

UN SAGGIO DI DIALOGO TRA CRISTIANI E MARXISTI

INTRODUZIONE

Tra i momenti più significativi del non facile dialogo tra cristiani e marxisti, è senza dubbio da annoverare l'incontro — promosso dalla « Paulus-Gesellschaft » in ideale continuità con l'analogo incontro avvenuto lo scorso anno a Salisburgo — che si è tenuto dal 28 aprile al 1° maggio a Herrenchiemsee, in Baviera, sul tema « **Umanesimo cristiano e umanesimo marxista** » (« Christliche Humanität und marxistischer Humanismus »).

Hanno caratterizzato tale incontro: impegno di preparazione, larghezza di partecipazione (circa 300 studiosi provenienti da 16 Paesi europei, di cui cinque a regime comunista: Bulgaria, Cecoslovacchia, Jugoslavia, Romania, Ungheria), essenzialità di temi affrontati, sforzo di mutua comprensione, lucida consapevolezza delle difficoltà del confronto. Ne garantiva l'alto livello la presenza, fra gli altri, dei teologi e filosofi cattolici M. Dubarle, G. Girardi, K. Rahner, G. Wetter, del teologo evangelista H. Thielicke, e dei filosofi marxisti R. Garaudy e C. Luporini.

I temi del primo giorno sono stati: « L'umano nella scienza e nella tecnica », « Responsabilità della speranza », « Umanesimo cristiano », rispettivamente trattati dal prof. Schaefer (Heidelberg), dal prof. Metz (Münster), dal P. Rahner (Monaco). Hanno parlato il secondo giorno, il prof. Thielicke (Amburgo) su « Antropologia cristiana e antropologia marxista », il prof. Garaudy (Parigi) su « Umanesimo marxista », il prof. Szigeti (Budapest) su « Politica marxista e umanesimo comunista ». Infine, il terzo giorno, hanno affrontato in due distinte relazioni un tema comune — « Conseguenze per l'ideologia e la politica » — il marxista **prof. Luporini**, ordinario di filosofia morale all'Università di Firenze, e **don Girardi**, docente di filosofia nel Pontificio Ateneo Salesiano e consultore del « Segretariato per i non credenti ».

Rinunciando a tentare un bilancio complessivo del convegno, ci limitiamo qui a presentare queste due ultime relazioni, che riteniamo tra le più significative e approfondite del convegno stesso (*). Esse sembrano a noi l'espressione, seppure per taluni aspetti imperfetta, di una volontà di dialogo autentica e feconda:

(*) I testi delle relazioni sono stati gentilmente messi a nostra disposizione dagli Autori.

animata da persuasione della necessità storica del confronto e insieme da chiara consapevolezza delle difficoltà ad esso inerenti; traducendosi in sforzo notevole di penetrazione delle altrui posizioni ed esigenze, in reciproco stimolo critico a un ripensamento delle proprie posizioni in funzione di quelle altrui, in effettivo iniziale ripensamento in tal senso.

Nel tessuto unitario di ciascuna delle relazioni ci sembra di poter distinguere due temi centrali, in stretta correlazione fra loro: quello delle **condizioni del dialogo**, quello della **reinterpretazione marxista della religione**. Prima di passare ad enucleare i singoli temi, sulla base di ampie citazioni dai testi dei due Autori, illustriamo schematicamente — con inevitabile semplificazione — il legame di strutturale interdipendenza che li connette.

Condizione generale del dialogo tra cristiani e marxisti — afferma Luporini — è l'essere entrambi in evoluzione, pur nella salvaguardia dell'essenziale delle proprie posizioni; è il superamento da entrambe le parti — dichiara Girardi — dell'integralismo dottrinale e politico. Una evoluzione, esprimendosi in impegno per il futuro storico, è in atto da parte cristiana — riconosce Luporini —, e ciò induce il marxista a ripensare in termini nuovi non solo i rapporti concreti tra lui e il cristiano, ma la stessa problematica dei fondamenti della fede religiosa. Il superamento dell'integralismo — precisa Girardi —, già avvenuto da parte cristiana in linea di principio col Vaticano II, è appena timidamente avviato da parte marxista: lo si porti a compimento — per fedeltà all'ispirazione originaria, certamente non integralista, di Marx —, perchè da tale superamento dipende la soggettiva sincerità e l'oggettiva coerenza teorica della reinterpretazione marxista della religione, la possibilità anzi di superamento dello stesso ateismo.

LE CONDIZIONI DEL DIALOGO

Non facile, certo, è un dialogo che si voglia autentico, che non sia cioè giustapposizione di monologhi divergenti, per quanto cortesi, ma apra per gli interlocutori, ai fini di un incontro o almeno di una convergenza, prospettive di ripensamento di temi dottrinali e di conseguenti impegni storici, discendendo — secondo un'espressione del Girardi — « dal cielo delle idee sulla terra delle istituzioni e dei rapporti vissuti ». Perchè dunque l'incontro possa instaurarsi e proseguire, alcune impegnative condizioni — d'ordine psicologico, dottrinale, storico — devono essere verificate, e da entrambe le parti in dialogo.

Posizione dell'interlocutore marxista.

Nella sua relazione, il prof. Luporini ha distinto delle condizioni generali, che devono essere verificate dai cristiani come

dai marxisti, e delle condizioni specifiche da porsi da ciascuno dei due gruppi.

1. Su un piano generale, appare anzitutto indispensabile una sincera volontà di comprensione del sistema di valori altrui, pur senza rinuncia all'essenziale di quello proprio:

« Non siamo qui per mescolare le nostre acque. Sono convinto che ogni dubbia operazione di questo genere ostacolerebbe, in definitiva, la comprensione reciproca, che è ciò a cui prima di tutto dobbiamo tendere. In ciò la "volontà" ha una parte molto precisa. Dobbiamo volere comprenderci. Il che significa solo, senza abbandonare il nostro proprio sistema di valori, cercare di rendersi conto del sistema di valori dell'altro. Questa volontà, questo sforzo è veramente una condizione del dialogo. Quando parlo di sistema di valori, non intendo la parte di esso che può mutare storicamente; ma proprio quella che ognuno di noi, per sé, considera fondamentale e non mutabile ».

E' necessario, in secondo luogo, che entrambi i sistemi a confronto, nell'ambito appunto di quanto non è per essi fondamentale, siano in evoluzione:

« E' a partire dalle possibilità racchiuse nel presente che si mantiene nel marxismo il rapporto ideale e pratico con l'orizzonte del futuro [orizzonte che costituisce "la parte non mutabile del sistema di valori del marxista"]. Questo rapporto è perciò suscettibile di continuo approfondimento e scavo. Esso stesso è infatti in evoluzione, come il presente, da cui muoviamo, anche se la sua natura fondamentale non cambia. Ora noi sappiamo che anche per il cristiano sussiste qualcosa di analogo. I teologi cattolici, per esempio, ci dicono che il dogma [...] non cambia; ma cambia il rapporto con esso, la sua "Erfassung", e che questa anzi, dice qualcuno, potrà farsi sempre più "aperta" e addirittura "pluralistica". Non tocca a me entrare in questa problematica, ma solo registrare la sua presenza. Essa non è indifferente, tuttavia, al nostro dialogo; perchè una condizione di esso è che siano, una di fronte all'altra, due evoluzioni ».

