

PREMESSA

Alienazione economica e religiosa sono per Marx in un rapporto molto stretto. Lo sviluppo del suo pensiero è iniziato con la critica della alienazione religiosa, che offre il modello per la critica di ogni alienazione, compresa quella economica, ma la critica dell'economia politica diventerà presto per Marx il primo compito critico e pratico per il superamento di tutte le alienazioni reali. L'alienazione religiosa scomparirà da sé per seguire la genesi e insieme il rovesciamento di prospettiva della critica marxiana, mettendo in luce la priorità teorica e l'irrilevanza pratica della critica della religione.

Tre testi ci sembrano particolarmente importanti: l'inizio della Introduzione alla Critica della filosofia del diritto di Hegel, le pagine sull'alienazione economica nei Manoscritti economico-filosofici del 1844, la sezione intitolata "Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano" alla fine del primo capitolo, Libro primo, sez. I del Capitale.

L'introduzione alla Critica della filosofia del diritto di Hegel, scritta sulla fine del 1843 e pubblicata nel 1844 negli "Annali franco-tedeschi", inizia con questa affermazione: "Per quanto riguarda la Germania la critica della religione è nei punti essenziali ormai terminata". Marx allude qui principalmente alla critica della religione condotta da Feuerbach nella sua opera L'essenza del cristianesimo, pubblicata nel 1841 e pienamente accettata da lui. Ma nella sua dissertazione per il dottorato, discussa nel marzo del 1841, prima che uscisse a novembre il libro di Feuerbach, Marx aveva già preso da parte sua una posizione radicale contro la religione. Egli non si è dunque limitato ad adottare una critica della religione già fatta da altri e data da lui per scontata.

LA CRITICA DELLA RELIGIONE NELLA DISSERTAZIONE DI MARX

E' bene dunque rifarsi alla Dissertazione di Marx sulla Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro. Questa sua prima ricerca impegnativa ci permette di comprendere meglio le tesi, il contesto e i motivi che caratterizzano l'ateismo di Marx e spiegano la sua piena accettazione della posizione di Feuerbach, così da considerare ormai cosa fatta per la Germania la critica della religione.

Un primo punto importante è la tesi di Marx che la religione e la teologia sono in contraddizione con la ragione e la filosofia. L'idea dell'inconciliabilità tra fede e ragione si era affermata e generalizzata nel campo filosofico a partire dal Seicento, soprattutto in ambiente protestante, dove anche i teologi, a cominciare da Lutero, avevano sottolineato la perversione della ragione che pretendeva di costringere Dio nelle sue categorie umane, mentre si dimostra radical-

mente incapace di comprendere il Vangelo. In seguito alle insanabili polemiche confessionali e alle guerre di religione, si era fatta strada anche nei paesi cattolici la persuasione che la fede è qualcosa che divide, e comunque qualcosa di opinabile, mentre la ragione è universale ed è il solo punto di riferimento capace di unire gli uomini, e per ciò l'unico fondamento della pace civile e della religione stessa, una religione razionale e universale. Simili tematiche si possono trovare in Cartesio, oltre che in Locke, Spinoza, Hume, Grozio, ecc.

Nella prefazione della sua tesi di laurea, dopo aver citato Hume, Marx non si limita a dire che la ragione è autonoma, egli afferma che la ragione contraddice la fede. Per la filosofia "La confessione di Prometeo 'A dirti in breve, io tutti aborro i numi' è la sua propria confessione, la sentenza sua propria contro tutte le divinità celesti e terrestri che non riconoscono come suprema divinità l'autocoscienza umana".

Per questo Prometeo è il più grande santo del calendario filosofico, quello della libera ragione.

Hegel a dire il vero, aveva elaborato e condotto a termine una conciliazione di fede e ragione, ma su questo punto le sue idee non saranno accettate, nè in campo teologico nè in campo filosofico. E le prime critiche a Hegel sono naturalmente riprese e discusse nel Doktorclub di Berlino, un circolo di laureati e giovani docenti, tra i quali B. Bauer, al quale Marx prese parte dal 1838 al 1841, e che lo stimolò molto allo studio della filosofia hegeliana, poichè nonostante o attraverso le critiche, essa stava al centro delle discussioni e veniva a costituire per Marx il quadro generale in riferimento al quale precisò e sviluppò una propria posizione.

Ora Hegel aveva già criticato il rapporto esteriore e cosificato tra uomo o natura, uomo e Dio, e aveva elaborato una via di superamento, rilevando metodicamente i rapporti reciproci e il movimento dialettico che sottendono tutto il reale: un movimento di progressiva presa di coscienza e di assunzione della realtà nel soggetto, considerando la realtà oggettiva come pura oggettivazione dell'eragioni entro la totalità dello Spirito. Nel movimento dello Spirito ogni limite e ogni divisione e separazione tra soggetto e oggetto, tra finito e infinito doveva essere ed era in realtà per Hegel già superata. Così il reale veniva a costituire una totalità della Ragione e delle sue oggettivazioni.

Questa totalità unitaria del reale, Marx la mantiene, ma riferendola alla ragione umana, e non già allo Spirito assoluto, come Hegel. In questo contesto e prospettiva la ricerca di Marx tende a fondare la necessità di considerare la totalità del reale come oggettivazione dell'uomo, del suo pensiero e della sua attività. Tutto appartiene all'uomo e al suo mondo, tanto più quando le oggettivazioni, come nel caso di Dio, non hanno realtà materiale, ma solo ideale. Le sue tesi atee si possono ora precisare meglio.

Contrariamente a quanto pensava Hegel, la prova ontologica dell'esistenza di Dio, dice Marx, prova anzitutto che l'uomo pensa Dio. Non prova che Dio esiste, ma che esiste l'uomo, per il fatto che lo pensa. Sintesi

tizzando e criticando sia Hegel che Kant, egli aggiunge che, per quanto riguarda Dio, la prova ontologica è una vuota tautologia: prova che Dio esiste realmente per chi lo pensa come reale.

Citando Schelling, Marx aveva portato anche un'altra prova per l'ateismo: Dio concepito come oggetto con cui l'uomo ha un rapporto, rientra nel campo della coscienza e volontà umana e non può dunque per essa costituire il fondamento reale del suo essere.

Per la ragione e in realtà, concluderà Marx, Dio non esiste, e le prove in contrario sono fondate sulla rinuncia alla ragione, sull'irrazionalità. Ancora nella Dissertazione si possono trovare anche dei motivi che giustificano la critica marxista della religione. Solo se l'uomo non è visto come separato da Dio, e tutti gli attributi di Dio sono considerati come prodotti ed espressione dell'umano, l'individuo si eleva sul piano dell'universale e viene a fondersi con l'umanità. Se invece, come succede nella religione, Dio è considerato un essere empirico, separato e diverso, allora egli concentra nel suo essere particolare ciò che è universale, e risponde solo all'interesse dell'individuo, il quale cerca di stornare le minacce o di aver la benevolenza e ottenere la immortalità di Dio.

Nel rapporto con un Dio altro e diverso è perciò alimentato e fondato l'individualismo e l'egoismo. Ammettere un Dio significa così creare una scissione entro il mondo umano e tra uomini, poichè Dio, oggetto del pensiero e del desiderio umano, è considerato altro e non appartenente alla essenza umana. Tutto ciò che si dà a Dio è tolto all'uomo. L'uomo è tanto più misero, quanto più grande è il suo Dio. E per di più questa grandezza di Dio che l'uomo ha costruito ora lo domina e si fa adorare e servire da lui.

Questo tema sarà reso plausibile e sviluppato metodicamente da Feuerbach in L'essenza del cristianesimo, mediante la teoria della proiezione dell'essenza umana di Dio, ciò che spiega la genesi della religione.

In breve, continuando a considerare la realtà come totalità, Marx non la riferisce più a una Ragione assoluta o a un Dio, bensì all'autocoscienza umana, che, per affermare se stessa, deve anzitutto negare Dio. La filosofia della libera ragione può cominciare solo con l'ateismo, motivato come superamento della chiusura individualistica ed egoistica e realizzazione dell'uomo nella sua universalità.

Un paio di riflessioni conclusive sull'ateismo di Marx universitario:

- 1) E' vero che il protestantesimo ha esasperato l'individualismo e la contrapposizione tra la bontà e la potenza di Dio e il peccato e l'impotenza assoluta dell'uomo, ma la critica irreligiosa di Marx non si riferisce affatto al protestantesimo: essa riguarda invece qualsiasi idea di un Dio diverso dall'uomo.

