentali e vincolanti per il pensiero religioso del futuro» (A. Schweitzer,

Tutte le strade portano a Feuerbach?

solti gl'obblighi accademici ed ecclesiali, nel 1914 si trova in Svizzera, nella città industriale di Safenwil, quale energico pastore della locale Chiesa riformata, notevolmente impegnato nella predicazione non meno che nelle questioni pratico-sindacali dei membri della sua comunità. L'esplosione del conflitto (che pure non coinvolge direttamente la sua amata Svizzera) rappresenta per il giovane pastore, non meno che per il rivoluzionario russo, un evento traumatico. Al suo collega e amico Thurneysen Barth parla di «*Weltkatastrophe*»; peggio ancora: «Questa è la fine di tutte le nostre vie» che «avremmo dovuto capire prima; ora dobbiamo raccogliere ciò che abbiamo seminato»⁴².

Le espressioni citate sono chiare; resta capire di quali vie l'esplosione della Grande guerra decreti la fine. Per quanto il disastro della II Internazionale rappresenti un problema anche per socialdemocratico Karl Barth⁴³, non è di questo che si tratta. Con la lodevole eccezione di Martin Rade, direttore della «*Christliche Welt*», «probabilmente la più influente rivista di cultura religiosa del protestantesimo tedesco»⁴⁴ alla quale Barth stesso aveva collaborato come giovane redattore, tutti gli stimatissimi teologi liberali, come in generale la stragrande maggioranza della cultura tedesca ed europea, aderiscono indiscriminatamente alla guerra. Vengono redatte versioni patriottiche del Padre nostro; Adolf von Harnack, forse il più riconosciuto teologo liberale dell'epoca, parla del valore religioso della consacrazione del singolo alla patria. Soprattutto, è la lettura del cosiddetto «Manifesto dei 93» a porre l'attonito Barth davanti all'evidente fallimento di tutte le (sue) vie. Tradotto in dieci lingue e inviato all'estero in migliaia di esemplari, firmato da Harnack e dalla quasi totalità dell'élite culturale tedesca (compreso, tanto per dire, Max Plank), il Manifesto respinge ogni accusa mossa alla Germania, sia per l'inizio della guerra sia per la violazione della neutralità del Belgio, avocando al Kaiser il ruolo di «Protettore della pace mondiale»⁴⁵. In tutto questo Barth non vede solo errori politici; ciò che più lo angoscia è la crisi del metodo storico-critico, dell'analisi puntuale delle fonti, dell'ascetica oggettività, che Harnack e compagni per anni avevano severamente propagandato, insegnando a dubitare della più autorevoli fonti religiose. Se l'im-

Geschichte der Leben-Jesu Forschung, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1906, trad. it. a cura di F. Coppellotti, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia, 1986, p. 71). Diverso il giudizio espresso da Overbeck, in particolare quando pose a confronto il dirompente effetto avuto dalla scoperta della corruzione ecclesiale ai tempi della Riforma con l'attuale ricerca sul Gesù storico: «Noi ci lasciamo raccontare che quasi l'intero Nuovo Testamento è una trama di finzioni [...], chiamiamo in causa non Paolo ma lo stesso Gesù, e non succede assolutamente niente» (F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Fritzsche, Leipzig, 1873, trad. it. *Sulla cristianità dei nostri tempi*, a cura di A. Pellegrino, Ets, Pisa, 2000, p. 83). Il libro di Overbeck su ripubblicato nel 1903, poco prima della pubblicazione del capolavoro di Schweitzer.

⁴² Per le citazioni riportate e per un inquadramento storico del problema, cfr. A. Gallas, *Il giovane Barth. Fra teologia e politica*, a cura di G.L. Potestà e M. Rizzi, Vita e Pensiero, Milano, 2004, pp. 94 ss.

⁴³ «Barth era rimasto impressionato, come altri membri o simpatizzanti del partito, soprattutto dalla svolta compiuta il 4 agosto dalla socialdemocrazia tedesca nella drammatica seduta del Reichstag in cui furono votati i crediti di guerra» (ivi p. 103)

⁴⁴ Ivi, p. 114.

