QUADERNI DI CULTURA

SCUOLA CATTOLICA DI CULTURA - UDINE

10

ANNO 1975-76

ANGELO CRESCINI

MUTAMENTI DEL CONCETTO DI RELIGIONE NEL MARXISMO

ANGELO CRESCINI

MUTAMENTI DEL CONCETTO DI RELIGIONE NEL MARXISMO

Analizzeremo innanzittutto il concetto di religione nei due fondatori del marxismo: Marx e Engels e poi nella corrente fiosofico-politico-sociale da essi iniziata, nel tentativo di afferrarne la linea essenziale di sviluppo. Quindi concluderemo con alcune semplici considerazioni di carattere critico.

Il metodo dialettico

Per rendersi conto del concetto di religione in Marx e Engels bisogna rifarsi a Hegel e alla sua dialettica. Marx infatti appartiene alla cosiddetta Sinistra hegeliana, ossia si muove nella corrente filosofica iniziata da Hegel e adopera il suo metodo, che è il metodo dialettico.

Che cos'è allora in sintesi e in termini elementari la dialettica di Hegel? Il pensiero antico e medioevale riteneva il mondo costituito di *sostanze* più o meno autonome nel loro essere, più o meno isolate tra di loro; per lo meno i nessi che riscontravano in loro non erano ritenuti costitutivi del loro essere. L'albero ha un suo essere autonomo diverso da quello dell'aria, del sole, e così via.

Il razionalismo moderno (si pensi soprattutto a Cartesio e a Leibniz) teneva fisse e in certo modo indipendenti tra di loro *le idee*, ritenendo di poterle raggiungere con una specie di intuizione, con una specie di visione interiore (l'organo della loro conoscenza è allora l'intelletto, che deriva da intus-legere), per cui poi risultavano spesso tra di loro inconciliabili. Così l'idea di essere pensante è ben distinta da quella di cosa estesa; anzi più si distingue e meglio si configura.

Contro queste supposizioni e impostazioni fondamentali Hegel nelle sue opere principali *Fenomenologia dello Spirito*, la *Logica*, *L'enciclopedia delle scienze filosofiche* insegnò che le *idee* sono tutte intrinsecamente legate tra di loro, e che il tipo di legame più fondamentale, più universale e più dinamico è il loro nesso di opposizione, in particolare l'opposizione dei contrari e dei contradditori. Ogni idea ha come suo costitutivo

di far nascere dal suo seno il suo opposto (dall'essere il non-essere, dal bene il male, dall'Idea la Natura, e così via). Per cui l'opposizione, in particolare la contraddizione è la legge delle idee, a loro intrinseca, colla conseguenza essenziale che ogni *idea deve* passare nel suo opposto.

Ciò che passa da un'idea al suo opposto è il *pensiero,* e il movimento che lo fa passare da una sua posizione (tesi) al suo opposto (antitesi) e quindi al superamento di questa loro opposizione è la *dialettica.*

Mediante questo processo o ritmo di scontro tra idee e del superamento di tale scontro attraverso la sintesi di quelle idee contrastanti in un'idea superiore che le contiene lo Spirito, che agisce nel fondo di questo movimento, si eleva, si arricchisce, diventa trasparente a se stesso, fino a togliere tutte le contraddizioni e riconoscersi come Dio, che è la totalità assoluta.

Per il nostro specifico argomento dobbiamo fin d'ora sottolineare due aspetti importanti di questa dialettica hegeliana:

1) *La matrice teologico-cristiana* dei concetti che sostengono la dialettica hegeliana. La triade filosofica suprema a cui arriva il pensiero nella sua dialettica è *L'Idea assoluta* (da cui « idealismo ») che ha di fronte a sè come antitesi suprema *La Natura.* Contrasto supremo che si risolve nella sintesi suprema: *Lo Spirito* (per cui il sistema hegeliano nelle intenzioni di Hegel dovrebbe chiamarsi spiritualismo più che idealismo). Colla Filosofia dello Spirito si conclude infatti il suo sistema.

Ebbene questa triade è stata suggerita a Hegel, che aveva studiato teologia all'Università di Tubinga, e che poi nella maturità si definiva *Philosophus christianus,* dal più importante mistero, quello della Trinità, in cui Dio Padre diventa l'Idea hegeliana, che, come dice Hegel, precede la creazione del mondo, il Figlio che s'incarna diventa la Natura, e lo Spirito Santo, che procede dal Padre ed è l'anima della Chiesa, è la sintesi dei due.

Tutto questo avviene attraverso il solito ritmo: l'*in sè,* ossia l'implicito, deve diventare il *per se,* ossia l'esplicito, attraverso l'uscita da sè, per realizzare nella sintesi dell'*in sè e del per sè* l'articolazione e la realizzazione di ciò che era sparso e separato nei due primi momenti: una terminologia presa dalla filosofia

e dalla teologia scolastica. Questi esempi si potrebbero moltiplicare, ma quello da noi scelto ci basta per farci capire come *la religione* sia da Hegel considerata come *l'atrio della filosofia,* in quanto essa dice in *forma fantastica,* mitica, le verità che la filosofia ci dice in *forma concettuale,* ossia nella forma pura, adeguata, trasparente, nella quale deve necessariamente risolversi ogni forma fantastica.

2) L'altro aspetto da sottolineare è che la sua dialettica avviene sul *piano dei concetti,* delle idee, nella supposizione che « ciò che è reale è razionale, e ciò che è razionale è reale » ([1]).

Il rapporto fra religione e filosofia a cui abbiamo accennato non è un rapporto fra i tanti altri, ma è il *rapporto fondamentale della Scuola Hegeliana,* quello che l'ha divisa nelle due correnti pincipali, la *Destra Hegeliana* e la *Sinistra Hegeliana.* La Destra Hegeliana interpreta quel rapporto nel senso che la filosofia potenzia e sostiene la religione, la quale ha una sua autonomia rispetto alla filosofia, radicata nel concetto di un Dio trascendente. La Sinistra al contrario sostiene che la religione deve risolversi nella filosofia, ossia in definitiva nel processo dialettico della ragione umana.

In questo secondo modo interpretarono la vita di Gesù, il suo messaggio, e quindi ogni forma di religione i filosofi teologi famosi, come David Friedrich Strauss, nella sua *Vita di Gesù* (Tubinga 1835), Bruno Bauer ne *Il Cristianesimo svelato* (Zurigo 1843), e soprattutto Ludwig Feuerbach, particolarmente in *L'essenza del Cristianesimo* (Leipzig 1841) e *L'essenza della religione* (1845).

A proposito di quest'ultimo filosofo il discorso deve essere un poco più sviluppato, perchè il suo concetto di religione è rimasto sostanzialmente immutato nel primo Marx, il quale ha lasciato scritto: « Non vi è altro cammino verso la verità e la libertà che attraverso il Feuer-Bach (Ruscello di fuoco). Il ruscello di fuoco è il purgatorio dei tempi presenti » (1843).