La tesi che Marx critichi prammaticamente la religione, o che si riferisca solo a certe forme storiche della religione non è sostenibile - almeno in base a questi primi testi marxiani.

- 2) Una volta stabilita la non esistenza di Dio come oggetto autonomo della religione, non resta altra via che spiegare la religione facendo riferimento solo all'uomo e al suo mondo.

OLTRE FEUERBACH E OLTRE L'ATEISMO

Le indicazioni che abbiamo fornito rendono comprensibile come mai Marx consideri per l'essenziale conclusa la critica della religione. Egli si propone di andare oltre la sua dissertazione (che non aveva pubblicato, avendo intenzione di inserirla in un lavoro più ampio) e oltre Feuerbach.

La critica di Feuerbach è considerata da Marx, nell'introduzione alla Critica della Filosofia del diritto di Hegel come critica della forza celeste e fantastica dell'errore; ora è tempo di affrontare l'esistenza profana e reale dello (stesso) errore. Questo non riguarda solo l'immagine di sé che l'uomo proietta nel cielo, ma la vera realtà dell'uomo, quella mondana. Detto con le parole stesse di Marx: "La critica del cielo si trasforma quindi in critica della terra, la critica della religione in critica del diritto, la critica della teologia in critica della politica".

Questa nuova presa di posizione non è frutto di una deduzione logica, ma si è venuta configurando nei primi scontri diretti con le circostanze socio-politiche. L'insegnamento universitario era precluso ai suoi amici berlinesi e a lui a motivo delle loro tendenze anti religiose; e gli si vide costretto a continuare la sua critica scrivendo articoli su riviste e giornali di indirizzo radicale. Si occupò della legge prussiana sulla censura e del problema del matrimonio religioso e del divorzio, mettendo a nudo i rapporti contraddittori tra Stato e religione, mentre la deliberazione della Dieta sui furti di legname lo portò a denunciare gli interessi privati che dettano legge anche al diritto pubblico.

Egli arrivò così a delineare e ad affermare con chiarezza un nuovo punto di vista, espresso nella lettera del 29 novembre 1842 a E. Meyen: "Pretendo che si critichi la religione come critica delle circostanze politiche piuttosto che criticare la situazione politica dal punto di vista della religione, poichè questa direttiva corrisponde meglio alla essenza di un giornale e alle condizioni del pubblico, dato che la religione, di per sé priva di contenuto, non vive del cielo, ma della terra e si afferma essa stessa alla risoluzione di una realtà contraddittoria, di cui è il riflesso teoretico".

La critica della religione è così trasposta da Marx nel campo del reale e dell'osservabile. Non solo: egli cerca all'interno del mondo sociale, quale sia la radice effettiva di tutte le alienazioni. Perciò non si arresterà alla critica del diritto e della politica, ma individuerà come obiettivo primo e fondamentale la critica dell'economia politica. Questa individuazione dell'economia come base portante e come sorgente ultima delle alienazioni avviene già negli appunti del 1843 per la Critica della filosofia del diritto di Hegel, di cui stiamo analizzando l'Introduzione. Mentre nei Manoscritti economico-filosofici del 1844 Marx affronterà direttamente l'analisi dell'economia politica.

Negli anni 1843-44 si precisa dunque per Marx una nuova presa di posizione, ed egli stesso richiamerà l'attenzione sull'importanza di questi anni, "in cui la buona volontà di andare avanti era molto superiore alla competenza", nella Prefazione a Per la critica dell'economia politica del 1859: "Il primo lavoro intrapreso per sciogliere i dubbi che mi assalivano fu una revisione critica della filosofia del diritto di Hegel, lavoro di cui appare l'introduzione negli "Annali franco-tedeschi" pubblicati a Parigi nel 1844. La mia ricerca arrivò alla conclusione che tanti i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere comprese nè per se stesse, nè per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell'esistenza il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII, sotto il termine di 'società civile'; e che l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica".

Risulta chiaramente un cambiamento e una discontinuità nella critica filosofica di Marx: lo spostamento dell'obbiettivo della critica dal cielo alla terra, dall'alienazione nell'illusione alla realtà alienata.

Con questo cambiamento di obiettivo, Marx non cambia però il modello nè il fondamento della critica. Egli ribadisce invece che "la critica della religione è il presupposto di ogni critica". E presupposto non significa solo, com'è ovvio, che la critica irreligiosa è un preliminare meno importante, che, una volta assolto lascia finalmente lo spazio alla più importante critica del reale. Presupposto di ogni critica significa modello teorico della critica, requisito e strumento indispensabile per ogni critica.

Marx precisa in secondo luogo la rivendicazione fondamentale di questa critica, già abbozzata nella tesi di laurea: "Il fondamento (Fundament) della critica irreligiosa è che è l'uomo a far la religione e non la religione a fare l'uomo". Questo fondamento non è il principio astratto della critica, quello che noi abbiamo chiamato modello, ma è la motivazione e il significato umano che muove la critica: la rivendicazione dell'iniziativa e del dominio esclusivo dell'uomo su tutto ciò che fa parte del suo mondo, a cominciare dal mondo religioso.

Il modello della critica irreligiosa e la sua istanza fondante valgono dunque per la critica di ogni alienazione e in particolare per la critica della politica e poi dell'economia. Perciò quando Marx chiamerà il denaro dio visibile e denuncerà il feticismo della merce, va inteso che egli non stà parlando con metafore, ma indicando rigorosamente il carattere alienante di queste realtà, proseguendo così con coerenza la critica di ogni idolo, sacro o profano.

L'Introduzione segna quindi un momento di rottura e insieme uno sviluppo corrente nella critica marxiana. La rottura sposta l'interesse critico dal cielo alla terra e perciò la critica del diritto, della politica e dell'economia saranno affrontate sul loro terreno proprio, rispettando la materialità e la logica delle cose e non in termini generali o riferendosi all'uomo in generale. Tuttavia rimane una coerenza nel modello teorico della critica e nel suo fondamento: la religione resterà la figura stessa dell'alienazione.

Nella prima densa pagina dell'Introduzione Marx prosegue sviluppando la portata della rottura implicata nello spostamento dell'obiettivo e nella trasposizione coerente della critica filosofica sulla terra, inserita nel concreto della vita umana. Ogni forma di idealismo deve essere superata, anche quella che parla dell'uomo in generale o dell'umanità. Ma l'uomo - rileva Marx - "non è un'essenza astratta, che stia rannicchiata fuori dal mondo. L'uomo è il mondo dell'uomo, lo Stato, la società". Hegel faceva derivare la storia da una Ragione assoluta e considerava lo sviluppo storico delle cose come dispiegamento della loro essenza razionale. E Feuerbach, nonostante la sua critica a Hegel, presenta la religione come espropriazione dell'essenza umana a favore di Dio, e la critica esigendo che l'uomo si appropri della sua essenza. Marx si rende conto che, finché ci si limita a parlare dell'uomo in universale o della sua essenza si stà solo sostituendo l'assoluto Dio con l'assoluto uomo e si stabilisce un nuovo tipo di alienazione per gli individui concreti, gli unici che sono reali. Feuerbach ha rovesciato la teologia in antropologia non può conservare lo schema teologico: Marx insiste dunque sull'importanza teorica e reale dell'individuo concreto, nei suoi precisi rapporti con la natura e con gli altri uomini in una certa forma di società.

E la riimpostazione del problema antropologico ha una conseguenza precisa e capitale anche per la critica della religione, ma "Questo Stato, questa società producono la religione, che è una coscienza rovesciata (verkehrt), poiché anch'essi sono un mondo rovesciato".

E' difficile esagerare la portata di questa scoperta di Marx; ne rileviamo alcune implicazioni.