⁴⁵ Cfr. ivi pp. 134 ss.

placabile critica che non aveva remore a mettere in questione la verginità di Maria s'arrestava bruscamente di fronte ai dispacci delle autorità militari del Kaiser, il fallimento era in primo luogo *teologico*. Come per Lenin l'intera II Internazionale, agl'occhi di Barth è il *kulturprotestantismus* nel suo insieme che dev'esser messo in discussione.

7. Se mi sono state perdonate improbabili alchimie cronologiche, discutibili escatologie politiche, vaghe assonanze testuali, mi si concederà di soprassedere sui travagli della rivoluzione teologica barthiana. Del resto, ho già provato a farlo in altre occasioni. Vorrei piuttosto richiamare l'attenzione su alcuni testi cronologicamente successivi, eppure emblematici della rottura barthiana col *kulturprotestantismus*, di cui la Grande guerra drasticamente decretò, almeno ai suoi occhi, la fine. Nel '26 a Münster, poi riprodotta nel volume *Die Theologie und Kirche*, Barth pronuncia una conferenza sull'importanza *teologica* del pensiero di Feuerbach. Per comprenderlo, vien detto, è indispensabile aver chiaro che non v'è nessuno, tra i filosofi a noi prossimi, che si sia interessato così a fondo e con tanta competenza e passione di teologia⁴⁶. *In summa*, Feuerbach va compreso all'interno della storia della teologia, in particolare protestante. Si potrebbe parlare di *Heilsgeschichte*, perché il filosofo, a detta del suo interprete, parla con «una speciale ispirazione profetica»⁴⁷.

Quale sarà il contenuto di questa nuova profezia? Lo si evince già dal senso complessivo del suo programma filosofico-teologico. Non sono necessarie citazioni, già lo conosciamo: si tratta di trasformare i suoi ascoltatori da amici di Dio in amici degli uomini, da candidati dell'aldilà in studiosi dell'aldiquà⁴⁸. L'uomo dell'aldiquà, l'uomo reale, in nulla somiglia all'Io dell'idealismo hegeliano o del teismo. Filosofi e teologi lo hanno ridotto a un'improbabile finzione: ragione astratta, impersonale. Niente di più falso: l'Io che pensa è identico all'uomo che mangia, che beve, che lavora. Vane le fatiche della teologia e delle sue razionalistiche propaggini intorno all'*ens realissimus*. Reale è solo l'uomo in carne e ossa, che ingurgita, defeca e lavora. Più precisamente: non l'uomo isolato, ma il *Mit-mensch*, l'unità dell'Io e del Tu: ecco l'uomo! Meglio ancora: ecco Dio!

Qui finisce il riassunto e inizia l'interpretazione. Come intendere tutto questo? Secondo il suo interprete, «il punto di vista di Feuerbach è tanto positivo quanto quello di alcuni pochi teologi; cosa spesso trascurata dai teologi che parlano di lui»⁴⁹. «Nel suo programma di trasformazione e dissoluzione della teologia in antropologia non bisogna vedere solo la fine della teologia, ma anche la sua trasfor-

⁴⁶ K. Barth, *La teologia dialettica e il pensiero di Feuerbach*, in *Antologia*, a cura di E. Rivero, Bompiani, Milano, 1964, p. 105.

⁴⁷ Ivi p. 106.

⁴⁸ Cfr. ivi p. 107.

⁴⁹ Ivi p. 112. Mi pare questo il limite del pur apprezzabile saggio di David Clough (*Karl Barth on Religious and Irreligious Idolatry* in Stephen C. Barton [ed], *Idolatry: false worship in the Bible, early Judaism, and Christianity*, T&T Clark, New York, 2007, pp. 2113-227). Ad avviso di Clough, per Barth Feuerbach è un tassello del più ampio mosaico che rappresenta il dissolvimento della rivelazione in teologia naturale. Il che è vero, ma non coglie quello che, a mio avviso, è il punto specifico di Feuerbach in una più ampia storia che va, tanto per dire, da Tommaso d'Aquino a Brunner.