Scopo della ricerca di Feuerbach è « dimostrare che sono verità totalmente semplici e naturali quelle che sono a fondamento dei misteri soprannaturali della religione » ([2]). Li chiamiamo misteri, ma misteri non sono.

Il *risultato* infatti a cui giunge la sua ricerca è il seguente:

« L'antropologia è il mistero della teologia » ([3]): ossia, tutto quello che finora si è attribuito a Dio appartiene alla natura umana.

La mediazione per cui si arriva a questo risultato e quindi alla realizzazione di quello scopo è l'ateismo, anche se sembra un assurdo. Ecco le sue parole: « L'ateismo è il segreto della stessa religione, la quale non nella sua esteriorità, ma nel suo profondo, non nella sua opinione e immaginazione [in ciò che opina o immagina], ma nel suo cuore, nella sua vera essenza, non crede ad altro che alla verità e alla divinità dell'essere umano » ([4]).

Un oggetto specifico della religione quindi non esiste; è tale soltanto nel « sogno dello spirito umano » ([5]), dal momento che l'assoluto si trova soltanto nell'uomo. Ma come può essere assoluto l'uomo? Non si tratta evidentemente dell'individuo umano. E' l'umanità come tale (*Gattungswesen*), che è la somma di tutte le eccelse qualità che attribuiamo a Dio. Quando diciamo che Dio è persona, legislatore, padre, santo, giusto, buono, misericordioso, diciamo cose vere perchè senza saperlo le diciamo del Dio vero che è qualcosa di non distinto da queste rappresentazioni e da quell'umanità che di tali rappresentazioni è la sorgente. L'umanità infatti si realizza concretamente nella ragione che è essenzialmente intersoggettiva, ossia appartiene a tutti i soggetti e a nessun individuo in particolare.

Dire essere dotato di ragione vuol dire essere dotato di coscienza, a differenza dell'essere animale, che ha il solo discernimento sensibile, la percezione di ciò che è individuale e momentaneo. Proprio tale ragione, tale coscienza supera la finitudine dell'uomo in quanto individuo, in quanto essere sensibile, in quanto essere animale, e raggiunge quindi l'infinità. Ecco le parole di Feuerbach: « Un essere realmente finito (non può avere) nemmeno il presentimento più lontano (d'un essere infinito), perchè il limite dell'essere è anche il limite della coscienza... La coscienza in senso stretto, nel senso proprio del termine e la coscienza dell'infinito sono inseparabili » ([6]). Questa essenza infinita, oltre che nella forma della ragione, appare nella forma della volontà e del cuore, tutte e tre facoltà tipiche dell'uomo in cui lo scopo dell'azione non si distingue dall'azione stessa ([7]).

Ma perchè l'uomo ha proiettato in *un altro,* che ha chiamato Dio, la sua perfezione, la sua creatività, la sua infinità? Perchè questa enorme, totale *alienazione?* Il motivo è la enorme distanza che vi è tra *l'individuo* umano e *l'essenza* umana. In quanto individuo l'uomo si sente limitato, debole, chiuso in se stesso, nella sua solitudine, anche se non può non sentire l'illimitatezza della sua natura umana. Allora per un meccanismo psicologico persino ovvio « considera questi *suoi* limiti come *limiti del genere* umano fondandosi nell'illusione di identificarsi col genere », illusione causata soprattutto dall'amore del proprio comodo, dalla pigrizia, dalla vanità e dall'egoismo dell'individuo. Infatti un limite ch'io so essere soltanto *mio,* una debolezza che è soltanto *mia,* mi umilia, mi fa vergognare, va contro l'altro costitutivo dell'individuo che è l'egoismo. Per liberarmi da questi sentimenti di vergogna, di umiliazione, di inquietudine, considero *i limiti della mia individualità* come *limiti dell'essenza umana stessa* (8).

Che ne è allora dell'essenza umana che nella ragione, nella libera volontà e nell'amore sente, con altrettanta forza, infinita? La si proietta in un altro, in cui non la si considera più contaminata dall'individualità, e quest'altro lo si chiama Dio. Le qualità dell'essenza umana proiettate come stelle nel firmamento dell'aldilà diventano i dogmi immutabili della religione. Ma in realtà, « La coscienza di Dio è la coscienza di sè dell'uomo. A partire dal suo Dio tu conosci l'uomo, e inversamente a partire dall'uomo tu conosci il suo Dio: i due sono una stessa cosa » (9). In particolare se vuoi conoscere un popolo analizza il concetto che si è fatto del suo Dio.

La religione più perfetta è il Cristianesimo, e l'espressione più alta del Cristianesimo è il Protestantesimo, perchè in essi Dio si è rifatto uomo e si è riconosciuto autenticamente nella sua libertà e interiorità.

La conclusione pratica è evidente: la vera religione e la vera saggezza consiste in un'opera di ragione, e di ricupero, a profitto dell'umanità, delle ricchezze interiori di cui l'uomo si è spogliato a profitto di Dio. Si realizza con ciò il messaggio cristiano pur distruggendo il Cristianesimo.

Mutamenti del concetto di religione in Marx e Engels

Marx ha mantenuto la sostanza più profonda di questo concetto di religione, modificandola in un punto fondamentale che viene sinteticamente esposto nelle sue celebri *Tesi su Feuerbach.* Può essere riassunto nella denuncia di *astrattezza.* Ed ecco come: Per Marx vi è nella concezione della religione di Feuerbach. un aspetto decisamente positivo e definitivo. E' « il dato di fatto dell'autoalienazione che avviene nella religione, e dello sdoppiamento del mondo in due mondi, uno religioso e uno profano. Il suo lavoro è consistito nel dissolvere il mondo religioso nella sua base profana ». Ma vi è un elemento che è altrettanto decisamente negativo, e consiste nel non aver visto che quella base profana rimane in lui a sua volta dilacerata, perchè egli contrappone all'autentica realtà umana, costituita dagli individui, « un regno indipendente nelle nuvole, ossia nell'astrazione e in una presunta intuizione di una essenza umana univerale (tesi 4). L'uomo vero è invece l'uomo singolo, sensibile, quello che lavora, e soffre, quello la cui autentica essenza è « l'insieme dei rapporti sociali » (t. 5).

Ne consegue che anche « il sentimento religioso (das religiöse Gemüt) è un prodotto sociale e che l'individuo astratto appartiene anch'esso a una determinata forma sociale » (t. 7). Altrove aveva detto: « E' l'uomo che fa la religione e non la religione l'uomo » ([10]).

La verità è affare di prassi e non di teoria; si realizza operando più che speculando (tt. 2 e 11). L'uomo può crearle da sè questa prassi e quindi questa verità, perchè egli non è un prodotto delle circostanze, ma è lui che deve trasformare il suo ambiente (t. 3).