Si tratta di evoluzioni chiamate a influenzarsi reciprocamente; nota infatti il Luporini:

« una evoluzione dell'atteggiamento del marxismo verso la religione è condizionata da una evoluzione della religione stessa: sia nel suo aspetto di "coscienza religiosa", sia nei suoi aspetti organizzati e istituzionali ("Chiesa"). Non si tratta di uno scambio o di un mercato, ma di due processi storici che si affrontano, certo non precipitosamente, e in qualche modo si influenzano. Questo, credo, è il vero fondamento reale del dialogo. Se ha un senso interrogarci sulla sua possibilità, questo senso non lo si può trovare in una possibilità astratta, dottrinaria; ma nella concretezza di un movimento reale già iniziato. Di fronte ad esso si può restare passivi, od essere ostili. Se si escludono queste due alternative, non si può non avere il sentimento che aiutare un'evoluzione nell'altra parte significa anche evolverci noi stessi ».

Una chiara distinzione dei piani del dialogo, a evitare confusioni, è ugualmente necessaria, anche se si pensa che il dialogo debba avere carattere di totalità:

« Il fatto che il dialogo investe un ambito totale non significa che non si possano distinguere i diversi piani in cui esso si articola. Se la

confusione è nostra comune nemica, ciò è anzi necessario. Io credo che questi piani siano fondamentalmente tre: il piano filosofico, il piano sociale (con le relative dottrine) e il piano politico (che ha anch'esso aspetti pratici e teorici). Credo che la distinzione sia importante anche nella pratica per questo fatto: che il dialogo può avanzare momentaneamente di più su un piano che non sull'altro, nella complessità concreta della situazione storica. O su un piano, piuttosto che su un altro trovare, in un determinato momento, l'impulso e la sollecitazione più forte che trascina con sé anche lo svolgimento complessivo».

2. Più specificamente e concretamente, il marxista ritiene che il cristiano deve, quale condizione necessaria al dialogo, **dimostrare il proprio impegno temporale**, il proprio operante interesse per il futuro storico, tanto più che ciò non pregiudica la sua fede escatologica e anzi, nello spirito del Vaticano II, con essa si armonizza.

« Il futuro dell'umanità che interessa noi marxisti è dunque quello storico e mondano. In che misura esso entra nell'interesse del cristiano? Non ci importa qui che la "storia" sia da lui concepita come realizzazione di un "piano divino". Ci importa piuttosto che quel futuro non gli sia indifferente, o quasi. Ci importa che esso incida sulla sua azione pratica: e il modo e la direzione di ciò. Sappiamo che i saecula, i tempi, sono una componente necessaria del profetismo che è essenziale al cristianesimo, ma che esso in certe epoche si indebolisce, in certe altre epoche — come sembra quella attuale — si rinvigorisce.

« Il cristiano, nella sua dottrina, ha una visione escatologica di salvezza che concerne non solo il genere umano, ma (attraverso il genere umano e Cristo) addirittura tutte le cose. Se il tempus restitutionis sia un tempo fuori e al di là del tempo, o un suo prolungamento, in quale rapporto stia la renovatio mundi con i fines saeculorum, sono questioni che riguardano i teologi. Ma, in quella visione escatologica, l'importanza del futuro terrestre, storico dell'umanità può, nel fatto (cioè, nell'atteggiamento e comportamento reale del cristiano), e anche nella dottrina, ridursi a poco. O, viceversa, dilatarsi grandemente.

« E' questo ultimo il senso che possiamo attribuire e riconoscere, nella Chiesa cattolica, alla sua fase recente e al Concilio Vaticano II? E' questo il senso, cioè, del dialogo da essa aperto con il "mondo contemporaneo"? Con quanto vi è di nuovo, di caratteristico, di vitale e positivo, e nello stesso tempo di drammatico e problematico, in questo "mondo contemporaneo" che sta trasformandosi? A me sembra di sì».

Ma anche il marxista è chiamato a verificare una particolare condizione nel suo incontro col cristiano: **deve rinunciare al taticismo della «mano tesa»** di altri tempi e manifestare la volontà di un confronto integrale ai fini della scoperta di valori e atteggiamenti comuni:

« Il confronto con la realtà storica in cui viviamo è a mio avviso molto importante nel dialogo fra cristiani e marxisti, anche perchè esso mette in luce come questo dialogo non possa non avere oggi caratteri profondamente diversi da quelli a cui pensavano i comunisti di alcuni paesi occidentali al tempo della cosiddetta politica della "mano tesa". Non si tratta più semplicemente di compiere in certi paesi un lungo tratto di cammino insieme. Si tratta oggi di un confronto integrale dinnanzi alla questione delle sorti dell'umanità».

Posizione dell'interlocutore cristiano.

Afferma don Girardi — nella sua relazione che ha voluto intitolata « Marxismo e integrismo » — che condizione fondamentale di un dialogo è il **superamento dell'integrismo**, in tutte le sue componenti, da parte, simultaneamente, di ciascuno dei due sistemi a confronto.

1. Premessa, in sede teorica, una lucida **analisi dell'integrismo**, egli può concludere che, finchè esso permane, rende strutturalmente impossibile ogni dialogo.

« Ma anzitutto che cos'è, esattamente, l'integrismo? In prima approssimazione lo si può descrivere, in rapporto al dialogo, come una concezione dell'organicità dei valori, in virtù della quale non ci si può incontrare su determinati valori senza incontrarsi su tutti o almeno sui più fondamentali. L'integrismo nasce nell'ambito di una " fede ", sia essa religiosa o laica. Intendiamo qui per " fede " l'adesione a un complesso di valori ideali, che porta generalmente con sé l'inserzione in una comunità e in una istituzione. L'integrismo non consiste evidentemente solo nell'adesione integrale a questi valori ideali (per esempio la glorificazione di Dio per il cristianesimo, la liberazione socio-economica per il marxismo), nè nella volontà di subordinare ad essi coerentemente tutti gli altri valori; ma nel modo con cui l'integralità di questa adesione e di questa subordinazione viene concepita. Esso è caratterizzato dal monolitismo assiologico, dal primato del gruppo sull'umanità, dell'istituzione sulla persona.

« Il monolitismo assiologico è formalmente incluso nella descrizione dell'integrismo da noi proposta. Esso implica il senso acuto del primato di una determinata sfera di valori, e di conseguenza l'esigenza di definire tutte le altre sfere in funzione di essa quali mezzi in rapporto al fine. L'autonomia e l'originalità delle sfere subordinate vengono così ad essere gravemente compromesse. La concezione dell'organicità dei valori si riflette facilmente su quella dell'organicità della verità, e determina una rigida interpretazione dell'unità sistemica.