Tutte le strade portano a Feuerbach?

mazione e il suo proseguimento nell'antropologia»⁵⁰. «Il pathos e la forza della negazione di Feuerbach sono fondati in ciò che in lui c'è di positivo. Chi volesse attaccarlo, dovrebbe attaccare la sua terapia, la sua dottrina positiva dell'essenza dell'uomo, intesa come essenza divina. Se su questo punto non è attaccabile, ogni critica mossa alla sua negazione e alla sua antiteologia può solo consistere nell'affermarla e nel ribadirla»⁵¹. Troppo facile liquidare Feuerbach come parte d'una general-generica storia dell'ateismo moderno!⁵² La sua intenzione è esattamente l'opposto: una nuova e definitiva rivelazione di Dio. «Egli identifica Dio con l'essenza dell'uomo, e gli rende così il massimo onore; questo è il meraviglioso *Magnificat* di Ludwig Feuerbach al buon Dio»⁵³. *Repetita iuvant*: nessun facile ateismo. Piuttosto:

Egli vuole soltanto l'onorevole confessione che nel preteso mistero della religione è dell'uomo che si tratta, che l'uomo sogna, quando crede che quel principio, quell'origine, quella necessità, quella giustezza, quella fonte da cui scaturiscono i suoi desideri ed i suoi ideali e la meta verso cui egli tende per realizzarli, sia un altro essere, che gli sta di fronte⁵⁴.

Riconosciamolo, infine: è la stessa religione, in particolare il cristianesimo, ad adorare l'uomo sotto le mentite spoglie d'un linguaggio teologico, ipostatizzante. Se Feuerbach si libera dell'ipotesi-Dio, non fa che trarre le conseguenze implicite nello stesso cristianesimo. Di quale, in particolare? Nessun dubbio: in primo luogo del *kulturprotestantismus*, sorto dalla svolta di Schleiermacher. Se si tien fermo che la religione non è altro che l'umano sentimento d'infinita dipendenza dal cosmo, «nessuno dei seguaci di Schleiermacher sfugge a tale istanza»⁵⁵. E chi potrà mai dissimulare il proprio legame, più o meno diretto, più o meno conseguente, con il grande padre del *kulturprotestantismus*? Le lezioni sulla *Teologia protestante del secolo XIX* proclamano Schleiermacher il «nuovo padre della Chiesa», colui che ha fondato «non una scuola, ma un'epoca» – insomma «un eroe come se ne offrono di rado alla teologia»⁵⁶. Portando alle conseguenze la teologia di Schleiermacher, Feuerbach svela il segreto, scomodo ma difficilmente confutabile, dell'intero protestantesimo moderno. La poco onorevole *performance* di Harnack e compagni in occasione della Prima guerra mondiale ha molto a che fare con la *Glaubenslehre* e con la sua trascrizione della dogmatica in modulazioni del sentimento umano. L'assoluta alterità di Dio, proclamata con forza da Barth nel *Römerbrief* del 1922, era preceden-

⁵⁰ K. Barth, *La teologia dialettica e il pensiero di Feuerbach*, cit., p. 112.

⁵¹ Ivi p. 113.

⁵² Cfr. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Édition Spes, Paris, 1945, trad. it. *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia, 1982³.

⁵³ K. Barth, *La teologia dialettica e il pensiero di Feuerbach*, cit., p. 114.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ivi p. 120.

⁵⁶ Cfr. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Theologischer Verlag, Zürich, 1946, trad. it. *La teologia protestante nel XIX secolo*, a cura di I Mancini, Jaca Book, Milano, 1980, vol. 2, pp. 1 ss.

temente stata ridotta da Feuerbach all'identità astratta dell'uomo con sé stesso (sia pure nella forma del rapporto io-tu). Ma Feuerbach, lo ripetiamo, dice apertamente, in buon tedesco, il mistero prima celato.

8. Solo di Schleiermacher? La *Teologia protestante nel XIX secolo*, a dire il vero, sostiene una tesi di più ampio respiro, secondo la quale le radici del nuovo "padre della Chiesa" affonderebbero un po' in tutto il '700. Rousseau, Lessing, Kant (con riserve), Herder, Novalis, Hegel sono tasselli di un *puzzle* il cui unico senso è l'adomesticamento, se non proprio la negazione, dell'irriducibile trascendenza di Dio. Rovesciando una facile vulgata storiografica che vorrebbe l'uomo moderno umiliato e disorientato dalla rivoluzione copernicana, Barth v'indovina esattamente l'opposto:

L'uomo del settecento è l'uomo al quale non poteva restare più a lungo ignoto, ed al quale divenne chiaro con tutte le sue conseguenze, che cosa significava che Copernico e Galilei avevano ragione, che la sua terra, la grande, ricca terra dell'uomo, lo scenario delle sue imprese, non è il punto centrale dell'universo, ma è, in questo universo, un granellino tra innumerevoli altri. Ma che cosa significava questo addirittura apocalittico rovesciamento dell'immagine del mondo? Inaudita, illimitata umiliazione dell'uomo? No, ripose l'uomo del XVIII secolo, che non ha raggiunto per primo questa conoscenza, ma per primo l'ha completamente e universalmente realizzata, no, l'uomo è tanto più grande; in forma del tutto diversa, l'uomo è ancora al centro di tutte le cose, egli che è capace di portare questa verità sconvolgente nell'ambito dell'esperienza con i propri mezzi e di pensarla concettualmente [...]⁵⁷.

Ponendosi all'interno di questo «apocalittico rovesciamento dell'immagine del mondo», Schleiermacher ha l'unico obiettivo di rendere plausibile la fede cristiana, da lui indubbiamente e sinceramente vissuta, come uomo di cultura e ministro di Chiesa. Sarebbe vano pretendere che l'uomo moderno comprenda ancora il linguaggio del dogma, col suo aristotelico sottointeso; è necessario tradurlo in modo che gli sia comprensibile. Barth qualifica tale atteggiamento, infinite volte modulato nel corso della storia della teologia ma con febbrile frequenza nell'epoca moderna, come *apologetica*, vale a dire come il tentativo di dimostrare la compatibilità tra la fede cristiana e gl'assunti di volta in volta dominanti della cultura.

L'apologetica è il tentativo d'interpretare coi mezzi del pensiero e del linguaggio una dimostrazione che, in un'epoca particolare, i principi determinanti della filosofia, della ricerca scientifico-naturale e storica se non giungono a promuovere addirittura le affermazioni teologiche fondate sulla rivelazione o sulla fede, sicuramente almeno non le escludono. L'apologetica dimostra ad un'epoca particolare nel caso di maggior ardimento la *necessità* logica, nel caso di maggior prudenza la *possibilità* logica, dei principi desunti dalla bibbia, o dal dogma ecclesiastico, o da ambedue, senza pregiudicare la possibilità di divergenze tra le opinioni degli apologeti anche della stessa epoca, circa l'estensione ed il contenuto loro⁵⁸.

⁵⁷ Ivi vol. 1 p. 86.

⁵⁸ Ivi vol. 2 p. 17.

Tutte le strade portano a Feuerbach?

In altre parole, apologetica significa la convinzione che il cristianesimo contenga le vere risposte alle domande implicite o esplicite poste dalla filosofia, dalla scienza, dalla società che si vorrebbero laiche. L'uomo domanda – la religione (cristiana) risponde! Ma il 1914 ha ben mostrato quali siano queste risposte: l'adesione acritica all'imperialismo tedesco, senza che s'avverta anche un soffio di differenza tra la voce di Harnack e quella, poniamo, di Karl Kautsky. La Grande guerra ha chiuso i conti con l'apologetica e col *kulturprotestantismus*.

9. C'è di peggio. Se all'epoca del *Römerbrief* (1922) Barth poteva opporre al liberalismo un'interpretazione di *Romani* riconducibile a un'originale e indubbiamente affascinante amalgama dei grandi *outsider* della cultura accademica quali Nietzsche, Overbeck, Kierkegaard, Dostoevskij e altri *maudit* ma soprattutto a un'energica ripresa della *theologia crucis* di Lutero, lo studio di Feuerbach rinviene nella sua religione umanistica non solo la traccia di Schleiermacher e nipoti ma l'inquietante ombra del Riformatore. Del resto, fu Feuerbach stesso a rivendicare il proprio luteranesimo, in particolare nello scritto del 1844: *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*. Che cosa fu la Riforma? Essenzialmente la trasformazione della teologia in cristologia – vale a dire in antropologia religiosa. Lutero non si stancava di porre Dio e l'uomo in insuperabile contraddizione. «La nullità dell'uomo è la premessa per fondare la realtà specifica di Dio»⁵⁹. Eppure il suo anti-umanesimo riflette, ingigantita, la Grazia. «Lutero è disumano nei confronti dell'uomo, solamente perché egli ha un *Dio umano* e l'umanità di Dio dispensa gli uomini dalla propria umanità»⁶⁰. «Dio è ciò che *tu non sei*, ma proprio per questo egli ti è indispensabile come il cibo lo è nei confronti dell'affamato»⁶¹. Se la si cerca nei dogmi, nella fede di Lutero non v'è nulla che non sia già in Agostino.