- 1) Se gli uomini sono gli unici attori della realtà storica, che è differenziata e in evoluzione, l'alienazione religiosa va considerata come una caratteristica particolare, propria di certe situazioni storiche. Cioè, da una parte essa va considerata nel contesto di situazioni sociali globalmente alienate, e dall'altra come elemento di una situazione storica superabile ed evolvibile. Mentre per Feuerbach la critica della religione era circoscritta al fatto specificamente religioso, isolato in se stesso, Marx considera la religione come coerente con, e dipendente dall'assetto complessivo della società. D'altra parte, se nella prospettiva di Feuerbach, l'alienazione religiosa dell'essenza umana poteva essere ritenuta ineliminabile, o superabile solo in teoria mediante una critica irreligiosa sempre di nuovo necessaria e ripetuta, nella prospettiva di Marx questo prodotto di certe società o situazioni è realmente superabile.
- 2) Ancora più importante: una volta inserita la religione in un mondo sociale globalmente alienato, si poneva il problema dei suoi rapporti con le alienazioni profane. La illusorietà e inconsistenza della religione fa pensare ad essa come a un derivato fantastico dell'alienazione reale di queste situazioni. Così, mentre Feuerbach si limitava alla critica dell'epifenomeno religioso e perciò arrivava a proclamare solo teoricamente la necessità che l'uomo si riappropri della sua essenza facendo della teologia un'antropologia, Marx ar-

riva a indicare le radici empiriche e affer abili della religione e la sua critica irreligiosa può e deve allora diventare pratica e affrontare le cause effettive della religione: le forme e le radici profane dell'alienazione. Ma cambiando questa situazione, è possibile sradicare non solo la forma della religione, ma l'esigenza stessa della religione, abolendo così anche il discorso ateo, che combatte direttamente la religione, e si pone per questo sul suo stesso terreno e accetta almeno i suoi problemi. Ecco dunque il programma: "L'esigenza di togliere le illusioni sulla propria situazione implica togliere una situazione che ha bisogno di illusioni".

Con questo discorso denso e incisivo Marx generalizza e radicalizza la critica della religione, anzi, la liquida come critica della religione. Non si può limitarsi a dire che egli inverte il processo della critica filosofica e non procede più dalla religione alle alienazioni reali, bensì togliendo le alienazioni reali, delle quali deriva la religione, scavalza la religione stessa. Bisogna precisare che la religione in se stessa non è più l'obiettivo della sua critica, neppure un obiettivo secondario: la critica profana sarà perseguita per se stessa e non per le sue conseguenze religiose. L'essenziale è la critica politico-economica: la religione scomparirà da sé, e proprio per il fatto che gli uomini non se ne preoccupano e prendono in mano autonomamente il proprio mondo. Marx lo affermerà espressamente nei Manoscritti del '44, tagliando corto sugli argomenti pro o contro la creazione. Questa schermaglia teorica che sono vuote e inconcludenti, finché il capitalismo permane. Solo la nuova società socialista sarà invece la dimostrazione mediante i fatti dell'insensatezza della religione.

Cito: "Ma siccome per l'uomo socialista tutta la cosiddetta storia del mondo non è altro che la generazione dell'uomo mediante il lavoro umano, null'altro che il divenire della natura per l'uomo, egli ha la prova evidente, irresistibile, della sua nascita mediante se stesso, del processo della sua origine. Dal momento che la essenzialità dell'uomo e della natura è diventata praticamente sensibile e visibile, dal momento che è diventato praticamente sensibile e visibile l'uomo per l'uomo come esistenza della natura, e la natura per l'uomo come esistenza dell'uomo, è diventato praticamente improponibile il problema di un essere estraneo, di un essere superiore alla natura e all'uomo, dato che questo problema implica l'ammissione della inessenzialità della natura e dell'uomo. L'ateismo, in quanto negazione di questa inessenzialità non ha più alcun senso; infatti l'ateismo è sì, una negazione di Dio e pone attraverso questa negazione l'esistenza dell'uomo, ma il socialismo in quanto tale non ha più bisogno di questa mediazione. Esso comincia dalla coscienza teoricamente e praticamente sensibile dell'uomo e della natura nello loro essenzialità. Esso è l'autocoscienza positiva dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della religione, allo stesso modo che la vita reale è la realtà positiva dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della proprietà privata, dal comunismo".

In conclusione, la riimpostazione marxiana della critica irreligiosa porta al superamento dell'ateismo stesso. Per Marx l'ateismo è insuffi

ciente, poichè giunge si ad una affermazione ideale dell'uomo, ma solo passando attraverso la negazione di Dio. Questo ateismo che ha bisogno di Dio è un discorso teologico, poichè come negazione di Dio, si riferisce ancora e resta rinchiuso nell'ambito ideale della problematica religiosa.

Bisogna semplicemente abbandonare religione e ateismo e mettersi in un ambito nuovo; liquidare la critica delle fantasie e trovare l'unico contesto reale, quello della storia differenziata degli uomini e del suo processo: qui può avviarsi una prassi nella quale gli uomini, anzi i proletari, diventano effettivamente gli unici attori del proprio mondo naturale e sociale. Questa prassi, che comprende la teoria, in quanto è la realizzazione della critica filosofica, sarà l'esperienza di un mondo costruito su altre basi, che non ha più bisogno della illusione religiosa, e il problema religioso stesso non avrà più alcun posto e risulterà senza senso.

La lotta proletaria, la costruzione di un mondo disalienato si identifica per Marx con il sorgere di un mondo radicalmente areligioso. L'eliminazione dell'ateismo teorico avviene così mediante la sua realizzazione pratica.

LA RELIGIONE SECONDO MARX

Come caratterizza dunque Marx nell'Introduzione la religione che va tolta cambiando il mondo che la produce? Sono tre i caratteri principali della religione nella società borghese.

- a) "La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare", (...) Dunque la religione è l'espressione globale dell'alienazione sociale e della sua logica, è cioè il modello generale di tutte le forme di divisione e di scissione degli uomini, dalla natura, dagli altri e da se stessi, espresso in forma mitica e popolare. Si conferma qui la portata globale della religione, che è la formula stessa dell'alienazione, anche politica ed economica, così che la critica della religione va considerata come il presupposto e fondamento di ogni critica.
- b) La religione prosegue Marx, è per questo mondo "il suo point d'honneur spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo solenne completamento, il fondamento universale della consolazione e della giustificazione di esso". In altre parole, la funzione della religione è quella di legittimare lo stato di alienazione, primo perchè offre una compensazione nello spirituale e nell'aldilà, e così pareggia i conti anche se promette una giustizia e una felicità futura e celeste, cioè illusoria. Essa consola dunque del male dell'aldiqua, dando l'illusione di un superamento già garantito e distogliendo quindi dalla lotta per cambiare la situazione. In secondo luogo, essa legittima questo male, santificando il potere e sanzionando l'obbedienza. Diventa così un'arma e un alleato naturale di chi ha interesse a mantenere la situazione esistente.

c) "Un terzo punto: la miseria religiosa è a un tempo l'espressione della miseria reale, e nello stesso tempo la protesta contro la miseria reale". L'elemento di protesta che Marx rivela nella religione sembra un elemento di critica interno e costitutivo della religione stessa, e le potrebbe dare anche una funzione rivoluzionaria. Questo è però un punto che il marxismo ha ignorato a lungo, e che, una volta riscoperto, è ancora un centro di contestazioni e discussioni.

E. Bloch, in Ateismo nel cristianesimo fa forza proprio su questo elemento di protesta per recuperare all'uomo e alla rivoluzione la spinta della religione verso un futuro nuovo. Ciò che conta per lui è il mondo nuovo, il futuro.

Certo nella religione il futuro è promesso e garantito da Dio, Bloch afferma invece solo un futuro dell'uomo, il quale non accetta di essere preso sotto tutela. Del resto, la tradizione biblica stessa, se letta mettendosi dalla parte dei poveri, mostra, secondo Bloch, che l'uomo viene a occupare il posto di Dio. Gesù Cristo significa appunto il farsi uomo di Dio e l'insediamento dell'uomo al posto di Dio creatore. Certamente l'uomo realizzato e totale deve ancora svilupparsi ed è nascosto nel mistero del futuro: è lui quello che deve venire, ma è il contenuto di un'utopia concreta della quale la religione parla solo in modo mitico e fantastico. La religione pone i problemi; tocca alla filosofia risolverli. La religione va dunque demistificata, ma non per dimenticarla, bensì per umanizzarla e realizzarla, dando realtà effettiva ad un futuro pienamente umano.

Bloch sottolinea che Marx non vede nella religione solamente qualcosa da respingere, ma anche qualcosa da realizzare, anche se solo nel suo contenuto umano.

Ricorda a questo proposito che per Marx la religione "È la realizzazione fantastica dell'essenza umana, perchè l'essenza umana non dispone di vera realtà... La miseria religiosa è insieme l'espressione e la protesta contro la miseria reale".