L'atteggiamento integrista non si definisce unicamente in funzione di una dottrina, ma anche di una comunità di " fede ", di un gruppo, che viene considerato come l'incarnazione storica dei valori fondamentali e il cui successo viene assunto a criterio dei valori. Il primato dei valori si precisa dunque come primato di un gruppo (per es. politico, religioso, ecc.). Ciò conduce facilmente a concepire la storia come il gioco d'una opposizione tra due campi, di cui l'uno rappresenta il bene e la verità, l'altro il male e l'errore.

« Ma il gruppo non può conservare il suo carattere monolitico se non a condizione di essere saldamente organizzato. I valori s'incarnano quindi, in definitiva, nelle istituzioni che inquadrano il gruppo, e il primato dei valori diventa il primato dell'istituzione sulla persona, dell'autorità sull'iniziativa: il monolitismo assiologico sfocia nel monolitismo sociale. L'integrismo si orienta così verso il totalitarismo come forma di governo, con l'intolleranza politica e ideologica che un tale regime comporta. Al limite, il successo dell'istituzione e la volontà dell'autorità diventano criterio di valore e persino di verità. [...]

« L'opposizione tra un tale atteggiamento e l'atteggiamento di dialogo, che si fonda sulla reciprocità a tutti i livelli, appare evidente. L'in-

tegrista infatti si chiude necessariamente nel suo sistema, nel suo gruppo, nella sua istituzione, al di fuori dei quali non può riconoscere valori autonomi.

« Egli esclude la possibilità di una zona di valori comuni a ideologie opposte. Non può dunque ammettere l'incontro, nell'ambito di una sfera particolare, con individui che non condividono le sue opposizioni fondamentali. Non può stimare sinceramente gli altri nè sul piano morale nè su quello intellettuale. Non può riconoscere loro dei diritti, per esempio la libertà, nè riconoscersi dei doveri nei loro confronti ».

2. Ponendosi sul piano storico, il Girardi si chiede in seguito quale sia attualmente, al duplice livello teorico e pratico, la posizione dei due sistemi di fronte all'integrismo.

a) E anzitutto, qual'è la situazione in campo cattolico? Sul piano dei principi, il superamento dell'integrismo è avvenuto ed è irreversibile; esso deve ora, sempre più pienamente, tradursi nella realtà.

« L'integrismo è esistito ed esiste tuttora nella Chiesa, ed è stato a lungo considerato come l'espressione dell'ortodossia cristiana: l'intolleranza religiosa, il confessionalismo di Stato, il clericalismo sono state alcune delle sue manifestazioni significative. Su questo insieme di problemi il Vaticano II rappresenta una svolta storica: esso segna, almeno in linea di principio, la fine dell'integrismo cattolico.

« Per quanto infatti riguarda l'atteggiamento di dialogo, un vero " salto qualitativo " è stato compiuto nel mondo cattolico: sotto l'impulso dato dalle personalità di Giovanni XXIII e di Paolo VI, attraverso i lavori e i documenti del Vaticano II, la Chiesa, pur restando fedele al suo passato, ha affermato dei principi e assunto degli orientamenti che la rendono ormai largamente disponibile al dialogo con tutti coloro i quali sono ad esso sinceramente aperti. Indichiamo, per esempio, il senso più acuto della storicità dei valori e della verità, la proclamazione della libertà religiosa con tutte le sue implicanze, l'affermazione dell'autonomia del temporale e del laicato nelle sfere loro proprie, l'abbandono delle aspirazioni temporalistiche, il riconoscimento dei valori presenti nelle religioni non cristiane e nell'ateismo, ecc.

« Senza dubbio una profonda evoluzione è ancora necessaria perchè questo nuovo spirito sia compreso in tutte le sue implicazioni teoriche e pratiche, e soprattutto perchè giunga a permeare la vita della Chiesa: la critica stimolante dei nostri interlocutori marxisti ci aiuterà certamente ad accelerare il cammino. Ma il movimento è decisamente avviato ».

b) In campo marxista la situazione appare notevolmente complessa, determinata com'è dalla diversità tra regimi comunisti, tuttora ideologicamente e politicamente integristi, e partiti comunisti occidentali, in seno ai quali singoli pensatori hanno superato teoricamente l'integrismo, giungendo anzi a far passare parzialmente le loro acquisizioni nella linea ufficiale del movimento.

« Noi abbiamo denunciato l'esistenza di una versione integrista del marxismo, ancora assai largamente diffusa, e ufficialmente dominante ovunque il comunismo è al potere. Ma tale integrismo è respinto da molti marxisti, che proclamano la necessità di aprirsi al dialogo con altre ten-

denze, specialmente con una parte del mondo cristiano, e assumono posizioni quali l'affermazione del pluralismo, il principio della laicità dello Stato, l'elaborazione di una morale, il riconoscimento del valore positivo e rivoluzionario della religione, la messa in questione della partitività dei valori e della verità, l'affermazione dell'autonomia della cultura, la riscoperta dei problemi della soggettività, ecc.

« Inoltre, gli intellettuali marxisti si rendono conto che le loro nuove posizioni implicano una evoluzione dottrinale assai profonda che interessa in primo luogo la concezione dei valori. Il disagio che noi risentiamo di fronte all'integrismo sovietico, essi lo condividono spesso. La maggior parte delle critiche che il cristiano ritiene di dover muovere a tale integrismo e ai suoi presupposti dottrinali, le formulano essi stessi, esplicitamente o implicitamente ».

In questa varietà, talvolta radicale, di posizioni, risiede una delle difficoltà oggettive del dialogo; non può infatti essere univoco il discorso se univoco non è l'interlocutore; e da essa deriva la necessità di una visione lucida e prudente della situazione:

« Si eviterà dunque, per spirito di obiettività, di attribuire all'evoluzione in atto un'ampiezza e una profondità che vadano al di là dei dati effettivi. Se in certi partiti comunisti, anche al livello ufficiale, si delineano nuovi orientamenti, non per questo li si attribuirà al movimento comunista internazionale. Se alcuni pensatori d'avanguardia hanno spinto molto oltre la revisione del sistema, non si è autorizzati a considerarli come l'espressione del partito. Se certe posizioni vengono adottate sul piano politico, ciò non basta perchè si possa parlare d'una evoluzione dottrinale. In generale, prendendo atto delle nuove schiarite, non si perderà mai di vista il permanere delle forze integriste che sono al potere nei paesi socialisti e che restano assai influenti in seno ai movimenti occidentali ».

3. Il processo di superamento dell'integrismo è comunque avviato tra i marxisti: si tratta di non arrestarlo, ma soprattutto di conferirgli coerenza teorica — onde sottrarlo al sospetto di tatticismo e più ancora permettergli di proseguire efficacemente — e, per questo, di fondarlo dottrinalmente rimanendo all'interno stesso del sistema. E' possibile tale impresa?

Il Girardi ne è persuaso; e la sua relazione è quasi per intero impegnata a dimostrare, con singolare penetrazione dell'ideologia marxista, che l'integrismo non fa parte dell'essenza del marxismo, ossia dell'ispirazione originaria di Marx, personalista e comunitaria.