Eppure Lutero si discosta subito dalla solita vecchia litania, per il fatto che ne accentua unicamente il “*per noi uomini*” e “*a nostro favore*”. In altre parole, mentre la chiesa cattolica si teneva ancorata al puro *dato di fatto*, considerato *in se stesso*, egli pone come *oggetto e contenuto essenziale* della fede non l'incarnazione, la resurrezione, la passione di Cristo in e per se stesse, ma che egli sia diventato uomo e abbia sofferto *per noi*⁶².

Verrà in mente il motto dell'edizione del 1521 dei *Loci* di Melantone: *hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere*. Ma sarebbe una scorciatoia. Non Melantone, ma *Lutero* per primo «ha divulgato, popolarizzandolo, il segreto della fede cristiana». «*In noi*, dunque, si ritrova la chiave per interpretare i misteri della fede»⁶³. Non v'è alcun Dio in sé, solo il *Dio per noi*. Onnipotente, ma solo per beneficiarci. Totalmente altro, ma per essere *Emmanuele*, Dio-con-noi. I suoi sentimenti sono umani e in Cristo s'è rivelato nella sua umanissima essenza. A ben vedere,

⁵⁹ L. Feuerbach, *L'essenza della fede secondo Lutero*, in *Filosofia e cristianesimo. L'essenza della fede secondo Lutero*, a cura di A. Alessi, Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1981, p. 126.

⁶⁰ Ivi p. 134.

⁶¹ Ivi p. 136.

⁶² Ibid.

⁶³ Ivi. p. 138.

solo in quanto uomo può perdonare le nostre colpe e salvarci⁶⁴. È quindi assurdo che «dietro il Dio umano continui a nascondersi – in veste di realtà, o meglio quale irrealtà deleteria – il Dio disumano⁶⁵». Del resto, è l'unica incongruenza di Lutero. Il suo Dio è umano – esiste solo per darci la certezza di un futuro gioioso.

Come può, dunque, Lutero distinguere ancora – davanti a questo Dio che ci si è totalmente offerto e rivelato – una divinità *a sé stante*, una realtà inconcepibile e disumana, che “*si veste*” e “*si presenta*” da uomo all'unico scopo – bell'idea – di lasciarci intravedere, sotto le spoglie dell'umanità, il suo volto crudele?⁶⁶

Anche in questo caso, non serve proseguire. Sotto mentite spoglie antiumanistiche, la fede di Lutero è umanistica e antropocentrica, ovvero ateistica, solo con qualche incongruenza.

10. Feuerbach estremizza, semplifica, forza – ma sarebbe miope non vedere la *particula veri* della sua lettura della Riforma. Non basta richiamarsi a Lutero per respingere il *kulturprotestantismus*, come faceva Barth ancora nei primi anni '20. «Dopo Feuerbach Lutero non potrebbe più ripetere queste cose»; soprattutto, non Barth⁶⁷. Chi voglia misurarsi sul serio con la questione posta dal filosofo, dovrà chiedersi «se l'uomo di Feuerbach può essere davvero l'uomo reale».

Se il discorso sull'essenza dell'uomo dev'essere inteso come un'ultima illusione pretesca, se ogni volta sono *io* il vero uomo a cui nessun *tu* umano può togliere il peso della sua esistenza come singolo, anzi, se sono colui a cui viene accollato questo peso attraverso il *tu* umano, allora scompare la via all'uomo divino di Feuerbach e al “singolo” di Stirner; allora diventa possibile capire che Dio non può identificarsi con l'uomo⁶⁸.