Una simile tematica, che Bloch vorrebbe recuperare alla filosofia marxista, si è imposta anche nella prassi politica. Ad esempio il X Congresso del PCI (1962), l'ultimo a cui ha partecipato Togliatti, ha proposto nelle sue tesi questa posizione: "Si tratta di comprendere come la aspirazione ad una società socialista non solo possa farsi strada in uomini che hanno una fede religiosa, ma che tale aspirazione può trovare in una sofferta coscienza religiosa (la miseria religiosa del testo di Marx) uno stimolo di fronte ai drammatici problemi del mondo contemporaneo".

L'elemento della protesta nella concezione marxiana della religione è stato ripreso anche dalla teologia più recente, cominciando da Moltmann, il quale afferma: "La protesta contro la miseria reale costituisce il nocciolo amitologico della religione. La realizzazione rivoluzionaria della felicità umana prende perciò possesso dell'eredità della religione". Ma notiamo che per la teologia il contenuto mitico della religione ha un senso reale e rivela Dio, come pure rivela l'uomo a se stesso; realizzarlo non significa perciò eliminare Dio da parte dell'uomo e neppure

re solo demitizzare la religione, bensì attuare nella storia concreta ciò che Dio domanda per la liberazione dell'uomo. Moltmann conclude infatti: "In questo senso tale 'critica irreligiosa' è un'interpretazione della religione per mezzo della realizzazione di ciò che era stato soltanto rappresentato in modo religioso".

L. Parinetto critica decisamente nell'Introduzione a K. Marx Sulla religione sia Bloch, sia Togliatti, dal punto di vista della loro fedeltà ai testi marxiani. Egli fa notare giustamente che la religione per Marx è sì il lamento e protesta, ma insieme una falsa compensazione e consolazione di questo lamento mediante l'illusione e la sanzione dell'aldilà, e in questo senso è a un tempo protesta ed è espressione e conferma di un mondo alienato. Non si può, stando a Marx, separare l'elemento di protesta dagli altri elementi della religione e privilegiarlo unilateralmente.

Ma potrebbe darsi che il prevalere dell'elemento di protesta nella coscienza religiosa, con il modificarsi della religione, la renda adatta ad esaltare la rivoluzione, se non a stimolarla. Scrivendo nel 1852 "Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte" Marx riconoscerà ai fantasmi religiosi, come del resto a quelli della romanità, una certa funzione nelle rivoluzioni francese e in quella inglese di Cromwell. Ma fa subito notare che queste reminescenze non hanno niente a che fare con i nuovi scopi effettivi della lotta, e servono solo a coprire il gretto interesse, per scomparire ben presto, quando i veri obiettivi rivoluzionari sono stati raggiunti. "La risurrezione dei morti servì dunque in quelle rivoluzioni a magnificare le nuove lotte, non a parodiare le antiche; a esaltare nella fantasia i compiti che si ponevano, non a sfuggire alla loro realizzazione; a ritrovare lo spirito della rivoluzione, non a rimettere in circolazione il fantasma." (p.389)

"Agli occhi di Marx dunque, commenta Parinetto, l'ideologia - ivi compresa la religione - può assumere talvolta un valore positivo, qualora favorisca - e sia pure con tutti i pericoli della mistificazione inevitabilmente legata al punto di vista ideologico - lo sviluppo di forze e di situazioni rivoluzionarie." (p.387)

Ma propriamente Marx considera la religione come estranea alla realtà storica, essa serve solo a contrabbandare altri interessi. Lo strano è che possa coprire anche interessi rivoluzionari: bisogna riconoscere almeno che la religione per Marx non è solo strumento di conservazione, ma si può prestare anche alla rivoluzione. Non sembra però che egli giunga ad ammettere che la religione stessa diventi rivoluzionaria: anche in questi casi essa è solo pretesto e copertura mistificante di una realtà diversa da essa. Per di più Marx conclude: "Le precedenti rivoluzioni avevano bisogno di reminescenze storiche per farsi delle illusioni sul proprio contenuto. Per prendere coscienza del proprio contenuto, la rivoluzione del secolo decimonono deve lasciare che i morti seppelliscano i loro morti" (p.389)

Riassumendo Marx vede nella religione tre momenti essenziali:

- l'espressione di un mondo distorto;
- la protesta contro questo mondo;
- e la giustificazione di esso.

Il momento fondamentale sembra essere per lui quello dell'espressione di una logica dell'alienazione reale, che porta ad affrontare nel campo proprio l'alienazione reale stessa. In questo passaggio al reale la critica filosofica deve sfociare nella prassi e realizzarsi in essa, così da superare quella situazione che ha bisogno della religione.

E Marx ribadisce l'istanza di fondo che rende necessaria tale prassi: "La critica della religione termina con la teoria che per l'uomo la somma essenza è l'uomo, cioè con l'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo si presenta come una natura umiliata, asservita, abbandonata, spregievole."

RELIGIONE E CRITICA ECONOMICA

Passando ai Manoscritti del 1844, noteremo brevemente come la critica dell'economia politica sia affrontata nei suoi termini propri e seguendo la logica del suo oggetto, o, d'altra parte, come risaltino i tratti "religiosi" dell'alienazione dell'operaio.

Marx accetta i dati, i termini e i risultati dell'economia politica borghese. Egli non accetta però di considerare il salario, il capitale, il profitto, la rendita fondiaria come astratti fattori economici, ma li riferisce metodicamente alle classi di persone che essi rappresentano. Non vede le leggi economiche come rapporti necessari tra classi implicati in queste leggi. Riportare all'uomo, anzi, all'operaio, le oggettivazioni della sua attività, questo è il fulcro della critica marxiana.

Marx comincerà affermando: "Il salario è determinato dal conflitto tra capitalista e operaio". E mostrerà poi come in quanto l'operaio è sempre perdente, poichè, per il capitale, il lavoro è un costo da ridurre al minimo, indispensabile per la riproduzione della pura manodopera, e segue le leggi della compravendita, come qualsiasi altra merce. Si tratta certo di leggi economiche, ma tradotte in termini storici, esse tradiscono una contraddizione:

"Mentre secondo l'economista, il lavoro è l'unico mezzo con cui l'uomo ingrandisce il valore dei prodotti naturali, mentre il lavoro è la proprietà attiva dell'uomo, il proprietario fondiario, e il capitalista, i quali in quanto proprietario fondiario e capitalista sono semplicemente divinità privilegiate ed oziose, hanno dappertutto, secondo la stessa economia politica, la preminenza sull'operaio e gli prescrivono le leggi".

L'economia borghese risulta essere una teoria fondata sul privilegio e sul dominio del capitale. Da ciò dipende che il potere del capitalista sia costituito non da quello che egli è, ma da ciò che possiede, che chi lavora sia trattato come pura capacità di prestar lavoro, come operaio (e non come uomo) e figurati nell'economia sotto la voce "salario", che le leggi dell'economia siano solo le leggi del più forte. Questo è il bersaglio dell'analisi marxiana e il taglio della sua critica, come appare ancor più chiaramente quando egli inserisce nel testo brevi appunti non ancora sviluppati: "Ricardo nel suo libro (rent of land): le nazioni non sono altro che fabbriche di produzione, e l'uomo è una macchina per con-

sumare e produrre; la vita umana è un capitale; le leggi economiche regolano ciecamente il mondo. Per Ricardo gli uomini non sono nulla; il prodotto è tutto".

Sunteggiando le sue analisi prima di affrontare il tema dell'alienazione che conclude il primo manoscritto, Marx rileva: "Noi siamo partiti dai presupposti dell'economia politica. Abbiamo accettato la sua lingua e le sue leggi. Abbiamo preso in considerazione la proprietà privata, la separazione tra lavoro, capitale e terra ed anche tra salario, profitto del capitale e rendita fondiaria, come pure la divisione del lavoro, la concorrenza, il concetto del valore di scambio, ecc. Partendo dalla stessa economia politica, e valendosi delle sue stesse parole, abbiamo mostrato che l'operaio decade a merce, alla più misera delle merci, che la miseria dell'operaio sta in rapporto inverso con la potenza e la quantità della sua produzione, che il risultato necessario della concorrenza è l'accumulazione del capitale in poche mani, e quindi la più terribile ricostruzione del monopolio, che infine scompare la differenza tra contadino e operaio di fabbrica, e tutta intera la società deve scindersi nelle due classi dei proprietari e degli operai senza proprietà".