« Si tratta di sapere se i sistemi in presenza siano strutturalmente disponibili al dialogo, o se, al contrario, l'integrismo non sia loro essenziale. Vorremmo per parte nostra affrontare tale questione a proposito del marxismo. Ecco dunque i termini del nostro problema: il marxismo è essenzialmente integrista, come pensano la maggior parte dei suoi avversari e dei suoi fautori? In altri termini: si può superare l'integrismo marxista a partire dal marxismo stesso? E di conseguenza, è possibile criticare sul piano dottrinale e pratico il marxismo di tipo sovietico in nome di Marx? Si deve chiedere ai marxisti di scegliere tra Marx e il dialogo, oppure si può avviare con essi un dialogo a partire da Marx? [...] »

« Per rispondere a tale interrogativo, saremo indotti a proporre una ricostruzione del marxismo, che si ispira allo stesso Marx e ad al-

cuni dei suoi discepoli contemporanei più avanzati». Ora, in tale ricostruzione del marxismo, « la questione fondamentale, la cui soluzione comanda tutte le altre, ci sembra essere quella del rapporto tra l'individuo e la storia. Se l'individuo non costituisce un essere e un valore autonomi, non si può evitare che la soggettività venga assorbita nel divenire oggettivo della storia, che la classe, il partito e lo Stato siano considerati come i criteri di valore: in breve, l'integrità è inevitabile. Ecco dunque, a nostro parere, il problema decisivo, in funzione del quale si gioca l'avvenire del marxismo: è legittimo ripensare il sistema a partire dal principio del valore relativamente autonomo della persona? ».

La risposta affermativa che il Girardi dà a quest'ultimo interrogativo si articola in quattro momenti; egli cioè risolve ciascuna delle quattro antinomie tipiche del marxismo (individuo - storia, base - sovrastruttura, classe - umanità, persona - istituzioni) attribuendo il primato, sia pur relativo, al termine « individuo » o « persona ». Tale risposta costituisce un vigoroso processo fatto, in nome del materialismo storico di Marx, d'ispirazione personalista, al naturalismo e al collettivismo propri del materialismo dialettico di origine engelsiana. Riportiamo, di questo approfondito discorso, solo alcuni elementi essenziali.

a) L'ispirazione centrale di Marx è certamente « umanistica »: l'uomo, per lui, è relativamente autonomo nell'ordine dell'essere e del valore, è al vertice della natura e al centro della storia. La fedeltà a Marx autorizza pertanto un superamento del « naturalismo », predominante nella filosofia marxista di tipo sovietico, che relativizza integralmente l'uomo alla natura e alla storia.

« L'ostacolo più radicale a una tale reinterpretazione proviene dal materialismo dialettico, in quanto considera l'antropologia come applicazione all'uomo d'una visione del mondo elaborata a partire dalla natura, e le leggi storiche quali casi particolari delle leggi naturali. In una tale prospettiva, l'originalità della realtà umana, della sua iniziativa, del suo destino, viene a trovarsi seriamente compromessa. L'uomo fa parte di un insieme al quale è relativo e di cui deve ratificare l'immanente razionalità. L'essere e il valore autonomi della persona sono qui difficilmente difendibili. E' unicamente superando il naturalismo che il marxismo può prospettarsi di superare l'integrità. Ma il marxismo non è essenzialmente naturalista? »

« Superare il naturalismo non può significare, per il marxismo, accettare di considerare l'uomo " in se stesso ", astraendo dal suo rapporto con la natura e con la totalità del reale. Tale rapporto dinamico è infatti costitutivo dell'uomo, il quale si crea assoggettando la natura. Non potrà dunque mai trattarsi d'una autonomia totale dell'uomo. Ma può l'uomo venir ridotto a questo rapporto? E' egli soltanto una parte dell'universo? »

« Il senso dell'originalità della persona nell'universo era, al contrario, assai acuto in Marx. Il rapporto costitutivo tra l'uomo e la natura ch'egli descrive, è un rapporto dialettico, in cui ciascuno dei termini conserva una certa originalità e autonomia. E' questo il problema ch'era al centro delle sue preoccupazioni, e nulla è più lontano dal suo pensiero della pretesa di risolvere tale problema in funzione di certe leggi universali stabilite una volta per tutte. »

« Se questo è vero, la trasposizione antropologica di cui parliamo è meno rivoluzionaria di quanto appaia a coloro che sono abituati a vedere il marxismo attraverso i clichés diffusi da Stalin, e che fanno del materialismo dialettico il perno del sistema. Marx stesso non aveva visto le cose sotto questo profilo, e la riscoperta dei suoi scritti giovanili rende ancora più manifesto l'umanesimo della sua ispirazione centrale. Il mondo marxista presenta oggi il fenomeno quanto mai significativo d'un rinnovo d'interesse per il giovane Marx e la sua problematica antropologica; al contempo, il materialismo dialettico passa in secondo piano, quando non è abbandonato come dottrina generale dell'essere ».

L'uomo quale è concepito nel materialismo storico marxiano è certo « un individuo il cui essere è essenzialmente relativo alla società e la cui liberazione non potrà venire attuata che nella società e mediante la società: l'individuo non può risolvere il proprio problema che situandolo, teoricamente e praticamente, rispetto alla totalità della storia. Ma la relatività dell'uomo alla storia non sopprime la sua autonomia relativa nell'ordine dell'essere e del valore. La prassi è ordinata a creare le condizioni oggettive che renderanno possibile la soluzione dei problemi personali e che, più esattamente, consentiranno a ciascun individuo di attuarsi come fine. [...] »

« Ma per Marx l'uomo non può realizzarsi come fine che realizzandosi come causa di sé, come iniziativa creatrice. [...] Il dominio dell'uomo sulla natura e la partecipazione delle masse al potere devono appunto attuare, sul piano oggettivo, la libertà dell'uomo. E' difficile comprendere altrimenti la dottrina marxista dell'alienazione che è così centrale in una prospettiva umanista, ma che lo stalinismo aveva obliterato. Sotto le sue varie forme, l'alienazione è sempre una situazione in cui il soggetto individuale non può attuarsi universalmente come fine e come autore della storia. E' questa la critica più radicale che Marx rivolga al regime capitalista; e il movimento ch'egli lancia si ispira alla volontà di rendere operativa tale critica mediante un rovesciamento della situazione, di costruire un mondo in cui la libertà di ciascuno genererà la libertà di tutti ».

b) Si vede allora come tra i compiti essenziali dei pensatori marxisti vi sia quello di liberare il materialismo storico dalle deformazioni subite a causa dell'innaturale sua integrazione nel materialismo dialettico, riconducendolo così a fondare il primato dell'uomo sulla natura e sulla storia.

Infatti, « nella misura in cui il materialismo storico è considerato come applicazione alla storia del materialismo dialettico, le leggi della storia acquistano la stessa rigidità di quelle della natura; e, soprattutto, le leggi dialettiche si vedono conferire il carattere assoluto delle leggi dell'essere.

« Ma non appena si recupera l'autonomia relativa dell'antropologia rispetto alla filosofia della natura, e della vita soggettiva rispetto all'ordine oggettivo, le leggi della storia ritrovano la loro natura di leggi sociologiche. In quanto tali, esse dovranno essere stabilite in base ai metodi propri della sociologia; e non potranno aspirare che al grado di necessità che tale scienza implica, vale a dire a un grado più o meno forte di probabilità ».