Il «pretesco» Feuerbach (a Stirner l'espressione non sarebbe dispiaciuta) chiama la teologia a un eccesso, che lo stesso *Römerbrief* non aveva adeguatamente misurato. Non solo la rivelazione: l'umanità è escatologica! Imbarazzante la rassicurazione degli'interpreti, incoraggiati dalla monografia del gesuita von Balthasar, secondo la quale il Barth della *Kirchliche Dogmatik* avrebbe stemperato il paradossale e tendenzialmente marcionita dualismo del *Römerbrief* accogliendo una dottrina dell'analogia in ultima istanza umanistica, come umanistico è ogni

⁶⁴ Cfr. *ivi* p. 161.

⁶⁵ *Ivi* p. 163.

⁶⁶ *Ivi* p. 165.

⁶⁷ K. Barth, *La teologia dialettica e il pensiero di Feuerbach*, cit., p. 124. A proposito di letture luterane, rinuncio a discutere la recente fatica (alludo soprattutto al lettore) di Vannini, in ogni senso *incredibile*. Segnalo solo l'espressione: «Karl Barth, teologo luterano» (M. Vannini, *Contro Lutero e il falso evangelo*, Lorenzo dei Medici press, Firenze, 2017, nota 142, p. 76). Se il nostro illustre apostolo di Eckhart si riferisce alla confessione religiosa, Barth era riformato e non luterano, posto che la differenza sia nota. Se invece è una questione teologica, sarebbe il caso che la cultura italiana (per così dire) cominci a prender atto che Barth non ha scritto solo il *Römerbrief*. Non sarebbe curioso pretendere di conoscere Karl Marx senza aver mai letto *Das Kapital*?

⁶⁸ K. Barth, *La teologia dialettica e il pensiero di Feuerbach*, cit., p. 133.

Tutte le strade portano a Feuerbach?

gesuitismo⁶⁹. È vero il contrario. L'umanità, nella *Dogmatica*, è l'attributo di Dio, non dell'uomo. «*En créant l'homme nouveau, c'est la bonté originelle et naturelle de l'homme et du monde que Dieu rend visible*»⁷⁰. L'uomo nuovo, il nuovo Adamo, è la realtà ultimissima grazie alla quale conosciamo la nostra stessa natura – ancora irrealizzata. «*L'homme nouveau est tout l'Évangile*»⁷¹. L'evangelo è l'annuncio della nuova creazione di Dio solennemente promessa nella resurrezione di Cristo. Solo in questa luce è possibile comprendere l'umanità dell'uomo, qualcosa che *in noi* è sempre *extra nos*, irriducibilmente ulteriore! Analogamente per il linguaggio – questa caratteristica essenzialmente umana. «*Le langage, la "maison de l'être"? Celui qui habite cette maison semble être parti sans laisser d'adresse*»⁷². Diversamente dalla mistica heideggeriana, assai frequentata anche dai teologi, il linguaggio è un teatro di stonature, menzogne, deformazioni più o meno intenzionali. «*De là vient que la vérité, réduit à ce que nous pouvons humainement entendre et dire, reste inexprimable*» e la decisione più saggia sembra il silenzio⁷³. Solo l'evento della parola di Dio dona significato al linguaggio umano – ma si tratta di una vera e propria *resurrezione dei morti*. «*La liberté de la communauté chrétienne dans le domaine du langage a sa source dans la Parole libre et toute-puissante de Dieu, qu'elle a pour tâche d'attester. Elle ne dispose pas de cette Parole. Mais cette parole dispose d'elle, et parce qu'elle en dispose, elle fait de sa parole à elle, la communauté, une parole libre*»⁷⁴.

È curioso che Lenin, anch'egli in seguito al 1914, fosse giunto a qualcosa di simile. Per entrambi Feuerbach pone l'umanità dell'uomo nel dominio dell'umano, del disponibile. Nonostante il titolo di una delle sue opere più note: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, è difficile evitare l'impressione che l'avvenire cui si allude sia solo questione di giorni⁷⁵. Nessun salto qualitativo – nessuna tensione dialettica⁷⁶. La II Internazionale e il *kulturprotestantismus* furono fenomeni indubbiamente diversi, ma accumulati dalla presunzione che la realizzazione dell'umano non necessiti di alcuna discontinuità qualitativa, escatologica. Alla luce del crollo di entrambi, il confronto con Feuerbach obbliga a una radicale comprensione escatologica dell'umanità. Rigettando opportunisticamente la rivoluzione bolscevica, il

⁶⁹ Cfr. Hans U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1976, trad. it. *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, 1985.