E poichè l'uomo è essenzialmente sociale, come si è detto, occorre costruire il mondo modificando l'ambiente dall'interno delle sue contraddizioni, ossia come prassi rivoluzionaria (t. 3). In altre parole, « dopo che si è scoperto che la famiglia terrena [la società umana] è il mistero della sacra famiglia, anche la prima deve essere distrutta teoricamente e praticamente » (t. 4).

Infatti, le contraddizioni, e conseguente alienazione, che prima sussistevano tra mondo religioso e mondo profano si sono ora spostate all'interno del mondo profano e vanno risolte rive-

landole col tipico metodo della dialettica, che da speculativa, ossia applicata alle idee, come faceva Hegel, diventa ora essenzialmente pratica, ossia applicata alle attività sociali, in definitiva economiche.

La contraddizione fondamentale è costituita ora dalla *natura* colle sue energie potenti, colle sue chiusure ermetiche e le sue complicazioni apparentemente inesplicabili. Di fronte e di contro ad essa sta *l'uomo*, che è elemento essenzialmente attivo e non vuol essere sommerso da tali forze ostili, nè escluso dall'uso di quelle energie e di quelle segrete strutture. La contraddizione si risolve col *lavoro*, che è sintesi dei due, fatto di analisi concrete delle cose reali prese nei loro particolari per dominarle e per assoggettarle ([11]).

Da questa prima contraddizione nasce la seconda, di carattere sociale. La lotta di liberazione dell'uomo dai suoi bisogni attraverso il dominio della natura mediante il lavoro ha portato e porta ancora all'asservimento e all'impoverimento di una parte della società, ossia del proletariato, di coloro cioè che hanno solo figli (prole) e braccia e possono quindi solo chiedere lavoro. Ma i pochi che danno lavoro possiedono i mezzi di produzione dei beni cavabili dalla natura e tendono a organizzarsi sempre più e sempre meglio col loro capitale, imponendo le condizioni a chi ha solo le braccia, condizioni di norma ingiuste. Marx ha studiato tutte le leggi di questo rapporto, aggiungendo a quelle scoperte dagli economisti liberali, Adamo Smith, Ricardo, le altre famose leggi del valore d'uso e del valore di scambio, del valore e del plusvalore, del tasso di profitto, eccetera. Ha studiato l'alienazione sempre più grave in cui cade l'uomo costretto a diventare puro strumento di produzione di beni che vanno a vantaggio quasi esclusivo di chi gli dà lavoro, del capitalista, la coscienza che può acquistare della sua situazione, del fatto soprattutto che il padrone è padrone solo finchè lui è schiavo (una dialettica messa allo scoperto da Hegel) e della forza inarrestabile e invincibile che può produrre l'organizzazione sociale dei lavoratori.

Alla drastica trasformazione del concetto di religione operata da Feuerbach Marx si era per così dire predisposto fin da ragazzo, perchè il suo maestro di religione era stato il kantiano

J.A. Küpper, e sappiamo che per Kant la religione vera, autentica era riducibile alla morale. Così non fa meraviglia trovare nel suo tema di religione del 1835, quand'era liceista, espressioni come la seguente: « L'unione con Cristo dona elevazione interiore, conforto nel dolore, tranquilla certezza e cuore aperto all'amore del prossimo, ad ogni cosa nobile e grande, non già per ambizione nè per brama di gloria ma solo per amore di Cristo » ([12]).

Avvicinatosi in seguito ai filosofi-teologi della Sinistra Hegeliana, divenuto collaboratore delle loro riviste, fu violentemente coinvolto ancora giovanissimo nelle dolorose vicende della loro vita accademica e sociale. Si viveva allora in Germania e in tutta Europa nel clima di restaurazione, talvolta feroce, instaurata dai sovrani dopo la sconfitta di Napoleone. I movimenti democratici colle loro rivendicazioni dei diritti più elementari per le classi più povere venivano sistematicamente soffocati. Questa ventata repressiva, favorita e sostenuta dalla Destra Hegeliana conservatrice, si era abbattuta anche su questi giovani della Sinistra Hegeliana. A Feuerbach per le sue idee fu proibito l'accesso all'insegnamento universitario; Bruno Bauer, che già insegnava all'università fu prima trasferito a Bonn e poi, per l'intervento massiccio delle facoltà teologiche, che pure predicavano il libero esame, fu espulso dall'insegnamento nel 1842. A Marx stesso fu impedito di intraprendere la carriera universitaria. Le loro riviste furono soppresse. Era quasi fatale che la religione fosse vista soprattutto come l'arma più valida in mano dei potenti per reprimere il progresso a tutela dei privilegi conseguiti ora compromessi dal libero esame.

Marx si persuase profondamente di quello che in quegli anni andò poi esponendo nei suoi scritti, che appunto proprio per il fatto che da un lato la religione è adoperata come strumento di repressione e dall'altra offre a chi vive ingiustamente nella miseria un rifugio e un conforto che sono fittizi, perchè solo frutto di fantasia, impedisce la realizzazione della giustizia, del vero progresso, del vero benessere e della vera felicità: « La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. La religione è l'oppio del popolo » ([13]). Come l'oppio, la religione non elimina le cause del male, ma le con-

ferma, in certo senso le esalta e le consolida. E' oppio per la classe borghese perchè ne giustifica la condotta ingiusta, conservatrice e repressiva; lo è per la classe operaia perchè lenisce le sofferenze; è dunque oppio del popolo e oppio per il popolo: guarisce tutti ma in forma immaginaria ([14]).

Ne consegue per Marx la necessità di criticare e di combattere tale religione; perchè è supremo dovere morale disincantare l'uomo, richiamandolo alla coscienza della sua reale, oggettiva situazione, e alla lotta per modificarla radicalmente: « la critica strappa dalla catena i fiori immaginari, non perchè l'uomo porti la catena spoglia e sconfortante, ma perchè egli getti via la catena e colga i fiori vivi. La critica della religione disinganna l'uomo perchè egli pensi, operi, configuri la sua realtà come un uomo disincantato e giunto alla ragione, egli si muova intorno a se stesso e perciò intorno al suo sole reale... E' dunque compito della storia, una volta scomparso l'aldilà della verità, quello di ristabilire la verità dell'aldiquà. E' compito innanzitutto della filosofia, la quale sta al servizio della storia, una volta smascherata la figura sacra dell'autoestraneazione nelle sue figure profane. La critica del cielo si trasforma così nella critica della terra, la critica della religione nella critica del diritto, la critica della teologia nella critica della politica » ([15]).

La critica della politica, che prolunga l'alienazione prodotta dalla religione, sarà dunque soltanto il prolungamento della critica rivolta alla religione. Anzi la critica di Marx è *direttamente* rivolta contro questa struttura politico-sociale, e *indirettamente* contro il presupposto religioso che la sostiene.