E' certo che « questa trasposizione va nel senso dell'affermazione della storicità dell'uomo, mentre il materialismo dialettico orienta l'antropologia

verso il naturalismo. Infine, e soprattutto, solo un tale approccio consente di attribuire una funzione determinante nella storia all'iniziativa del proletariato e degli individui, i quali portano così il peso del destino dell'umanità: non si tratta per l'uomo unicamente di camminare nel senso della storia, ma di orientare la storia nel senso dell'uomo. All'opposto, facendo delle leggi della storia l'applicazione di leggi più universali, l'umanità vede il proprio compito ridursi in definitiva a ratificare la razionalità immanente al divenire ».

c) Proprio da questa visione rinnovata del marxismo parte una critica radicale ai regimi comunisti quali si sono andati storicamente configurando.

Se, infatti, « il marxismo viene ricondotto alla sua ispirazione originaria, personalista e comunitaria, esso entra in evidente conflitto col monolitismo di Stato. L'uomo infatti si realizza come fine solo se si realizza come autore della storia: si può garantire che le istituzioni sono al servizio della comunità solo se la comunità è realmente il soggetto del potere. Ora, in un regime monolitico, la sorte del Paese è nelle mani di una piccola minoranza. L'iniziativa dell'individuo, anche se ufficialmente riconosciuta, è di fatto inesistente. Non si ritrovano forse qui, sotto nuova forma, molti elementi dell'alienazione politica che Marx aveva efficacemente denunciata negli Stati capitalisti? ».

d) Al termine delle sue approfondite analisi, il Girardi pone una **conclusione** che bene riassume le virtualità e i limiti del dialogo tra cristiani e marxisti: l'integrismo non è dell'essenza del marxismo, ma le istituzioni marxiste sono integriste. Di qui la necessità da parte marxista, ai fini di un costruttivo proseguimento del dialogo coi cristiani, non solo di dar vita a una **ideologia marxista rinnovata** ma anche, e soprattutto, di calare poi questa nel concreto, liberando uomini e istituzioni dalle strette soffocanti dell'integrismo.

« [...] il marxismo può superare l'integrismo mediante uno sviluppo interno; in altri termini, l'integrismo non appartiene alla sua essenza. Ma tale sviluppo implica un mutamento profondo di prospettiva rispetto alla versione naturalista e collettivista diffusa dal comunismo sovietico e da quanti ad esso si ispirano; implica in primo luogo la riscoperta del valore relativamente autonomo, incondizionato, della persona quale fine e autrice della storia e, pertanto, fondamento solido dell'universalità dei valori. Il marxismo supererà l'integrismo superando l'oggettivismo; diverrà pluralista divenendo umanista. [...] »

« Sarebbe [...] assai poco realista, quindi assai poco marxista, credere che il marxismo sia soltanto una filosofia e che i problemi da esso posti siano risolti per il semplice fatto che si è loro trovata una soluzione dottrinale. La coscienza che abbiamo dell'importanza decisiva, in tale materia, dei condizionamenti storici, ci consente di misurare i limiti del nostro compito di intellettuali nella edificazione della Città futura. Tuttavia, l'elaborazione di una dottrina aperta al dialogo deve assumere, per gli intellettuali cristiani e marxisti, il valore di un reciproco impegno: quello di lavorare a far discendere progressivamente il dialogo, dal cielo delle idee, sulla terra delle istituzioni e dei rapporti vissuti. Qui, come altrove, non si può accontentarsi di contemplare il mondo: si tratta di trasformarlo.

« In conclusione, vi è un marxismo aperto al dialogo, quello degli uomini, e un marxismo che ad esso è chiuso, quello delle istituzioni. La nostra speranza, e la speranza del mondo, è che in questa tensione drammatica fra l'uomo e l'istituzione la vittoria finale spetti all'uomo ».

LA REINTERPRETAZIONE MARXISTA DELLA RELIGIONE

Come abbiamo sopra osservato, fra i due temi — condizioni del dialogo e reinterpretazione marxista della religione — vi è stretta correlazione. Ciò apparirà ora chiaramente seguendo gli sviluppi del discorso che, in materia di rapporti tra marxismo e fede religiosa, fanno don Girardi e il prof. Luporini.

Il contributo di don Girardi.

Che sia in atto da tempo, da parte marxista, un ripensamento in termini positivi del fatto religioso, è noto, e il Girardi ne dà atto agli interlocutori marxisti. Si tratta però di conferire a tale ripensamento un carattere di logica coerenza, mostrando se e come esso si componga coi principi marxisti, e di spingerlo oltre, fin dove è possibile, in accordo con tale coerenza. A ciò tendono le analisi critiche condotte dal Girardi.

1. Se l'antinomia individuo-storia deve essere risolta attribuendo il primato all'individuo sulla storia, e riconoscendo alle leggi storiche solo un carattere di leggi sociologiche, ne deriva, tra le altre conseguenze, che

« la lotta di classe, la quale condiziona fortemente la storia delle religioni, non basta a spiegarne l'origine: la religione pertanto può essere sia reazionaria sia progressista. I marxisti costatano in particolare, nel mondo contemporaneo, la presenza d'una versione "progressista" del cristianesimo. Alcuni ne deducono che le trasformazioni economico-sociali non provocheranno necessariamente la scomparsa delle religioni ».

2. Si tratta, qui ancora, di riscoprire la genuina natura del materialismo storico, dissociandolo dai principi assoluti del materialismo dialettico, in particolare dai suoi gratuiti postulati ateistici, e mostrandolo riducibile a una filosofia sociale laica.

« C'è da domandarsi quale sarebbe il legame tra l'ateismo e un marxismo così rinnovato. M. Reding ha esposto l'anno scorso a Salisburgo la sua ben nota tesi, secondo cui il marxismo non sarebbe essenzialmente ateo, benchè Marx personalmente lo sia stato. Questa tesi ci sembra valida nella misura appunto in cui il marxismo si riconduce al principio del materialismo storico: in tale prospettiva, infatti, il fondamento dell'ateismo è la contraddizione fra religione e progresso economico-sociale. Ma una volta ammesso che l'antiprogresismo non è essenziale alla religione, non sembra si possa più affermare che la religione è un'alienazione per

quella ragione. *I fondamenti specificamente marxisti dell'ateismo sono così scalfati, e diventa legittimo chiedersi se, proseguendo in questa direzione, non vedremo il marxismo passare dall'ateismo alla laicità, ossia a una filosofia delle realtà terrestri che faccia astrazione dal problema di Dio* ».

3. Va però riconosciuto che altri elementi dell'ideologia marxista tendono a inflettere quest'ultima nel senso dell'ateismo.