Ora si pone per Marx il problema di comprendere la connessione essenziale che collega coerentemente tutti questi elementi. Per questo è necessario prendere un nuovo punto di partenza. Anche questo è un fatto dell'economia politica: l'impovertimento progressivo dell'operaio quanto più la produzione cresce, la svalorizzazione del mondo umano quando più è valorizzato il mondo delle cose, la riduzione dell'operaio a merce. E "questo fatto non esprime altro che questo: l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto lavoro, si contrappone ad esso come un essere estraneo, come una potenza indipendente da colui che lo produce. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, è diventato una cosa, è la oggettivazione del lavoro. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione.

Questa realizzazione del lavoro appare nello stadio dell'economia privata come un annullamento dell'operaio, l'oggettivazione appare come perdita e asservimento dell'oggetto, l'appropriazione come estremeazione, come alienazione".

"Lo stesso accade nella religione - aggiunge Marx poco sotto - quanto più cose l'uomo trasferisce in Dio, tanto meno egli ne ritiene in se stesso". L'analisi dell'alienazione economica come genesi della proprietà privata si svolge ora in cinque momenti:

- l'alienazione del prodotto comporta quella del lavoro stesso e tutto ciò aliena all'uomo la sua stessa essenza di uomo;
- lo aliena anche dagli altri uomini, a favore del capitale, cioè del padrone.

L'oggettivazione delle capacità umane nel prodotto, nella condizione della società capitalistica è automaticamente espriazione e alienazione dell'operaio, poiché il prodotto non appartiene a lui, anzi, egli è al servizio del prodotto. Ciò significa che la natura, sia come sorgente del materiale del lavoro, sia come alimento dell'uomo è di fronte a lui come estrema e nemica.

Ma con il prodotto è sottratta al lavoratore anche la disponibilità sulla sua attività produttiva: essa appartiene ad un altro. Così l'attività produttiva diventa estranea all'operaio, tanto che si trasforma in passività e impotenza.

"Come nella religione, l'attività propria della fantasia umana, del cervello umano e del cuore umano influisce sull'individuo indipendentemente dall'individuo, come una attività estranea, divina o diabolica, così l'attività dell'operaio non è la sua propria attività. Essa appartiene ad un altro, è la perdita di sé".

Il lavoro salariato non è un fatto superficiale: esso aliena l'uomo fin nella sua essenza, poiché gli aliena la natura che è da una parte il suo corpo, capace di una attività libera e universale che viene repressa, e dall'altra parte la natura intera come corpo inorganico dell'uomo, il quale si nutre di essa e la trasforma secondo le sue esigenze universali. Ora l'attività corporea è privata nel lavoro salariato proprio di quei caratteri di libertà e universalità che fanno dell'individuo un essere umano e aliena così all'uomo la sua essenza specifica.

Nel lavoro alienato ciò che nell'uomo è propriamente umano e universale viene confiscato e strumentalizzato come mezzo per la sopravvivenza fisica dell'individuo costretto al lavoro. L'essenza stessa dell'uomo è così asservita e diventa per lui estranea.

L'uomo alienato della sua essenza è separato e alienato anche dagli altri uomini: ha con loro gli stessi rapporti che ha con se stesso; ha con i loro prodotti e il loro lavoro, lo stesso rapporto che ha con il proprio.

Ma se il prodotto del lavoro non appartiene all'operaio, a chi appartiene dunque? si chiede Marx. "Se il prodotto del lavoro non appartiene all'operaio e un potere estraneo gli sta di fronte, ciò è possibile soltanto per il fatto che esso appartiene a un altro uomo estraneo all'operaio. Se la sua attività è per lui un tormento, deve essere per un altro un godimento, deve essere la gioia della vita altrui. Non già gli dei, non la natura, ma soltanto l'uomo stesso può essere questo potere estraneo al di sopra dell'uomo".

Costruendo un prodotto che non gli appartiene, ed è proprietà privata di un altro individuo, l'operaio genera anche il rapporto che il padrone ha con lui: la proprietà privata così risulta essere l'effetto del lavoro alienato. Ma, una volta instaurato il capitale privato, questo diventa causa dell'espropriazione del lavoro: ciò che è un prodotto dell'uomo diventa una potenza che lo domina e lo asservisce.

Passando ora a parlare di un testo tratto dal Capitale, bisognerebbe precisare l'evoluzione della critica marxiana e la posizione della sua maturità.

Notiamo solo che se egli abbandona la prospettiva umanistica, non smentisce però l'esigenza o "l'imperativo categorico umanistico". Nei Manoscritti del 1844 la alienazione economica era vista come un'attività di autoalienazione dell'operaio che lavora nelle condizioni capitalistiche di produzione, e in questa prospettiva la funzione rivoluzionaria del proletariato nell'abolire la proprietà privata è centrale. Nel Capitale

vece si analizza la struttura complessiva della produzione capitalistica e il suo movimento, e qui Marx indica piuttosto le contraddizioni interne al sistema che lo condannano all'autodistruzione.

Venendo al brano del Capitale che parla del feticismo della merce, vi ritroviamo il modello e l'istanza critica dell'Introduzione e dei Manoscritti.

La merce presenta, dice Marx, un carattere mistico e delle sottigliezze teologiche che possono essere comprese solo ricordando i feticci e il mondo nebuloso della religione. Anche questa situazione va demistificata riportando la merce al lavoro sociale astratto, alla nuda forza-lavoro che la produce e rende sia la merce, sia i rapporti tra lavoratori pure quantità omogenee, cose poste sullo stesso piano, perfettamente scambiabili. Se dunque la merce sembra avere un suo valore indipendente non solo dal valore di uso, ma anche dal lavoro che la produce, ciò è dovuto alla "credenza che il carattere sociale del lavoro appartenga alle cose": le cose avrebbero un valore in se stesse e che l'uomo deve accettare e rispettare come loro proprietà naturale e immutabile: un fatto cui è vano non sottomettersi. La merce diventa così un idolo, una legittimazione "naturale" del capitalismo, un feticcio che va demistificato. Esso va riportato cioè precisamente al lavoro astratto instaurato dal capitalismo e destinato a finire per le contraddizioni interne che minano questo sistema.

Da quanto si è accennato risulta abbastanza chiaro che il modello teorico e il fondamento della critica della religione permane, nella critica economica, anche se il fondamento umano nel Marx del Capitale si spersonalizza ed è rappresentato dalle contraddizioni del sistema.

L'identità di struttura nella critica dell'alienazione è evidenziata nel seguente specchietto:

prodotto, lavoro (astratto)

capitale, denaro (la merce)

CAPITALISTA:

- prodotto dell'operaio
- divenuto indipendente, estraneo
- impoverisce l'operaio (ne fa una cosa)
- domina l'operaio (come uomo)
- in base alle leggi "naturali" dell'economia borghese

DIO:

- prodotto della fantasia alienata
- considerato essere a se
- impoverisce quest'uomo
- domina quest'uomo
- in base alle leggi "esterne" di una società alienata

Osserviamo però che l'analisi critica dell'economia, pur assumendo il modello teorico della critica irreligiosa e riaffermandone il fondamento umano, può essere considerata del tutto indipendente dalla critica della religione. Infatti il modello teorico conferma la sua validità come strumento di analisi nella stessa misura in cui articola e rende comprensibili i fatti economici ai quali si riferisce, mentre il suo fondamento umano conferma la propria validità, come prospettiva dell'analisi, nella misura in cui apre un'alternativa storica per il superamento di

questa economia (ciò che nel Capitale è fornito dall'analisi dello sviluppo delle contraddizioni interne del capitalismo).

Si potrebbe dire allora, anche tenendo presente il movimento della ricerca di Marx, che per lui (conclusa la critica dell'illusione) la critica dell'economia politica diventa l'unica critica della realtà sociale. Per questo il modello teorico e il fondamento umano della critica marxiana acquista la sua specificità e incidenza sul reale non come critica della religione, ma solo come critica economica contro i prodotti umani che lo sfruttano e lo asserviscono a proprio vantaggio e in funzione del capitale.

Questa analisi deve dunque essere valutata indipendentemente dal fatto che i suoi strumenti siano stati inizialmente sviluppati in una critica specifica della religione. Tali strumenti teorici una volta esplicitati e generalizzati, assumono una loro autonomia teorica e vanno accettati o rifiutati solo in base alla loro idoneità a spiegare e criticare i fenomeni cui vengono riferiti.