Che lo Stato debba essere laico, ossia aconfessionale, ateo, è per Marx, date le premesse, cosa ovvia. La religione infatti rappresenta lo spazio d'inerzia, di sopportazione, di alienazione lasciato a uno Stato che pertanto risulta incompleto: « Il cosiddetto Stato cristiano è lo Stato incompiuto, e la religione cristiana gli vale come integrazione e come santificazione della sua incompiutezza. La religione diviene quindi per esso necessariamente un mezzo, ed esso è lo Stato dell'ipocrisia » ([16]).

Ma anche la professione dell'aconfessionalità dello Stato non è sufficiente per giustificarlo. Esso infatti crea la contraddizione nell'uomo tra cittadino, aconfessionale, e privato, che

continua ad essere religioso. L'aconfessionalità dello Stato significa infatti permissività della religione per i propri sudditi, ossia « il diritto di essere religioso in qualsiasi modo, di praticare il culto della propria religione particolare » ([17]), in base al diritto fondamentale a « La libertà di poter fare tutto ciò che non torna a detrimento degli altri ([18]). Il che vuol dire, secondo Marx, che « Il diritto dell'uomo alla libertà si basa non sul legame dell'uomo con l'uomo, ma piuttosto sull'isolamento dell'uomo dall'uomo » ([19]); in altre parole, secondo questa concezione « ogni uomo trova nell'altro uomo non già la realizzazione, ma piuttosto il limite della sua libertà, e quindi è la concezione che si mette a servizio de « l'individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità » ([20]). Di qui lo sdoppiamento dell'uomo in cittadino e in privato, legalizzato dallo Stato aconfessionale.

La strada da percorrere è diversa: « Solo quando l'uomo reale, individuale riassume in sè il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto membro della specie umana, soltanto quando l'uomo ha organizzato le sue *forces propres* come forze sociali, e perciò non separa più da sè la forza sociale nella figura della forza politica, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta » ([21]). E' la via della graduale soppressione dello Stato attraverso la democrazia socialista, che comporta ancora come fase di transizione un apparato statale, una burocrazia, uno statuto giuridico, per arrivare finalmente alla democrazia comunista, in cui le masse stesse riescono a fornire individui idonei a svolgere le funzioni non soltanto di produzione, ma di gestione, di amministrazione, di organizzazione, di sviluppo. Lo Stato allora viene meno, e con esso le distinzioni di classi, la possibilità di sfruttamento, e solo l'uomo allora, e non il cittadino o il burocrate o tanto meno il capitalista, agisce nella società.

Ho voluto sottolineare il punto fondamentale della concezione marxiana della religione, di derivazione feuerbachiana. Ossia il concetto di una religione la quale, in quanto giustificazione degli oppressori, perpetua l'oppressione, e in quanto rifugio degli oppressi, degli emarginati, degli sfruttati, impedisce

loro di ribellarsi allo stato di permanente miseria in cui sono tenuti da una struttura sociale basata sull'ingiustizia.

Ma che cosa si dovrebbe dire se la religione, proprio in quanto religione nella sostanza secondo il senso tradizionale, si ponesse all'avanguardia nella protesta e nella lotta contro le ingiustizie sociali, gli abusi di autorità e lo sfruttamento da parte dei potenti per l'umanizzazione dell'uomo, anche considerato nella sua dimensione mondana e più precisamente sociale?

E' di fronte a questa possibilità e alla sua effettiva realizzazione storica che si è verificato un mutamento nella concezione della religione, sia embrionalmente nei fondatori stessi del marxismo Marx e Engels, che, soprattutto, nei pensatori oggi più celebri della corrente da essi iniziata.

Embrionalmente negli stessi fondatori. Quella dottrina della religione considerata come sovrastruttura della struttura economica che abbiamo or ora delineata era stata elaborata da Marx ancora in età giovanile in un clima di restaurazione spesso feroce. Poi quel clima si era profondamente trasformato in seguito alle rivoluzioni politiche e quindi sociali che scoppiarono in tutta Europa, ma, presi da quel vortice, scrive il Reding « ambedue i classici del Marxismo non ebbero più il tempo sufficiente per adeguare la loro interpretazione della religione alla loro dottrina delle sovrastrutture pensata in modo nuovo, e per dare una forma definitiva alla loro ideologia globale » ([22]). Qualcosa infatti nel frattempo era in essi cambiato. Nel luglio 1842 nella « Gazzetta renana » Marx si compiaceva sinceramente del rifiuto della Santa Sede di aver a che fare colla Santa Alleanza che aveva come scopo la restaurazione, e scriveva: « Quando nella Santa Alleanza venne stretta una confederazione quasi religiosa di Stati e la religione doveva diventare l'emblema europeo degli Stati, allora il papa con mente profonda e con giustissima coerenza ricusò di entrare in quella congregazione sacra, perchè l'unione universale cristiana di tutti i popoli è la Chiesa e non la diplomazia, non un'alleanza mondana di Stati. Lo Stato veramente religioso è quello teocratico » ([23]). E nel 1843 nella *Introduzione* alla sua grande *Critica della filosofia del diritto* di Hegel scriveva che « La miseria religiosa è da una parte l'espressione della miseria reale e dall'altra la

protesta contro la miseria reale ». Non più dunque soltanto rifugio dalla miseria, ma protesta contro di essa.

E Engels, che si era sottoposto all'ingratissimo e impossibile sforzo di estendere *il materialismo* cosiddetto *storico* di Marx, limitato alla spiegazione scientifica dei fenomeni politico-sociali, a *tutti* i fenomeni del mondo fisico e del mondo psichico (*materialismo dialettico)* ([24]), si era accorto, studiando alcuni grandi fenomeni storici, quanto lontana fosse la religione dall'essere oppio del popolo o per il popolo. Nella sua ricerca sulla « Guerra tedesca dei contadini » espone come la Riforma si sia automaticamente sviluppata in rivoluzione sociale: « Essa dall'uguaglianza dei figli di Dio (*die Gleichheit der Kinder Gottes*) dedusse la conseguenza dell'uguaglianza civile (*die bürgerliche Gleichheit*), e addirittura l'uguaglianza dei beni materiali (*die Gleichheit des Vermögens*) » ([25]). Tommaso Munzer, animatore della rivolta dei contadini, che doveva finire decapitato, e Giovanni Hus sono da lui indicati come esempi del potenziale rivoluzionario in campo sociale contenuto dalla religione. Il riassunto, forse un po' esagerato, che egli fa della dottrina di Munzer è espresso in queste sue parole: « Il cielo non è qualcosa di aldilà, ma va ricercato in questa vita, e la missione dei credenti è di costruire questo cielo qui sulla terra ([26]). E continua dicendo che per Munzer il regno dei cieli « non è nient'altro che uno stato della società in cui non vi è nessuna differenza di classi, nessuna proprietà privata, nessuna forza statale autonoma, estranea » ([27]).