⁷⁰ K. Barth, *Réalité de l'homme nouveau*, Labor et Fides, Genève, 1949, p. 9.

⁷¹ Ivi p. 14.

⁷² K. Barth, *Dogmatique*, III/2, Labor et Fides, Genève, 1973, p. 117.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ K. Barth, *Dogmatique*, III/3, Labor et Fides, Genève, 1974, p. 62. Per una più ampia discussione del tema, mi permetto di rinviare a E. Cerasi, *Il paradosso della grazia. La teo-antropologia di Karl Barth*, Città Nuova, Roma, 2006.

⁷⁵ Per un'opportuna valorizzazione dell'effettiva novità del pensiero feuerbachiano, sottratto al ruolo di precursore di Marx, cfr. l'ampio saggio introduttivo di A. Tagliapietra: *La metafora gustosa. Feuerbach e la gastroteologia*, in L. Feuerbach, *L'uomo è ciò che mangia*, a cura di A. Tagliapietra, Bollati Boringhieri, Torino, 2017.

⁷⁶ Per problematizzare questa visione a-dialettica e anti-escatologica di Feuerbach, cfr. E. Cerasi, *Verità dell'alienazione. Antropologia e religione in Feuerbach*, «Giornale critico di storia delle idee», 9, 2013.

«rinnegato Kautsky» ha trasformato Marx «in un liberale borghese», brandendo l'equivoco concetto di «democrazia pura», buono come arma ideologica della borghesia settecentesca ma non certo per l'imperialismo del XX secolo. «“Democrazia pura” è la formula menzognera del liberale che vuole trarre in inganno gli operai»⁷⁷. Al confronto di Kautsky, il rinnegamento di Bernstein era risibile. Entrambi, comunque, hanno “umanizzato” il marxismo. «Con evidenti sofismi si priva il marxismo della sua anima rivoluzionaria; del marxismo si ammette *tutto, tranne* i mezzi rivoluzionari di lotta [...]. Kautsky [...] si unisce alla borghesia per schernire ogni proposito di rivoluzione, ogni passo verso un'immediata lotta rivoluzionaria»⁷⁸. Il sapiente, il “teorico” Kautsky può ingannare le masse con la sua sofisticata lettura *ad litteram* dei testi marxiani, occultandone lo *spirito* escatologico, rivoluzionario⁷⁹. Non diversamente Barth: «Un cristianesimo che non sia in tutto e per tutto e senza residui escatologia, non ha niente a che fare con *Cristo*»⁸⁰. Ovvero: «Non sussiste alcuna continuità tra noi e Cristo»⁸¹. Il *kérygma* della resurrezione dei morti è l'evento irriducibilmente escatologico alla luce del quale dev'essere giudicata ogni altra questione, etica, politica o ecclesiale, come Barth mostra nella sua esemplare analisi di *1 Corinzi*. Rinunciare a questo presupposto fu il l'errore fondamentale della comunità di Corinto, come di tutto il cristianesimo divenuto religione storica. Se questo fosse il *kérygma* paolino, «avrebbe ragione Feuerbach, e la religione dev'essere interpretata come un sogno originato da un sogno umano. Allora è tempo di spogiarla della sua solennità e di trattarla per quello che è veramente»⁸².

Feuerbach *ha* ragione, ma contro un cristianesimo ridotto a religione, ovvero de-escatologizzato, mondanizzato, *umanizzato*: il cristianesimo di Harnack, di Schleiermacher eccetera.

11. Colto in un momento di riflessione, al riparo dalle infinite polemiche politiche, ormai al termine della vita Lenin avrebbe forse ammesso, con Barth, un «divergente accordo» (per usare un'espressione cara a un grande apocalittico del '900). Non tanto per la critica del cristianesimo, svolta dal teologo svizzero con energia non inferiore a quella del rivoluzionario bolscevico. Piuttosto, alla luce della tragedia della Prima guerra mondiale entrambi scorgono in Feuerbach un punto critico, un inquietante punto interrogativo, che esige un nuovo confronto con le proprie precedenti teorie. Non v'è chi non veda una svolta, dopo il 1914, nei pensieri di Lenin e di Barth. Se questa ha qualcosa a che fare con una mutata comprensione di Feuerbach, può forse emergere una convergenza tra due uo-

⁷⁷ Wladimir I. Lenin, *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky*, a cura di I. Ambrogio, Editori Riuniti, Roma, 1969, p. 30.