Questo discorso interpretativo è giusto, ma riguarda solo i principi teorici e la metodologia. Spesso lo si dimentica, e si conclude in base a quelle distinzioni puramente metodologiche che è perciò possibile; dal punto di vista di Marx, accettare come validi i principi e la critica dell'economia politica, senza per questo dover accettare anche la critica irreligiosa. Una simile conclusione indebita si può trovare soltanto supponendo tacitamente che religione e economia politica siano diverse nei loro contenuti. Marx invece non pensa affatto che la religione abbia un contenuto proprio e diverso dall'economia politica; essa è soltanto l'espressione illusoria della sua logica alienata. Solo da questo punto di vista si può cogliere l'affermazione di Marx che, nella misura in cui la critica pratica dell'economia si realizza, sarà tolta anche la religione.

Ciò è comprensibile dal momento che, secondo Marx, la prassi rivoluzionaria, eliminando effettivamente le alienazioni reali, toglierà ogni verificabilità e dunque ogni consistenza anche alle espressioni teoriche dell'alienazione. E, se la religione non è altro che la teoria della alienazione in forma popolare, esso verrà dissolta con il superamento reale delle alienazioni.

RIFLESSIONI SULL'ATEISMO DI MARX

Ritornando per uno sguardo d'insieme sui testi analizzati, cerchiamo di problematizzarli dal punto di vista cristiano, offrendo orientamenti generali per una presa di posizione sui seguenti punti:

- a) critica radicale della religione e di ogni sua forma storica;
- b) critica della alienazione economica autonoma rispetto alla religione, ma dalla quale, secondo Marx, la religione dipende;
- c) costruzione di un mondo prodotto unicamente dall'uomo, in cui il problema di Dio non ha più senso.

a) Critica radicale della religione e di ogni sua forma storica.

La negazione radicale di ogni forma di religione si fonda, secondo Marx, sulla illusorietà e irrazionalità che caratterizza qualsiasi idea di un Dio altro dall'uomo. Potrebbe sembrare però che, una volta postosi sul piano della storia, egli abbandoni il rifiuto radicale dell'idea stessa di Dio e rivolga invece la sua critica solo a determinate forme storiche della religione, e non più alla religione in se stessa.

Questo discorso è vero, purchè si aggiunga che per Marx, quando ci si pone dal punto di vista della storia, una religione "in se stessa" non esiste: la religione è appunto essenzialmente un fatto inserito nella storia umana come unico ambito reale. Marx esclude tutte le forme storiche di religione (che collegherà espressamente nel Manifesto alle forme di società classista) e riafferma positivamente che la critica della terra eliminerà la situazione che ha bisogno della illusione del cielo. Su questo punto la posizione di Marx non è mutata, anche se è cambiata la prospettiva: egli criticava come irrazionale l'idea stessa di un Dio autonomo rispetto all'uomo, in seguito criticherà ogni forma di proiezione religiosa in ogni società.

Sarebbe dunque fuori posto limitare la validità della critica marxiana alle forme storiche di religione, affermando che però questa critica non riguarda, nè vale contro la religione in se stessa, presa nella sua forma autentica e non storicamente degenerata.

L'unica posizione possibile per un credente di fronte all'ateismo di Marx è quella di un netto e totale rifiuto. Rifiuto che non contesta solo le affermazioni di Marx, ma:

- 1) il suo modo di porre e definire il problema religioso;
- 2) la pretesa che per criticare la religione e cogliere la sua verità bisogna essere disillusi, cioè atei o non religiosi.

Precisiamo queste affermazioni.

- 1) Marx vuole parlare della religione in generale, o in ogni sua forma, ma la descrive e la critica in un modo molto preciso: in un contesto di totalità storica, entro il quale tutto è considerato solo come oggettivazione del soggetto umano, e dove due soggetti universali con trapposti sono perciò incomprensibili. Perciò Dio è descritto e criticato rigorosamente ed esclusivamente in quanto soggetto e proiezione dell'uomo.

Ora per il credente, ad es. per un cristiano, Dio non è affatto definito in esclusivo riferimento a quanto l'uomo sa, vuole o desidera: l'aspetto del comandamento, del giudizio di Dio, dell'invito alla conversione, della manifestazione storica sempre nuova del piano di Dio non possono essere ignorati o piegati, per farli rientrare nello schema del desiderio umano.

Solo dopo questa chiara affermazione di non pertinenza del concetto marxiano della religione, va aggiunto che nel cristianesimo stesso si critica l'esistenza di una religione definibile rigorosamente come proiezione e prodotto dell'uomo.

La Bibbia ha sviluppato una critica degli idoli - e notiamo che questa non è in essa solo una critica di altre religioni, poichè essa sottolinea che Dio stesso può essere ridotto all'immagine di un vitello. L'idolo è esattamente definito nei termini in cui Marx e Feuerbach definiscono ogni religione: prodotti delle mani e della credulità cieca dell'uomo, costruiti da lui fino alle ultime rifiniture, privandosi di ciò che gli è utile. E l'uomo poi invoca questo nulla e gli sacrifica anche i propri figli. Anche il denaro e i Faraoni sono smascherati come idoli e rovesciati, e non solo in teoria. Una tale religione dagli idoli va demistificata e così restituita all'uomo. Il modello e il fondamento della critica di Marx e anche di Feuerbach possono e debbono quindi essere adottati nell'essenziale, anche e proprio da un credente. In questa ripresa la critica marxiana assume però una collocazione e un senso diverso, poichè nella tradizione ebraico-cristiana è proprio in forza dell'intervento e del riconoscimento di Dio che gli uomini hanno scoperto e si sono liberati dai loro idoli. Si può così condurre una critica della religione anzitutto e proprio in nome di Dio, e una simile controcritica permette al cristiano di contestare totalmente e di riprendere, oserei dire, completamente la critica della religione proposta da Marx, non solo come critica degli idoli, ma anche dell'immagine che l'uomo tende a farsi di Dio. Perciò il rifiuto radicale della critica marxiana non deve affatto condurre a minimizzare l'apporto di Marx, nel far valere istanze umane fondamentali e nel porre problemi radicali alla religione.

Marx ha sintetizzato l'alienazione religiosa affermando che essa fa dell'uomo un essere inessenziale, poichè Dio per l'uomo religioso viene a essere colui che stabilisce e persegue realmente il suo disegno prima, attraverso e oltre l'uomo che è considerato perciò - lo sappia o no, volendo o nolendo, - solo come uno strumento o un mezzo per realizzare il piano di una Religione universale che non è la sua, o l'interesse di chi pretende di possedere i segreti di Dio. Ora, se Dio non è la strumentalizzazione totale dell'uomo, quanto spesso lo è la religione!

Di fronte a Marx un cristiano è costretto a chiedersi quale è la sua religione e invitato a rigettare fino in fondo quel Dio a immagine dell'uomo che è solo la continuazione e assolutizzazione dell'egoismo dell'uomo, del suo volere dominare sugli altri o strumentalizzarli per i propri interessi. Questo Dio (al quale è essenziale la lettera maiuscola se si vuole distinguerlo dall'uomo) è l'ingrandimento la giustificazione e la conferma dell'uomo così com'è, nella sua alienazione. Ed è essenziale per l'uomo alienato che questi interessi siano proiettati in una volontà universale e in un potere assoluto e che l'uomo gli si sottometta tanto più totalmente quanto più è la sua immagine che egli adora, la realizzazione dei suoi desideri inconsci, dei suoi interessi inconfessabili ma ben precisi.

Allora l'intervento di Marx diventa veramente un imperativo categorico. Egli è alla costante ricerca di strumenti critici per abilitare il proletariato e così l'umanità concreta e intera, a prendere possesso e a dominare ragionevolmente e a disporre liberamente e responsa-

bilmente sulla totalità delle oggettivazioni in cui essa si esprime, prodotti delle mani dell'uomo e del suo cervello, rovesciato dunque in campo economico, politico e ideale ogni rapporto di dominio e sfruttamento e ogni giustificazione infondata, ma ostinata, dell'asserimento dell'uomo alle cose e ad altri uomini. Mentre questa esigenza è per Marx il fondamento stesso della critica della religione, bisognerà realizzare questa critica nella religione, costantemente minacciata dalle alienazioni smascherate da Marx.

L'idea che Dio renda inessenziale l'uomo, diventando l'unico vero creatore e attore della storia e svuotando di significato proprio, autonomo e universale la ragione e la libertà umana, è stata ripresa, sia pure in contesti e con interessi critici diversi, da Nietzsche, da Sartre, da Merleau-Ponty. Quest'ultimo autore si rende però conto chiaramente di criticare così solo un'idea razionalistica di Dio, che non implica né motiva la negazione pura e semplice di Dio. Il problema ora per Merleau-Ponty la Chiesa, la religione istituita. Se essa è così attaccata a quella immagine razionalistica di Dio da definire ateo chi la nega, allora per rimanere fedeli all'uomo non c'è altro campo che accettare di essere messo tra gli atei.