In un'altra opera mette in rilievo la forza rivoluzionaria della riforma calvinista: « Mentre la rivoluzione luterana s'impaludava in Germania e mandava il paese alla rovina, la riforma calvinista servì come bandiera ai repubblicani a Ginevra, in Olanda e in Scozia, liberò l'Olanda dalla Spagna e dall'impero tedesco e fornì il costume ideologico al secondo atto della rivoluzione borghese che ebbe luogo in Inghilterra » ([28]).

Mutamenti del concetto di religione nel neomarxismo

Questo secondo aspetto della religione, che fa capolino nei due classici dell'ideologia comunista, è andato col tempo facendosi sempre più strada fino forse a prevalere nel neomarxismo

contemporaneo, sul primo, secondo il quale la religione sarebbe l'oppio del popolo.

Lo si può vedere con estrema chiarezza in Roger Garaudy. Nel Congresso di Salisburgo del 1965 dove si sono incontrati per la prima volta esponenti insigni del pensiero marxiano e cristiano, egli dichiarò: « La riflessione sui mutamenti che si presentano nella coscienza cristiana in questo nostro tempo, porta oggi nel marxismo a una revisione del suo atteggiamento verso la religione secondo lo spirito del tempo. Il punto di partenza di questa riflessione è il dato di fatto che la nota formula "la religione è l'oppio del popolo" — una formula che usualmente vale come la concezione marxiana della religione — non va assolutamente intesa come determinazione metafisica dell'essenza della religione, come la sua definizione marxiana che debba avere valore *sempre e dovunque*. La formula compendia piuttosto un'esperienza che fu fatta nella realtà di un determinato periodo storico, in un determinato spazio geografico » ([29]).

Ed egli analizza concretamente come la frase « oppio del popolo » si riferisse, come abbiamo già detto, all'Europa in cui regnava lo spirito della Santa Alleanza. E conclude: La religione fu oppio in tre casi: 1) quando nel Cristianesimo che va da Costantino in poi divenne evasione in un altro mondo invece che lievito di trasformazione di questo mondo per creare un nuovo mondo; 2) quando i rapporti tra uomo e Dio furono visti come rapporti tra schiavo e padrone, con tutte le conseguenze della coscienza infelice studiate da Hegel; 3) ogni volta che si trasforma in ideologia valida per un dato tempo e poi la si interpreta e la si vuole imporre come valida in tale veste storica per tutti i tempi.

Ma egli ritiene che ora la religione abbia un altro volto. L'epoca costantiniana è finita. Con Carlo Barth, Dietrich Bonhöffer e col cattolicesimo nato dal Concilio Vaticano II la religione non è più vista come rassegnazione, ma come « resistenza » (specialmente in Bonhöffer, vittima del nazismo) e come rivolta. Così pure, sempre secondo Garaudy, la religione non è più considerata da molti come fossilizzata in forme che si vogliono e si mantengono effettivamente come definitive, ma come un organismo vivente che si evolve coi tempi ([30]).

I marxisti credono ai fatti e non alle parole e quindi sarebbe stato inutile al tempo di Marx e Engels, come pure oggi, tempo dei neomarxisti, sciorinare loro i tradizionali motivi: che *dal Vecchio e dal Nuovo Testamento* scaturisce una chiara dottrina della libertà dell'uomo; che in particolare *Cristo* ha predicato e vissuto una totale libertà dal mondo e per il mondo; che il *Cristianesimo* 2.000 anni fa colla sua rivoluzionaria dottrina del rinnovamento dell'uomo interiore, dell'uguaglianza degli uomini, figli di uno stesso Padre, ha posto i presupposti per una liberazione anche sociale, fino a far scoppiare le strutture e i parametri di valutazione tipici delle civiltà precedenti: « non è possibile porre vino nuovo in otri vecchi » ([30 bis]).

Ma essi sono stati colpiti e hanno modificato il loro atteggiamento verso la religione quando in concreto hanno costatato che minoranze religiose, in particolare cristiane, si sono battute per l'abolizione di condizioni sociali ingiuste con un'intensità e una costanza che superano talvolta quella dei comunisti. Alcuni nomi bastano: Gandhi, Martin Luther King, Camillo Torres, l'arcivescovo Camara; essi attinsero e attingono la loro energia da motivi eminentemente religiosi.

Questi fatti dimostrano a sufficienza che la religione, in particolare il Cristianesimo, non necessariamente va identificata colle classi e colle strutture sociali che intendono sfruttare l'uomo, cogli strumenti del controllo sociale, dell'oppressione, della repressione e dello stabilimento e del mantenimento di relazioni ingiuste; essa va piuttosto intesa come forza liberatrice e umanizzatrice.

E' questo un punto di vista che è stato sottolineato anche da noi qui in Italia dagli intellettuali marxisti più rappresentativi. Così Cesare Luporini al sunnominato Congresso di Salisburgo disse che egli « esponeva la dottrina ufficiale del partito comunista italiano a riguardo del problema della religione » quando affermava che « Cristianesimo e Marxismo sono in fondo due dottrine della libertà. Non lo dico con pathos retorico, ma non possiamo negarlo: noi abbiamo qui davanti due dottrine della liberazione dell'uomo. Questo è il punto di contatto tra cristiani e marxisti ». E per libertà Luporini diceva di intendere: libertà sul piano della politica, libertà nella società socia-

lista » ([31]). E citava una frase del discorso tenuto da Togliatti nel 1963: « Le radici della coscienza religiosa sono più profonde, la realtà è molto più complessa, le trasformazioni procedono in ben altro modo da come si pensava un tempo ».

Roger Garaudy arriva a pensare perfino che i marxisti proprio sul piano rivoluzionario possano imparare dai cristiani. In un articolo pubblicato recentemente su « Le Monde » scriveva: « Bisogna finirla con l'idea che un cristiano non possa essere che un rivoluzionario di seconda classe o incoerente. L'unione reale con questi cristiani implica che bisogna partire da questa certezza: che abbiamo da apprendere qualcosa da essi per dare nuove dimensioni alla nostra lotta rivoluzionaria » ([32]).

Ma si è fatto in questi ultimi tempi un ulteriore passo, che, a mio avviso, è di enorme importanza. I più autorevoli neomarxisti, come Lucio Lombardo Radice, Cesare Luporini, Roger Garaudy, Ernesto Bloch in Occidente; ma ora anche Adam Schaff, Leszek Kolakonski, Milan Machovec in Oriente ritengono oggi che non si possa più eludere il problema del senso globale da dare all'uomo e alla società, trascurato in pieno dal marxismo ortodosso, e vedono nella religione una risposta o almeno l'ispirazione più autentica a una risposta che non si può più eludere o ritardare. La religione si configura allora come una necessaria integrazione alla soluzione di problemi tipicamente ed essenzialmente umani.