« Due ostacoli ci sembrano intralciare questa evoluzione. Anzitutto la nozione centrale di libertà, concepita come incompatibile con una dipendenza radicale: in altri termini, il principio della rivalità assiologica tra l'uomo e Dio. Sotto questa forma generale, la nozione non è specifica del marxismo, ma la si ritrova in diverse forme di ateismo: non è dunque necessariamente associata al materialismo storico. Un secondo ostacolo è rappresentato dall'aspirazione del marxismo ad essere una visione globale della realtà: il che gli consentirà difficilmente di mettere tra parentesi un problema così decisivo come quello di Dio. Non riteniamo insormontabili tali ostacoli; essi ci mostrano tuttavia a quale profondità il sistema dovrebbe essere ripensato per giungere a un superamento dell'ateismo ».

4. Tuttavia, conclude il Girardi, essenziale al dialogo è che il marxismo riconosca ed effettivamente garantisca un'autentica libertà religiosa, superi esso o meno l'ateismo:

« non pensiamo di dover ulteriormente soffermarci su tale problema. Per quanto importante, infatti, da altri punti di vista, esso condiziona la possibilità del dialogo solo nella misura in cui l'ateismo si accompagna a un disprezzo dell'uomo religioso e giunge a contestare la sua libertà ».

La posizione innovatrice del prof. Luporini.

Dei rapporti tra ideologia marxista e fede religiosa, in particolare quella cattolica, ha diffusamente trattato il prof. Luporini, dedicando ad essi la maggior parte della sua relazione. Un elemento di notevole interesse va subito sottolineato: lo sforzo cioè del filosofo marxista — quasi in risposta all'esigenza fatta valere dal Girardi — di reinterpretare il fatto religioso unicamente in base ai principi del materialismo storico.

1. Anzitutto, perchè sia dato misurare la portata degli elementi di novità presenti nella posizione attuale dei più aperti pensatori marxisti, il Luporini richiama il giudizio radicalmente negativo e, apparentemente, definitivo che sulla religione diedero Marx e soprattutto Lenin:

« La religione, o meglio la "miseria religiosa" (per essere fedeli alla impostazione di Marx), "è insieme l'espressione della miseria reale e la protesta contro di essa". Noi non dobbiamo oggi sopravvalutare, per ragioni di comodo, il termine "protesta". La religione per Marx è una protesta senza sbocco, nei riguardi della condizione del popolo. Perciò è "miseria religiosa". Le parole citate appartengono a un testo in cui compare la proposizione divenuta famosa che la religione "è l'oppio del popolo". Di essa Lenin dirà che è "la pietra angolare di tutta la concezione marxista in materia di religione" (1909). [...]

« Lenin non ebbe a che fare soltanto con la religione, ma anche con la religiosità, due cose che egli distingueva molto bene. [...] E ciò, ad un determinato momento, nel suo stesso movimento e partito, anzi frazione di partito, fra intellettuali rivoluzionari (Lunaciarscki, Bogdanov, Gorki: il gruppo Vperiod). [...] Di questa polemica ci interessano non le circostanze politico-culturali, ma l'atteggiamento profondo che la muove. Il quale è espresso più di una volta da Lenin in modo diretto e con estrema coerenza. La religione è cosa "abominevole" perchè inginocchia l'uomo. La religione, nella sua reale dimensione sociale, è "pretismo" ("popovscina", parola quasi intraducibile). Non vi è nulla di più "abietto" che lavorare, direttamente (come il gruppo del Vperiod o, d'altra parte, i "tolstoiani") o indirettamente, per un "pretismo" più "affinato". Meglio il pope funzionario statale, meglio il pope "erariale", come lo chiama Lenin, che il pope per "convincimento morale". [...] L'atteggiamento di Lenin verso la religione ci ricorda, in qualche modo, quello di Voltaire nei riguardi di Pascal: bisogna combattere Pascal, perchè egli esprime una religiosità più affinata e moderna, e quindi più pericolosa che non tutta la noiosa teologia tradizionale ».

2. Qual'è, nei suoi aspetti generici, la novità della posizione marxista d'oggi rispetto a quella di Lenin? Essa può essere espressa in termini di « rovesciamento ». Vi è — dichiara infatti il Luporini — una

« evoluzione dell'atteggiamento dei comunisti verso la religione, considerata nella sua dimensione sociale, e nella riapertura stessa della problematica intorno ad essa. [...] Dobbiamo quindi cercare di comprendere il significato profondo e oggettivo, perfino indipendente da qualsiasi "intenzione" soggettiva e politica, di quella evoluzione di atteggiamento. Io credo che tale significato può venire espresso in maniera estremamente semplice. Ed è certo un rovesciamento rispetto al contenuto della posizione di Lenin (insito sulla parola "contenuto", perchè ciò non implica affatto l'abbandono del "metodo" marxista-leninista). Ecco questo significato che l'attuale condizione del mondo fa apparire irreversibile: il marxista considera non solo possibile, ma desiderabile una religione migliore e sempre migliore. Ciò importa, sia ben chiaro, nell'oggetto considerato non solo dei passaggi gradualisti, ma un mutamento di qualità e di direzione rispetto alla religione "oppio dei popoli", e la lotta e lo sforzo in tale senso da parte delle comunità religiose ».

3. L'ultima frase del brano precedente introduce alla considerazione delle ragioni determinanti di questa « evoluzione di atteggiamento verso la religione », di questa « riapertura stessa della problematica intorno ad essa ». Non vanno esse cercate in pure considerazioni teoriche, ma in una constatazione di fatti, in una esperienza storica: quella di un cristianesimo inedito — tale almeno lo ritengono i marxisti —, rinnovato, impegnato nel mondo e nelle lotte sociali e politiche per la giustizia, un cristianesimo « giovanneo », « conciliare ».

a) Trattando dei distinti piani del dialogo e della loro intercomunicabilità, il Luporini afferma:

« alcune delle posizioni più nuove e notevoli riguardanti il rapporto dei marxisti con i cristiani, anzi con gli uomini religiosi in genere, sono state prese responsabilmente da parte di alcuni settori del movimento co-

munista, finora, proprio sul terreno politico e della dottrina politica. Non si deve considerare questo come un limite. E' a partire da questa viva esperienza politica, che potranno esserci anche delle correzioni teoriche e degli approfondimenti teorici, ugualmente responsabili ».

b) Condizione da parte cristiana, a un dialogo autentico, è l'« interesse » fattivo per il « futuro storico e mondano dell'umanità », aveva dichiarato il Luporini. E' reale tale interesse? Molti segni (principi dottrinali e decisioni storiche) depongono in favore di una risposta affermativa.