Da parte sua il teologo W. Pannenberg ha riconosciuto che il problema della inconciliabilità tra libertà di Dio e libertà dell'uomo è stato uno dei più discussi nella tradizione teologica stessa, senza che se ne sia potuto dare una soluzione soddisfacente. Pannenberg ritiene che effettivamente una concezione statica e presentificata di Dio, quella abituale, sia per la ragione moderna inconciliabile con la libertà dell'uomo. Egli propone dunque un approfondimento della concezione di Dio a partire dall'escatologia biblica. Bisogna rendersi conto che l'essere futuro di Dio - il suo essere il Dio che viene - non è solo un'affermazione sull'agire di Dio, ma sul suo essere stesso: Egli non è già là, ma viene dal futuro: è la potenza del futuro che crea la storia e si manifesta attraverso l'emergere in essa del sempre nuovo, del contingente, cioè di ciò che è libero e stimolatore di libertà.

Quanto ai rapporti tra ragione e fede, tutta l'opera di Pannenberg ne è un ripensamento in continuità con la tradizione teologica medievale, che conciliava fede e ragione e considerava la teologia come scienza universale. Egli si rifà soprattutto a Hegel, che ha proseguito questo progetto nella prospettiva della filosofia moderna, anche perchè le esigenze di una esegesi biblica che tenga conto della nostra distanza storica dal passato portando a riconoscere la storicità del reale richiamano un'altra volta Hegel. Il limite fondamentale di Hegel sta nel misconoscere la contingenza della storia, la sua apertura al futuro è riconosciuta come dimensione fondante della storia, si prospetta la possibilità di una ragione moderna aperta alla manifestazione di Dio attraverso la storia nella sua contingenza e nel suo processo verso il futuro che è insieme compimento della storia umana e realizzazione della rivelazione piena di Dio.

Questi accenni a due autori, la cui serietà umana è fuori discussione, mostrano che la critica irreligiosa pone dei problemi teologici

vasti e radicali che possono essere affrontati solo riprendendo la intera tradizione biblico cristiana. Questo lavoro di ripensamento e di riconversione è senz'altro l'unico che possa chiarire i termini veri del problema e impedire che Dio venga scambiato con gli idoli del tempo: per questo oggi la teologia non può fare senza Marx, se vuole essere credibile. Essa dovrebbe assumere le istanze positive della sua critica, andare alla sostanza e non fermarsi alle parole. E, se si vuole partire dalle parole, bisognerà leggere "idolo" dovunque Marx scrive "Dio".

Questi accenni andrebbero più ampiamente sviluppati. Non intendo comunque confutare un marxista, ma solo affermare che la religione è altro da quello che pensa Marx, così che un credente su questo argomento deve contestare i presupposti e l'apertezza del discorso marxiano. Dopo di che va però riconosciuto che questa critica irreligiosa ha un senso diverso, ma preciso e irrinunciabile come critica degli idoli e come stimolo critico e forse contributo positivo alla teologia.

- 2) Ma se un credente può assumere la critica irreligiosa, allora è rimessa in discussione la pretesa che solo l'ateo sia disilluso e per ciò in grado di cogliere lucidamente la vera natura dell'illusione religiosa. La religione può essere criticata dall'interno e tra l'altro proprio negli stessi termini della critica "atea". Si possono condividere le critiche di Feuerbach e Marx e rimanere credenti.

Simili affermazioni sembreranno assurde e non possono né vogliono convincere chi si mette rigorosamente dal punto di vista di Marx: per lui parlare di Dio è per definizione essere ancora nell'illusione, e qualsiasi affermazione si faccia è già pronta la frase di demistificazione. Quello che il credente afferma su Dio, va ripiegato sistematicamente sul credente stesso; va considerato prodotto della sua fantasia. Il credente intende e crede di parlare di Dio; Marx invece sa che egli esprime solo la sua alienazione. Su questo metodo interpretativo che ignora sistematicamente il senso immediato di una affermazione per sostituirvi una spiegazione già pronta e non prende mai in parola, o sul serio, il soggetto che parla, bisognerebbe fare attenzione. Quali sono i limiti di validità e le implicazioni di un uso sistematico e generale di questo metodo nelle scienze umane?

Problema aperto.

- B) Critica della alienazione economica dalla quale dipende quella religiosa.

Veniamo a considerare la critica marxiana delle alienazioni reali. Esse sono prese come autonome, mentre la religione deriva da esse. Perciò il superamento delle alienazioni reali, a cominciare da quella economica, comporta secondo Marx la scomparsa della religione. Forse per questo abitualmente il rifiuto da parte cristiana dell'ateismo di Marx ha portato a rifiutare anche la sua critica politico-economica. Questa posizione va articolata.

1) Anzitutto va tenuta presente la connessione inscindibile tra critica della religione e critica economica in Marx. Non ci riferiamo qui ad un discorso puramente metodologico. Su questo piano è possibile dissociare in teoria la critica economica dalla critica irreligiosa. Infatti è vero che il modello e il fondamento della critica economica marxiana sono genericamente, cioè come principi astratti, gli stessi che hanno dettato la critica della religione. Ma i principi o le istanze generali - diciamo le idee - non hanno per Marx una esistenza a sé; esse assumono il loro senso specifico e reale solo nella misura in cui si verificano valide nella lettura e nella critica di fenomeni concreti. Perciò i principi della critica economica vanno valutati in rapporto all'economia, indipendentemente dal fatto che abbiano avuto origine dalla critica irreligiosa. Sarebbero dunque possibili astrattamente due posizioni: si può accettare la critica della religione e rifiutare quella economica, come si può condividere quella economica rifiutando l'applicazione pura e semplice di questi principi alla religione.

La non separabilità di critica irreligiosa e critica economica non si fonda dunque su principi metodologici, bensì sui contenuti materiali che Marx assegna a questi campi del sapere.

Se, passando alla critica economica, Marx non si occupa più direttamente della religione, non è per lasciarla sussistere alle proprie spalle, ma per proseguire la critica delle sue radici reali. La critica dell'economia riassorbe in se stessa la critica irreligiosa ed è impostata in modo da escludere già nei suoi contenuti teorici ogni possibile riferimento religioso. Solo così la realizzazione di tale critica renderà sensibile praticamente l'essenzialità dell'uomo e renderà impossibile il sorgere del problema stesso di Dio. Questa posizione implica ciò che Marx ha dimostrato nella sua dissertazione e Feuerbach ha sviluppato: l'irrealità di Dio, così che l'alienazione religiosa non ha altri contenuti propri e diversi dall'alienazione economica: essa è criticata realmente solo criticando le alienazioni politico-economiche.

Cerchiamo di esemplificare come ciò avvenga non sulla linea dei principi teorici dell'analisi, ma sul piano dei contenuti. Ad esempio nei Manoscritti del 1844 Marx dà un senso ben preciso dell'alienazione dell'operaio salariato, l'alienazione della specie umana, che noi abbiamo riespresso come alienazione dell'operaio dalla sua essenza umana.

L'alienazione dell'operaio dalla propria specie non è per Marx un altro tipo di alienazione rispetto a quello del prodotto e del lavoro: essa è ricavata da quelle "due determinazioni sin qui descritte".

Ciò significa che per Marx l'essenza specifica dell'uomo, come universalmente cosciente e libero, si esplica totalmente nel suo lavoro produttivo, così che l'alienazione del lavoro nella società capitalistica è alienazione della stessa essenza umana.

Poco sotto Marx ribadisce espressamente: "Proprio soltanto nella trasformazione del mondo oggettivo l'uomo si mostra quindi realmente co

me un essere appartenente ad una specie. Questa produzione è la sua vita attiva come essere appartenente ad una specie. Mediante essa la natura appare come la sua opera e la sua realtà. L'oggetto del lavoro è quindi l'oggettivazione della vita dell'uomo come essere appartenente ad una specie, in quanto egli si raddoppia, non soltanto come nella coscienza, intellettuale, ma anche attivamente, realmente, e si guarda quindi in un mondo da esso creato. Perciò il lavoro estrania all'uomo l'oggetto della sua produzione, gli strappa la sua vita di essere appartenente ad una specie, la sua oggettività reale specifica e muta, il suo primato dinanzi agli animali nello svantaggio consistente nel fatto che il suo corpo inorganico, la natura, gli viene sottratta".