Alcune citazioni significative tra le molte che si potrebbero scegliere dai loro scritti basteranno a chiarire questo nuovo aspetto. Secondo il cecoslovacco Machovec: « La religione ha intensificato e approfondito la vita interna di così numerose generazioni che non si può semplicemente cancellare la sua azione dalla storia dell'autoconoscenza della stirpe umana... L'ateismo — sia quello volgare che quello fondato su conoscenze scientifiche — può in verità vantarsi dei suoi successi presso centinaia di migliaia di uomini superficiali e quindi sostenere di aver contribuito potentemente alla caduta della religione, ma in realtà egli recepisce e irrobustisce quell'insufficiente sviluppo delle "esigenze dell'interiorità umana", perchè lo lascia senza protezione di fronte ai conflitti e alle lotte del tempo moderno. Visti in questo contesto gli eroi dei movimenti religiosi del passato — Budda, Mani, Cristo e altri — possono stare più

vicino a un uomo dell'epoca presente, a un ateo o a un comunista, che non la mediocre volgarità e la spensierata ricerca del piacere di molti uomini del secolo ventesimo che hanno perduto la fede religiosa senza poterla sostituire con qualcosa di diverso dal loro consumismo, dalla loro povera vita che scorre giorno dopo giorno senza impulsi più alti, senza nostalgie, senza ideali. Non solo i fatti empirici, l'orgoglio ingenuo per i successi "del nostro tempo", ma anche le analisi logiche e i procedimenti rigorosamente scientifici non bastano a confronto del pensiero religioso... Sotto questo aspetto si può quindi riassumere il problema centrale dell'epoca presente nella domanda se possa trovarsi un tale compenso alla religione *senza illusioni*, un compenso che si fondi sulla verità e su nuove basi umanistiche della vita sociale » ([33]).

In un precedente scritto egli si era sforzato effettivamente di enucleare da una parte: « *In che cosa consista l'autentico senso del messaggio di Gesù Cristo* », e dall'altra: « *In che cosa consista il più profondo senso del marxismo ateo* ». E aveva dichiarato che all'ateo non riesce più oggi estraneo il discorso della teologia moderna, quando questa afferma che il senso di quel messaggio « non consiste in una qualsivoglia concezione di Dio o dell'aldilà, e tanto meno in un settario comportamento fanatico, ma nell'assoluta esigenza di ogni individuo umano all'attesa escatologica del "regno di Dio". Tu devi essere diverso, tu - e non prima l'altro; adesso - non domani, perchè il regno di Dio è vicino. Perciò tu devi amare il tuo prossimo, anzi impegnarti per l'avversario - perchè in ciò consiste il senso dell'attesa "nuova vita". E continuerà il marxista domandando se si possa determinare in concreto che cosa significhi effettivamente impegnarsi per il prossimo nel 20° secolo senza lo studio della moderna sociologia e di parecchie altre scienze antropologiche, storiche e sociali. Domanderà se il senso del messaggio cristiano proibisca di lavorare in modo ateistico per quel tipo di prossimo che è ateo ».

D'altra parte il senso del marxismo non va posto « nella semplice negazione del concetto di Dio », perchè nessuna negazione può afferrare l'uomo nel suo profondo e in modo durevole. Neppure nella semplice eliminazione della fame, del biso-

gno, dello sfruttamento... perchè saranno eliminati - e poi? Non nella politica, nel "culto del potere", perchè anch'esso deve essere eliminato... Nè Marx voleva trasformare gli uomini in economisti, ma all'opposto, attraverso la struttura prevalentemente economica delle sue opere maggiori, Marx voleva liberare gli uomini da queste preoccupazioni ». L'autentico messaggio di Marx consiste « nel cercare attraverso analisi scientifiche vie reali agli ideali umani, nel superare con pazienza qualunque forma dell'alienazione umana (non soltanto capitalistica) ». E allora in questo contesto è doveroso chiedersi, continua Machovec, da dove deduca il marxista con sicurezza, che il suo radicale umanesimo possa effettivamente rimanere radicale senza quell'« aldilà », che ebbe la sua mediazione nel concetto di Dio. Gli si può legittimamente domandare, come possa egli mediante la sua complicata dialettica, conservare anche per l'uomo medio un senso di trascedenza ai suoi momenti quotidiani, senza il quale non si può vivere in modo umanamente degno, senso che fu espresso in maniera così facile nel messaggio cristiano. Come può egli senza fede nell'aldilà arginare la marea del superficiale stile di vita consumistico dei sazi? Con che cosa potrà egli sostituire il singolare esempio di Gesù? Come può rendere gli uomini morali quando egli dice loro che tutto passa, e pertanto nella morale tutto è soltanto relativo? Che cosa può egli dire ai moribondi? » ([34]).

La ricerca nel marxismo di questa dimensione rigorosamente e tradizionalmente religiosa, così viva in Machovec, è in certo senso ancora più evidente in Garaudy. Egli si domanda: essere marxista significa « non interessarsi più dei problemi che l'uomo si pone sul *senso della sua vita e della sua morte*, sul problema della sua origine e del suo scopo, sulle esigenze del suo pensiero e del suo cuore? In nessun modo. Se la grandezza della religione consiste nella ricerca della risposta a simili domande, allora la sua debolezza e il suo difetto stanno nel fatto che essa presume di conoscere una risposta dogmatica » ([35]).

Che cosa egli intenda per risposta non-dogmatica agli stessi problemi può essere intravisto nei seguenti brani dello stesso Garaudy: « Ogni atto di amore, ogni grande opera d'arte, ogni invenzione e ogni creazione, ogni sacrificio, ogni utopia concreta, ogni rivoluzione che inaugura un avvenire più umano

dell'uomo, ci rivela la presenza permanente di Dio, la dimensione divina dell'uomo... Tutti gli uomini formano un uomo solo. Sono foglie di un solo albero. Tutti i loro corpi sono il tuo corpo, che si assassinava ad Auschwitz, in Siberia, nel Vietnam, che si soffoca a Praga e che si tortura nel Cile...

Dio non è un essere ma un atto... Dunque Dio non è nulla fuori dell'atto dell'uomo? No, Dio non si riduce all'atto dell'uomo, come non è contenuto in nessuna parola dell'uomo. Quando io dico: Dio, è per ricordare che egli li supera sempre: che nessuna parola può pretendere di rinchiudere tutta la verità, che nessun atto basta a se stesso. La creazione non è mai terminata... E' tale Dio che tu non puoi sapere nulla di ciò che egli è, ma unicamente stare all'ascolto di ciò che egli fa in Gesù Cristo, nella storia, in ogni uomo, in te... Quest'uomo (Cristo) ha vissuto divinamente la sua vita d'uomo. Soltanto un Dio poteva essere tanto umano: egli non si è mai lasciato determinare dal mondo che lo circondava...