« Il cristiano, nella sua dottrina, ha una visione escatologica di salvezza che concerne non solo il genere umano, ma (attraverso il genere umano e Cristo) addirittura tutte le cose. [...] Ma, in quella visione escatologica, l'importanza del futuro terrestre, storico dell'umanità può, nel fatto (cioè, nell'atteggiamento e comportamento reale del cristiano), e anche nella dottrina, ridursi a poco. O, viceversa, dilatarsi grandemente. E' quest'ultimo il senso che possiamo attribuire e riconoscere, nella Chiesa cattolica, alla sua fase recente e al Concilio Vaticano II? [...] A me sembra di sì. [...] Suo scopo dichiarato è far comprendere il modo in cui essa concepisce la sua presenza e attività in questo "mundo hodierno". E dobbiamo riconoscere che in questo modo vi è molto di nuovo, vi sono molte possibilità nuove ».

c) L'impegno nel mondo a cui i cristiani sono chiamati nello spirito conciliare, è tanto più apprezzabile per un marxista in quanto è caratterizzato da un vivo senso comunitario:

« Anche per il cristiano, nella sua religione, la dimensione "popolo" è essenziale; il che trova espressione nella formula "popolo di Dio". Nella Chiesa cattolica, ad esempio, sembra che oggi si voglia rinvigorire il senso della collettività, come proprio della fede, contro la religione individualistica, egoistica e sentimentale. Se questo riesce — e contro di ciò vi è una situazione di classe che fa evidentemente ostacolo nella struttura capitalistica — sarà certamente una grande forza. Una forza solidaria che non può non andare in direzione opposta all'isolamento e alla solitudine dell'individuo nella società capitalistica ».

d) Altro elemento positivo, in questa religione rinnovata, è il rifiuto dell'integralismo e quindi l'apertura al pluralismo sociale:

« Se ci riferiamo alla Chiesa cattolica, come alla parte più potentemente organizzata del cristianesimo, vediamo che essa oggi, in linea di principio, rinuncia all'integralismo, e quindi alla richiesta di una ispirazione unanime degli uomini nella vita sociale ».

4. I caratteri specifici della reinterpretazione marxista della religione proposta dal Luporini — o, nei suoi termini esatti, della « riapertura della stessa problematica intorno alle radici della "coscienza religiosa" » — appaiono riducibili, schematicamente, ai seguenti:

— il marxismo, in quanto materialismo storico, sottopone ad analisi critica la religione unicamente in quanto essa assume una dimensione sociale; secondo le risultanze dell'analisi, la sua valutazione potrà essere negativa o positiva;

— il marxismo, pur situando la religione nelle sovrastrutture, può ammettere, in virtù della autonomia relativa di queste, ch'essa costituisca un elemento di valore permanente;

— la religione, in quanto testimonianza di una realtà trascendente, è inconfutabile da parte dell'ideologia marxista.

a) Ricondotto alle dimensioni del materialismo storico — di una filosofia cioè socio-politica — **il marxismo prende in considerazione e sottopone a critica la religione unicamente in quanto essa si presenta quale fenomeno sociale**: « Ciò che interessa la sua analisi — scrive il Luporini — sono i contenuti rappresentativi della religione in rapporto alle loro derivazioni e suggestioni pratiche nella vita sociale » .

Di conseguenza, il giudizio del marxista sulla religione non potrà mai essere determinato a priori, nè in senso positivo nè in senso negativo; tale giudizio sarà interamente in funzione dei caratteri di alienazione o di liberazione sociale, che la religione presa in esame avrà manifestato; nè potrà, quindi, essere giudizio generico, universalmente valido, ma dovrà variare in funzione delle singole religioni e, per ciascuna di esse, in funzione delle singole epoche storiche.

« Qui ha un ruolo essenziale la differenza di qualità della critica della religione in Feuerbach e nel marxismo. Paradossalmente, proprio perchè nel marxismo la domanda sulla "essenza vera" della religione non ha più senso, e questa domanda si trasforma invece in quella della sua funzione nella società (che può variare), proprio per questo l'attrito, anche teorico, con la religione non può essere se non relativo ai caratteri di alienazione reale che in essa si riflettano. [...] L'affermazione di Marx, che leggiamo nei manoscritti "economico-filosofici" del 1844, "più l'uomo mette in Dio e meno serba in se stesso", è un'affermazione la quale ha senso in relazione alla antropologia feuerbachiana del Gattungswesen che Marx ancora condivideva. Rispetto all' "individuo sociale" del marxismo maturo la posizione religiosa diventa invece ambigua: può contenere una fuga da se stessi e dal mondo, o l'opposto di ciò ».

b) Il marxista tuttavia, anche quando sia indotto a portare sulla religione un giudizio positivo, riconoscendole appunto positivi contenuti sociali, non cessa, in virtù sempre dei principi del materialismo storico, di collocarla tra le sovrastrutture, di considerarla una « ideologia ». A questo punto del discorso, inevitabilmente, sorge l'obiezione del credente, che il Luporini accoglie: una tale riduzione sociologica della religione, non toglie forse ogni spazio alla sua dimensione essenziale, all'apertura cioè sulla trascendenza? La risposta fa appello al carattere di relativa autonomia delle sovrastrutture: in virtù di tale autonomia, **sono reperibili nelle sovrastrutture dei valori permanenti**, « trasmutabili e comunicabili in altre situazioni sociali »: **il credente può dunque identificare con uno di tali valori ciò che per lui costituisce la specificità del religioso**, il rapporto con Dio, fermo restando che per il marxista tale rapporto rimane illusorio.

«Qualcuno però si chiederà se [...] questa dottrina non esaurisca, per il marxista, la religione interamente nella sua funzione sociale (positiva o negativa che sia, ma sempre storica), e quindi non lasci assolutamente nessuno spazio per quella dimensione che l'uomo religioso rivendica a se stesso, cioè alla propria vita religiosa. Questo, dal punto di vista teorico, sembra il nodo ultimo della questione.

«Ora, va richiamata l'attenzione sul fatto che la dottrina delle sovrastrutture non è soltanto una dottrina delle funzioni delle ideologie, ma anche una dottrina dei valori che in esse si presentano. Come tale ha un duplice aspetto: nelle ideologie, al di là della loro radice sociale immediata, si conquistano valori che sono trasmutabili e comunicabili in altre situazioni sociali (e quindi ideologiche). [...] qual'è la condizione della loro trasmissibilità ed ereditabilità, attraverso formazioni economico-sociali diverse? Ora non vi è dubbio che questa condizione è la loro relativa autonomia, rispetto ai condizionamenti economico-sociali in cui essi sono emersi o si sono affermati. [...]

«In questa cornice la dottrina delle sovrastrutture, o meglio delle "forme sociali della coscienza", rimane una critica sociologica, etnologica, psicologica, ideologica (cioè della ideologia), ecc. che, in quanto tale, può essere accolta, anzi perfino considerata utile alla propria fede, dall'uomo religioso. Poichè quella critica comporta anche il riconoscimento di una relativa autonomia di certe sfere di valori (moralì, estetici, scientifici o di verità) nessuno potrebbe ragionevolmente impedire all'uomo religioso di riconoscere in ciò il punto di inserimento del suo rapporto umano e storico con l'assoluto religioso, con la sfera dei valori religiosi. Non esistono argomenti possibili in senso contrario. Ciò che per il marxista rimane una duplicazione immaginaria del reale, dall'uomo religioso sarà invece sempre vissuto come unità con Dio, e quindi anche come la più intima unità propria».