⁷⁸ Ivi p. 14.

⁷⁹ Lo si sarà compreso: il mio è un tentativo di porre in luce il pensiero *di Lenin*. Con ciò non s'è detta una sola parola a proposito di Marx, il quale a mio avviso non ha nulla di escatologico.

⁸⁰ K. Barth, *Der Römerbrief*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich, 1954 (1922), trad. it *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano, 1989², p. 295. (trad. it. leggermente corretta).

⁸¹ K. Barth, *Die Auferstehung der Toten*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich, 1953 (1923), trad. it. *La resurrezione dei morti*, a cura di A. Gallas, Marietti, Genova, 1984, p. 135.

⁸² Ivi p. 105.

Tutte le strade portano a Feuerbach?

mini del resto diversissimi. «I cibi diventano sangue, il sangue cuore e cervello, pensieri e stati d'animo. Se volete migliorare il popolo, allora dategli cibi migliori, invece di predicare contro il peccato»- notava Feuerbach in una nota recensione⁸³. «Noi ci assegniamo come scopo finale la soppressione dello Stato, cioè di ogni violenza organizzata e sistematica, di ogni violenza esercitata contro gli uomini in genere»⁸⁴ – scriveva Lenin contro il rinnegato Kautsky; a tal fine è necessaria «la sostituzione dello Stato proletario allo Stato borghese [la quale] non è possibile senza una rivoluzione violenta. La soppressione dello Stato proletario, cioè la soppressione di ogni Stato, non è possibile che per via di “estinzione”»⁸⁵, in seguito alla quale verrà alla luce la società pienamente umana, la quale andrà ben oltre la cura teo-gastronomica di Feuerbach. Barth, ottenuta una cattedra in Germania dopo la pubblicazione della prima edizione del *Römerbrief* (1919), avrebbe in seguito preso posizione per la Repubblica di Weimar, contro gli attacchi dell'estremismo rivoluzionario; ciò nonostante definì la sua teologia «più che leninismo». L'espressione compare nell'ambito del commento a *Romani* 13:

Il cristianesimo non si adatta a essere una bandiera di combattimento accanto ad altre: le supera tutte, inglobandole. Se si presentasse come un partito specifico di fronte allo Stato, sullo stesso suo piano (“Cristo contro Cesare”), perderebbe la sua originale dinamica. Non può presentarsi come violenza contro violenza, ma richiama ogni forma di forza alla sua origine divina. Non aspetta la vittoria del bene da qualche successo, per quanto notevole, sullo stesso piano naturale del male, ma supera questo piano in quanto tale. Non fa concorrenza allo Stato, ma lo nega nelle sue premesse e nella sua essenza. È *più* che leninismo!⁸⁶

Quale che sia, tra il paolinismo apocalittico di Barth e il comunismo rivoluzionario di Lenin, il più radicale non saprei, né credo importi granché. Ma tra loro vi è un segreto accordo, pieno di promesse: allontanandosi da Feuerbach, entrambi vedono l'umano solo come evento escatologico, in cui l'umanità sia violentemente-apocalitticamente espropriata della sua apparente umanità affinché ne sia realizzata la vera essenza.

enrico.cerasi@libero.it

⁸³ L. Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, 1850, trad. it. *La scienza naturale e la rivoluzione*, in *L'uomo è ciò che mangia*, cit., p. 69.

⁸⁴ Wladimir I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, in *Opere scelte in sei volumi*, cit., vol. 4, p. 294.

⁸⁵ Ivi p. 248.

⁸⁶ K. Barth, *Der Römerbrief*, Bern, 1919(rist. an. Zürich, 1963), p. 386. Cfr. E. Cerasi, “*Più che leninismo*”. *Note sulla teologia politica di Karl Barth*, «Per la filosofia. Filosofia e insegnamento», Anno XX n. 57, gennaio-aprile 2003.