Il Cristo non è nel pane, è nel pane condiviso. Non nelle cose, ma nell'atto di condividere... La Croce non è il segno della morte ma dell'assassinio, delle potenze che distruggono l'uomo. Il Cristo non è morto. Lo si è ucciso. E questo dà il senso della sua Risurrezione. La Risurrezione è lo stile della politica permanente di Dio nella storia...

Per trovare Dio, non alzare gli occhi al cielo. Piuttosto apri il tuo cuore all'appello del tuo vicino, di colui del quale non hai fiducia, che tenevi a distanza. Colui al quale chiudevi la porta. Colui che fuggivi come un lupo. Va' a trovarlo e farai sorgere in lui un uomo. Va' a trovarlo e incontrerai Dio » ([36]).

A differenza di questo generoso e suggestivo tentativo di ricuperare i valori del Cristianesimo dall'interno dell'umanesimo secondo l'impostazione feuerbachiana, la quale però in tanti punti è decisamente superata, la soluzione di un altro marxista di primo piano, l'italiano Lucio Lombardo Radice, che qui ricordo volentieri, perchè è stato mio gentilissimo e preparatissimo professore di matematica all'Università di Roma, è vista nella dualità delle funzioni complementari ma diverse, e da tenersi distinte e separate, della religione e dell'impegno politico-sociale. Dopo aver parlato dell'interesse « teoretico » di cristiani, come

Gustav Wetter ancora allineato sulle posizioni tradizionali, come Giulio Girardi e Jean Guichard, che invece già « passano dalla confutazione all'esame attento di una corrente di pensiero che può contenere, e di fatto si scopre contenere, elementi molto importanti per il cristiano, egli parla della « compatibilità » tra fede cristiana e impegno politico nei partiti e nei movimenti socialisti. « Una siffatta compatibilità è testimoniata da centinaia di migliaia, se non da milioni, di uomini e di donne, con buona pace di coloro che vorrebbero rialzare uno steccato religioso-conservatore ormai abbattuto. Ma "compatibilità" può significare anche "convivenza separata": essere marxisti nel giudizio storico, nell'impegno politico e di classe, cristiani nei grandi problemi che vanno al di là della storia, nella fede in un valore e in un destino "assoluti" della persona umana. Personalmente, ho sempre ritenuto molto importante una siffatta affermazione (e le conseguenti esperienze vissute) di "compatibilità", anche nel senso di una separazione abbastanza netta di sfere, e sono tra quei marxisti che sostengono non essere affatto indispensabile una premessa filosofica atea al marxismo come scienza della rivoluzione » ([37]).

Ernesto Bloch, tedesco vissuto a lungo nella Germania Orientale, altra figura di primo piano del neomarxismo, oscilla tra una visione totalmente immanentistica del suo Dio e la possibilità della trascendenza di qualcosa che è ancora ben lontano dall'essere il Dio dei credenti. Egli considera come « eredità della religione » (*Erbe der Religion*) quella Meta-religione, come egli la chiama, che consiste in tutto ciò che in essa, nella religione, ha la possibilità di divinizzare l'uomo. Critica il Dio metafisico, autonomo, « cosa presente », « presenza troneggiante », « Dio delle altezze », « somma persona », « grande padrone del mondo » ([38]).

Solo le tendenze, le fantasie, le speranze, le nostalgie che coll'idea di « Dio » l'uomo ha sempre connesse, sono reali, e sono queste che ci permettono di raggiungere un migliore e definitivo futuro, « la patria dell'identità » (*Heimat der Identität*), « il Regno ». « Ciò che agisce come nocciolo della materia che si sviluppa », e nello stesso tempo come « contenuto dello scopo non ancora realizzato dell'esistenza » umana, questo è Dio ([39]). « La materia si muove formando e informando »,

il mondo è « laboratorium possibilis salutis » ([40]); è il campo di lavoro nel quale l'uomo si libera riducendo Dio all'uomo, il trascendente al Sè, ossia l'uomo alla sua identità, là dove natura, uomo e società sono composte in un'armonia perfetta. « La natura che si manifesta nella sua completezza non è nient'altro che la storia che si manifesta nella sua completezza nell'orizzonte del futuro » ([41]), attraverso il lavoro dell'uomo.

Al giorno d'oggi non si può più credere o ricorrere al « Dio della speranza » (Deus spei) ma al Dio speranza (Deus spes) in una tensione che non si allenta mai, e che determina un dinamismo inarrestabile di sforzi, la cui realizzazione sarà sempre più ampia e ricca, e tuttavia mai definitiva; altrimenti non si potrebbe più sperare.

Osservazioni conclusive

Questa breve esposizione, ben lontana dall'essere completa, è tuttavia sufficiente, credo, a persuaderci che vi sono stati dei mutamenti nell'immagine che il marxismo si è fatto della religione. Essi possono venire così riassunti:

La religione è stata considerata all'inizio come pura e semplice alienazione (oppio del popolo e per il popolo); quindi è stata vista come alienazione ma insieme come rivolta; in seguito come coefficiente della liberazione strettamente umana; infine anche come esigenza di superiore liberazione, volta ad integrare la liberazione strettamente umana.

E' uno sviluppo che può essere rappresentato da una spirale irregolare, il cui punto di partenza è in alto, molto al di sopra delle nuvole, in una trascendenza assoluta. Poi si è rapidamente abbassata, attraverso la mediazione hegeliana, fino al livello dell'umano con Feuerbach, per poi risalire lentamente già con Marx e Engels, ma poi soprattutto col neomarxismo verso il punto di partenza, che nello stesso tempo ha accennato ad abbassarsi (basti pensare alla svolta antropologica della teologia e al movimento dei Cristiani per il Socialismo). Il futuro di questo sviluppo che segnerà la soluzione o l'impossibilità della soluzione è in quello spazio che separa il punto di partenza, anche abbassato, da quello di arrivo.

Questo spazio è infinito, e quindi impercorribile, o è finito e quindi destinato ad essere coperto dagli sforzi congiunti dei teologi da una parte e dei filosofi marxisti dall'altra?

Vorrei concludere con alcune osservazioni che lascio alla vostra considerazione personale o eventualmente alla discussione finale.

1) Il presupposto da cui è partito Feuerbach e quindi Marx ([42]) è stato quello dell'infinità dell'essenza umana per il primo, dell'uomo socialmente concepito nel secondo. Questa presunta infinità della ragione, della volontà e dell'amore è un'autentica infinità, o non piuttosto un brancolare nel buio, nella lotta continua contro un ambiente che è tanto più potente di noi da condannarci un giorno al tramonto delle cose e delle persone che ci sono più care, e infine fatalmente alla nostra stessa morte? Non è più verosimile la concezione di Heidegger, secondo il quale l'essenza dell'uomo, umanamente considerato, è posta nel suo essere-per-la-morte, dal momento che la previsione della morte determina tutte le scelte della nostra vita?