c) Potrebbe l'evoluzione in corso dell'ideologia marxista approdare alla «laicità», potrebbe cioè il marxismo ricondursi a una «filosofia delle realtà terrestri che faccia astrazione dal problema di Dio»? Nella sua relazione il Girardi, pur prospettando le difficoltà della cosa, lo auspicava e lo riteneva possibile. Ora, si ha l'impressione che il Luporini tenti appunto una teorizzazione, dal punto di vista marxista, di tale «laicità»: egli infatti giunge a ritenere **inconfutabile quell'«apertura sulla trascendenza»** che è, per il credente, l'«essenza vera» della religione. Se l'impressione non si muta in certezza, è perchè ci si imbatte, nel medesimo contesto, in **affermazioni che appaiono contraddittorie** con tale asserita inconfutabilità. Ecco anzitutto il primo testo, in cui appare il tentativo di cui si diceva:

«La critica marxista della religione è una indagine storica, sociologica, etnologica, che può accogliere anche elementi di analisi psicologica; non solo da Feuerbach, ma magari da Freud. La religione è un imponente fenomeno sociale e il marxismo non può non occuparsene. L'insieme però di quella critica rientra in ciò che nel marxismo si chiama "critica della ideologia", cioè della coscienza non scientifica, sociologicamente condizionata (per es. dai rapporti di classe) che gli uomini hanno di se stessi e della loro attività. La critica marxista della religione non è altro che questo, nella sua peculiarità. Per questo, vediamo che oggi molti uomini religiosi l'accettano, ne accettano il metodo e lo stimolo.

«Essi, credo giustamente, dal loro punto di vista, affermano che tale

critica aiuta a purificare la religione (cioè aiuta una evoluzione della "coscienza religiosa"). Ma la "essenza vera" della religione sta per essi sempre al di là dei termini non solo effettivi, ma possibili, di questa critica. Sta sempre in altro, in una dimensione diversa, che per il cristiano, se non sbaglio, è quella della "rivelazione": la comunicazione con una realtà che sfugge a qualsiasi verifica empirica, ed è incommensurabile con essa. Ora la testimonianza di una incommensurabilità siffatta è di per sé inconfutabile. Nè il marxismo si è mai posto sul terreno di una tale confutazione. Ciò che interessa la sua analisi sono i contenuti rappresentativi della religione in rapporto alle loro derivazioni e suggestioni pratiche nella vita sociale».

Ed ecco il secondo testo, che non vediamo come sia componibile con l'affermazione dell'inconfutabilità della dimensione specifica della fede religiosa. Dopo aver riconosciuto che « per l'uomo religioso i valori specificamente "religiosi" si pongono in quella dimensione di incommensurabilità con le verifiche empiriche, di cui si è detto », il Luporini dichiara che là

« è il punto più ravvicinato del nostro confronto. E' il punto più ravvicinato che segna insieme la nostra invalicabile distanza e la nostra possibile convivenza e collaborazione. Per il marxista infatti quella dimensione ulteriore, che si potrebbe chiamare "apertura sulla trascendenza" (o in qualsiasi altro modo analogo) non esiste. Essa rimarrà per lui sempre illusoria, "regione nebulosa", come diceva Marx, perchè per lui esistono solo due sfere della realtà, fra loro collegate, natura e storia (umana-sociale); e un versus obbligato nella loro considerazione, che sale dalla prima alla seconda, e che ha come punto di riferimento l'uomo ("individuo sociale"; società) ».

Pare che il materialismo storico torni qui a fondersi con quello dialettico, e che le esigenze del secondo prevalgano su quelle del primo. O forse è qui operante quella difficoltà di cui parlava il Girardi: « Un secondo ostacolo è rappresentato dall'aspirazione del marxismo ad essere una visione globale della realtà: il che gli consentirà difficilmente di mettere tra parentesi un problema così decisivo come quello di Dio ».

RILIEVI CONCLUSIVI

Può dirsi riuscito, e in quale misura, questo saggio di dialogo? Si deve certo riconoscere, anzitutto, che i **caratteri essenziali a un dialogo autentico** sono stati in esso **sufficientemente salvaguardati**. Vi è stato lo sforzo, da parte di ciascuno degli interlocutori, di porsi all'interno dell'altrui sistema di valori e di coglierne le peculiari irrinunciabili esigenze; si è meglio precisato in quale direzione dovrebbe avanzare il processo di ripensamento teorico e di adeguamento pratico di ciascuno dei due sistemi per rendersi più disponibile al dialogo con l'altro; non si sono sottaciute, per facile irenismo, le divergenze sostanziali, talune anzi radicalmente insuperabili, che esistono tra i due sistemi e ne rendono difficile l'incontro a più profondi livelli. E tutto ciò va ascritto al positivo del saggio qui preso in esame.

Ma appare in esso, relativamente ai temi specifici trattati, una **duplice lacuna**. Anzitutto non è stata abbastanza netta l'individuazione di uno dei due termini del confronto, il « mondo cristiano ». Mentre don Girardi aveva ben distinto, all'interno del « mondo marxista », singoli pensatori, partiti all'opposizione, Stati comunisti, ci sembra sia mancata, da parte di entrambi gli interlocutori, una più chiara distinzione tra Chiesa in quanto istituzione divina di salvezza e, più particolarmente, in quanto gerarchia docente, e membri della Chiesa impegnati, a titolo personale, in attività di ordine temporale. Il che può esser fonte di equivoci.

Si corre il rischio, anzitutto, di attribuire all'una, responsabilità che sono proprie degli altri: il rischio, per esempio, di rendere corresponsabile la Chiesa — che proclama ormai, col Vaticano II, il principio della libertà religiosa — delle discriminazioni operate in materia religiosa da parte di Stati confessionali cristiani. C'è, in secondo luogo, il rischio di pretendere, dai cristiani impegnati nel temporale, atteggiamenti che sono peculiari della Chiesa intesa nel primo senso: così, per esempio, il rischio di esigere — per il fatto che la Chiesa intende « stabilire un dialogo » anche con « coloro che si oppongono alla Chiesa e la perseguitano » (« Gaudium et spes », n. 92), per finalità pastorali a lei specifiche il cui perseguimento non richiede garanzie di ordine temporale — di esigere che i movimenti sociali e politici costituiti da cristiani instaurino un dialogo in termini di collaborazione, senza richiedere precise garanzie d'ordine giuridico e politico, con gli analoghi movimenti comunisti.

Una seconda lacuna va segnalata. Il tentativo da parte marxista di ricondurre il marxismo ai principi del materialismo storico, dissociandolo dai postulati di tipo metafisico del materialismo dialettico — tentativo il cui esito condiziona una retta interpretazione della fede religiosa e quindi un'adeguata comprensione dell'interlocutore cristiano —, sembra si sia esaurito anzitempo: di qui, come abbiamo sopra notato, le contraddittorie affermazioni circa la inconfutabilità o meno — da parte dell'ideologia marxista — dell'apertura sulla trascendenza, costitutivo essenziale della fede religiosa.

* * *

Al di là di questi rilievi critici, va però in definitiva riconosciuto che solo al livello d'**impegno dottrinale**, di **mutua comprensione**, di chiara **consapevolezza dei limiti** e difficoltà dell'impresa, a cui appunto si è situato questo saggio di dialogo, può essere proseguito, con speranza di ulteriori positivi sviluppi, il confronto tra cristiani e marxisti.

Rocco Balone