Anche quando Marx escluderà ovviamente che siano gli dei a opprimere l'uomo mostrerà che il suo mondo è sostanzialmente a un solo centro, l'uomo proletario, ed ha una sola dimensione, quella produttiva. Egli considera in tutta la sua ampiezza di attività umana e sociale solo il lavoro produttivo. Le altre dimensioni della realtà umana, i rapporti interpersonali, le attività non produttive, non sono certo ignorate da Marx, ma sono superate dal punto di vista del lavoro produttivo, cioè nell'ambito in cui hanno rapporto e rilevanza per la produzione e in funzione del suo sviluppo verso una produzione non alienata. Esse non vengono considerate in se stesse come dimensioni aventi un senso e una materialità umana loro propria e nel rapporto che esse stabiliscono con le altre dimensioni sociali e culturali.

In questo mondo teorico-pratico ristretto anche Dio resta escluso sistematicamente. Di conseguenza la rivendicazione di un mondo umano più vasto (a più centri e a più dimensioni) e l'accettazione di Dio non possono non influire sulla elaborazione e sul senso della stessa critica economica. Sembra perciò superficiale accettare in blocco la critica economica di Marx, salvo poi a fare riserve sulla sua concezione materialistica o sulla critica della religione. Bisogna rendersi conto che materialismo e critica della religione sono già operanti nella stessa critica economica, e che tutto il mondo di Marx confluisce là.

La necessità di contestare anche da un punto di vista religioso la critica economico-politica marxiana deriva dal fatto che essa vuole essere ad un tempo critica della religione.

2) Affermata la necessità di una rimpostazione della stessa critica economica marxiana per chi non accetta la sua critica irreligiosa, cerchiamo di precisare almeno approssimativamente questa rimpostazione. La distinzione metodologica tra critica della religione e critica economica diventa una distinzione reale per un credente, dal momento che per lui la religione ha un contenuto proprio, la rivelazione di Dio. A questo proposito le critiche che abbiamo rivolto contro la posizione irreligiosa di Marx gli contestavano proprio la pertinenza dell'interpretazione della religione secondo un modello "economico" di "produzione ed espropriazione dell'uomo", da recuperare

all'uomo in base a un'istanza di "produzione e appropriazione umana" - ciò caratterizza l'antireligioso. Ma in campo economico la prospettiva di "produzione ed espropriazione" criticata da Marx in funzione della appropriazione individuale e sociale della produzione si è rivelata adatta alla comprensione e alla critica dell'economia del primo capitalismo.

Che l'uomo si emancipi dal dominio dell'altro uomo e delle cose è anche il senso parziale della critica religiosa degli idoli.

Bisognerebbe sottolineare che questa valutazione della prospettiva critica di Marx sull'economia non implica anche l'accettazione della tendenziale riduzione marxiana di tutte le dimensioni umane all'economia (e tanto meno di Dio all'espressione dell'alienazione economica). Inoltre il metodo e il fondamento della critica economica marxiana ne indicano solo la prospettiva generale e lasciano aperta la discussione sulla validità di altri aspetti o delle singole teorie economiche di Marx. Entro questi limiti riteniamo che i principi derivati dalla critica irreligiosa siano validi strumenti per la critica dell'economia capitalistica e possano essere accettati anche quando non si condivide la critica marxiana della religione.

c) Costruzione di un mondo prodotto unicamente dall'uomo e scomparsa della religione.

Questa conclusione è però molto limitata e generica. In particolare, questa accettazione della prospettiva della critica economica marxiana sembra dimenticare che il suo autore si ripromette di eliminare la religione proprio mediante la realizzazione di questa critica economica. E' vero, ma questo avviene perchè Marx ha già eliminato ogni contenuto proprio della religione e si sbarazza di ogni problema religioso, rimandando alla prassi la sua soluzione, o meglio dissoluzione.

Marx afferma che la scomparsa della religione sarà conseguenza della prassi rivoluzionaria, data la natura della religione e il suo rapporto alle altre istituzioni sociali e forme di coscienza.

Per valutare questo pronostico bisognerebbe esaminare più da vicino il rapporto tra struttura e sovrastruttura. Ciò permetterebbe anche di precisare la funzione sociale e storica della religione nel pensiero di Marx e di avvicinare la sua concezione della prassi. Non abbiamo dunque ancora fornito elementi sufficienti per valutare la portata reale del pronostico marxiano sulla scomparsa della religione. Lasciamo dunque a parte il problema teorico, ma proponiamo un'ultima osservazione, indipendente dalla validità o meno delle elaborazioni teoriche di Marx riguardanti la religione.

Posta la prospettiva marxiana di una prassi rivoluzionaria per la quale vale pienamente solo il modo produttivo e la sua appropriazione umana, e tutto il resto solo nella misura in cui si riferisce a questo processo, allora diventa una tautologia dire che il problema di Dio non avrà più senso. Questo non significa che Marx abbia cercato di fornire

una critica rigorosa della religione e motivato il suo rifiuto. Va notato però che l'eliminazione della religione è solo in apparenza il risultato di una prassi; in realtà costituisce già il principio stesso di questa prassi. Marx non aspetta che la prassi abbia eliminato i problemi religiosi, ad esempio quello della creazione; egli comincia già dall'inizio con il rifiutare di affrontare il problema e con l'escludere una soluzione religiosa.

In altre parole, la scomparsa della religione dipende dal fatto che la religione è già eliminata nella prassi marxista (ancora prima che siano superate le alienazioni reali), perchè Marx la esclude positivamente e assolutamente fin dal principio dall'orizzonte della lotta proletaria e dalla sfera dei problemi umani.

Posta questa prassi sono superflue tutte le spiegazioni teoriche del suo scomparire e le discussioni sulla loro validità sono pura accademia.

Quello che conta non è se il problema di Dio abbia o no un senso, bensì il fatto che il problema di Dio non ha nè deve avere alcun posto.

Non è dunque un caso o un puro equivoco la tradizionale resistenza in massa dei cristiani alla proposta rivoluzionaria marxiana, mentre d'altra parte i rivoluzionari marxisti, giunti al potere, non hanno atteso che la religione sparisse da sola, secondo la teoria di Marx, ma hanno adottato misure pesantemente repressive contro i credenti, apparentemente regredendo ad una forma di lotta premarxiana contro la religione, di fatto per escludere dalla scena un elemento che non appartiene al mondo della rivoluzione proletaria.

Negli ultimi anni i rapporti tra marxisti e cristiani si sono riimpostati in seguito ad una prassi che non è ancora per nulla chiarita teoricamente.

Nel riavvicinamento tra cristiani e marxisti si possono notare due tratti:

a) Al movimento dei cristiani che hanno assunto il marxismo non fa riscontro per ora un movimento di marxisti che assumono il cristianesimo;

b) Molti cristiani non hanno assunto criticamente il marxismo e si sono impegnati nella lotta, hanno sperimentato - diciamo per la logica e la forza delle cose - l'irrilevanza della religione in questa situazione e prospettiva di vita, e hanno abbandonato il cristianesimo. Qui si ripropone e resta aperto il problema di fondo, quello della compatibilità, di diritto e di fatto tra religione e prospettiva marxiana.

Le riflessioni precedenti potranno contribuire ad affrontarlo più lucidamente.

Concludendo ridimensioniamo la portata delle nostre riflessioni. Ritornando all'impostazione fondamentale della critica irreligiosa di Marx, abbiamo chiarito e preso posizione su alcuni problemi teorici. In linea di principio Marx descrive in modo unilaterale ed errato la religione. Una volta ampliata e precisata la concezione della religione, diventa però possibile per un cristiano riprendere con un significato diverso

la critica marxiana delle proiezioni religiose. Posto questo, per un credente è possibile adottare - come analisi storica di una dimensione dell'attività umana - la teoria dell'economia politica di Marx come ipotesi di comprensione e di critica dei fenomeni socio-economici del capitalismo. Ma nel campo della società e della storia la tesi marxiana del superamento della religione esige un ampliamento dello studio sul tema del rapporto tra struttura e sovrastruttura nella società capitalista. Infine, abbandonando le teorie elaborate da Marx per scendere sul terreno della prassi rivoluzionaria, va osservato che ogni problema religioso vi è già escluso in linea di principio e non già come risultato derivante dalla prassi di superamento delle alienazioni reali.