Quello che si dice per ogni individuo umano lo si può ripetere per tutta la stirpe umana che un cataclisma cosmico potrebbe domani portare alla catastrofe.

2) Se la nostra infinità è inautentica, allora l'infinità che viene creduta nella religione non è la nostra infinità; essa quindi è collocata in un'autentica trascendenza, che per definizione non potrà mai essere raggiunta dagli sforzi dell'uomo. In conseguenza quella divinizzazione dell'uomo che forma l'oggetto di speranze puramente umane, in particolare sociali (il Dio-speranza di Bloch) è un'autentica utopia, che non potrà mai essere realizzata. Di fronte ad essa, che spesso si è rovesciata sul piano storico nell'odio, nella soppressione della libertà, nella violenza e nella lotta di classe, il cristiano ritiene che l'unica garanzia di uno sviluppo pacifico e sicuro sia collocata nella fede che l'umanità costituisca una vera famiglia il cui Padre è un Dio reale, realmente infinito e trascendente, anche se il concetto della sua trascendenza dovrà essere ulteriormente approfondito.

3) E ora calandoci sul terreno pratico, anche supponendo che il comunismo occidentale, il cosiddetto eurocomunismo, abbracci sinceramente le prospettive teoriche del neomarxismo, e in particolare la libertà religiosa, e l'appoggio che viene dalla religione, come espressamente hanno affermato Carrillo per la Spagna, Marchais per la Francia, Berlinguer in forma ufficiale, il 27 febbraio scorso al 25° Congresso del Partito Comunista Sovietico, per l'Italia, rimane sempre grave e inquietante l'ombra che il Partito Comunista Sovietico, da una parte rigido negatore di molte libertà tra cui quella religiosa, e dall'altra potente corifeo del movimento comunista mondiale, stende come una minaccia anche sul futuro del Partito Comunista Europeo, in particolare Italiano, e quindi in conseguenza sul futuro di tutto il nostro Paese.

NOTE

(1) *Introduzione* alla *Filosofia del Diritto.*

(2) *Prefazione* alla *Essenza del Cristianesimo,* I ed., tr. fr. di J. P. Osier, Parigi, Maspéro, 1968, p. 91.

(3) *Ib.,* p. 93.

(4) *Ib.,* p. 104.

(5) *Ib.,* p. 107.

(6) *Ib.,* p. 118.

(7) *Ib.,* p. 119.

(8) *Ib.,* pp. 123-124.

(9) *Ib.,* pp. 129-130.

(10) *Introduzione* a *Per la critica della Filosofia del Diritto di Hegel,* 1848.

(11) Per una sintesi rapida di questa contraddizione si può utilmente consultare H. LEFEVRE, *Le materialisme dialectique,* Parigi, PUF, 1969, pp. 133-4.

(12) *Tema di religione,* nell'Antologia K. MARX, *Sulla religione,* a cura di L. Parinetto, Ed. Sapere, Milano 1972, p. 93. Tutta la composizione risente dell'impostazione kantiana.

(13) *Per la critica della Filosofia del Diritto di Hegel, Introduzione,* in *La questione ebraica e altri scritti giovanili,* Ed. Riuniti, Roma 1971, p. 92.

(14) Cfr. CH. WACKENHEIM, *La faillite de la religion d'après K. Marx,* Parigi, PUF, 1963, p. 187 ss.

(15) *La questione ebraica,* cit., p. 92.

(16) *Ib.,* p. 55.

(17) *Ib.,* p. 70.

(18) *Ib.,* p. 71.

(19) *Ib.,* p. 71.

(20) *Ib.,* pp. 72-73.

(21) *Ib.,* pp. 78-79.

(22) E. KELLNER (curatore), *Christentum und Marxismus-heute,* Wien 1966, pp. 231-232. E' il libro degli atti del Congresso di pensatori cristiani e marxisti svoltosi a Salisburgo nel settembre del 1965.

(23) *Sulla religione,* a cura di Parinetto, cit., pp. 145-6.

(24) Le leggi sovrane che permetterebbero di spiegare il passaggio dalle forme inferiori a quelle superiori, compresa la coscienza, sono le leggi della trasformazione della quantità in qualità, della compenetrazione mutua degli opposti, della negazione. Si ricordi per la prima legge, l'esempio di Stalin sull'aumento di calore che cambia il ghiaccio in acqua e in vapore acqueo, e di Lenin sull'aumento di danaro che cambia l'uomo in capitalista.

(25) *Deutscher Bauernkrieg,* Ostberlin 1955, p. 44.

(26) *Ib.,* p. 53.

(27) *Ib.,* p. 54.

(28) F. ENGELS, LUDWIG FEUERBACH, in K. MARX-F. ENGELS, *Über Religion*, Ostberlin 1958, p. 213.

(29) KELLNER, *op. cit.*, p. 87.

(30) In *Dieu existe-t-il? Non répondent...* di CHRISTIAN CHABANIS, Librairie A. Fayard 1973; tr. it., Milano, Mondadori, 1974, p. 298 ss.

(30 bis) Cfr. H. MYNAREK, *Wandlungen der marxistischen Religionskritik*, in Glaube und Verpflichtung, München, 1971, p. 67.

(31) KELLNER, *op. cit.*, p. 232.

(32) « Informations catholiques internationales », n. 465, ottobre 1974, pagina 29.

(33) *Mit Darwin in der Sackgasse.* Ein marxist über den Sinn des menschlichen Lebens, in « Crist und Welt » del 20-11-1970, p. 32.

(34) *Atheismus und Christentum in wechselseite Herausforderung als Aufgabe*, in: « Internationale Dialog-Zeitschrift », I (1968), 40-42.

(35) KELLNER, *op. cit.*, p. 84.

(36) Atti del 33° Corso di Studi Cristiani, Assisi, ed. Cittadella.

(37) Corriere della Sera, 5 ottobre 1974.

(38) *Das Prinzip Hoffnung*, III, Frankfurt a. M. 1959, pp. 1413, 1516, 1524.

(39) *Ib.* I, 347.

(40) *Philosophische Grundfragen*, Frankfurt a. M., 1961, pp. 15, 31 ss.

(41) *Das Prinzip Hoffnung*, cit., II, p. 807.

(42) « La religione dei lavoratori è una religione senza Dio, perché si sforza di ricostituire la divinità dell'uomo », lettera al padre del 1837.

(43) « Sono di grande interesse anche le spinte in senso anticapitalistico e antimperialistico che si sviluppano nei movimenti di ispirazione cristiana »; « Noi ci battiamo per una società socialista che sia il momento più alto dello sviluppo di tutte le conquiste democratiche e garantisca il rispetto di tutte le libertà individuali e collettive, delle libertà religiose e della libertà della cultura, delle arti e delle scienze » (dal discorso di Berlinguer al 25° Congresso del Partito comunista sovietico).

Conferenza tenuta nella sala Brosadola
il 14 marzo 1976