

DIALOGO (IMPOSSIBILE) FRA TEISMO E ATEISMO

SUMMARYUM. - Auctor, vera hominis spirituali conformatione delineata, perscrutatur quibus innotatur fundamentis humanismus qui Deum esse negat. Infert negationem non oriri ex antithesi ad Dei « speciem » non veram, sed hominis libertati funditus esse tribuendam.

Crisim dein statuit de « revisione » (non probata) christianae religionis coram hujus temporis societate, et de « demitizatione » (non reali) laicismi; hominis athei animum considerans, imprimis apud marxistas, negat foveri posse dialogum inter theismum et atheismum. Inter personas vero dialogus manet semper possibilis, dialogus sensu suo proprio, ab intima hominis conformatione promanans.

« La persona umana ha avuto dall'essere assoluto l'essere per partecipazione; la sua condizione è, ora, la condizione di Eros nel mito platonico, condizione, cioè, di tensione all'Essere. Ora questa tensione, se importa da un punto di vista teoretico il riconoscimento dell'essere, dal punto di vista etico importa il rispetto amoroso dell'essere da parte dell'essere finito che è la *persona* umana, che è anche *volontà*. Il tema del rispetto amoroso dell'essere è il tema centrale della persona umana, costituita dall'Essere nell'essere. Ciò da un punto di vista di struttura ontologica, quale ne deriva dal punto di vista della partecipazione dell'essere. La persona, come essere partecipato, ama, dunque, l'essere: l'essere che essa stessa è e l'Essere assoluto, dal quale le è stato partecipato l'essere.

Possiamo, allora, dire che la persona umana come volontà rispetta ed ama l'essere dovunque lo trovi e nell'ordine in cui l'Essere assoluto lo ha partecipato agli enti finiti. Ora appare chiaramente essere caratteristica dell'essere come volontà l'amore dell'essere. Per l'essere finito l'amore diventa realizzazione dell'essere che egli stesso è e comunicazione verso gli altri esseri che sono persona, rispetto dell'essere nel grado in cui ciascun ente finito lo ha avuto per partecipazione ». Così abbiamo scritto in *Metafisica e progresso* (in *Valori umani e progresso oggi*, Atti del II Congresso internazionale degli scrittori cristiani, Bologna 27-30 Settembre 1964, p. 208).

Evidentemente questa prospettiva coglie integralmente l'uomo perché lo situa nella sua giusta luce e lo pone al tempo stesso, in rapporto con Dio e con gli altri uomini; il discorso con Dio non solo non esclude, ma anzi implica il discorso tra gli uomini, la socialità. Teologia e antropologia sono inseparabili. E' singolare come sia sempre l'antropologia che tenta separarsi dalla teologia e non viceversa, anche se i sostenitori di questo (assurdo) distacco tentano sempre di farne ricadere la colpa sulla teologia, che avrebbe negato l'uomo fino a negarne (o, almeno, svuotarne) la comunicazione con gli altri. Ma l'impossibilità (assurdità) di questa po-

sizione trova la sua verifica quando si constata che negando l'Assoluto di Dio si afferma, conseguentemente, un impossibile assoluto dell'uomo.

Se non si fossero costruite tante sovrastrutture sulla struttura essenziale dell'uomo, il tema del dialogo non presenterebbe difficoltà; mentre oggi costituisce oggetto di studio e di discussioni, che, nel clima del Vaticano II, affascinano non solo filosofi e sociologi, ma anche teologi.

Discuteremo, in questo studio delle « ragioni » dell'ateismo e soprattutto della sua *essenzialità* alla fondazione dell'uomo nel marxismo, che si pone, oggi, come la corrente di pensiero in confronto antitetico con il Cristianesimo. Abbiamo, però, voluto far precedere la nostra prospettiva sulla persona, che vuol fondare, da un punto di vista cristiano il dialogo autentico (tra persone).

Ateismo e fondazione dell'uomo

In questa prospettiva l'ateismo significa negazione non solo di Dio, ma anche dell'uomo. Ma l'ateismo contemporaneo si pone come fondazione dell'uomo. G. Girardi scrive: « Pur con queste cautele, ci pare si possa parlare di un carattere positivo comune a tutte le forme dell'ateismo contemporaneo: ed è che il suo centro di prospettiva non è Dio ma l'uomo ». Ma ci chiediamo fino a che punto sia positivo questo carattere dell'ateismo, che (ancora il Girardi) « partecipa del carattere antropologico riflesso, di tutto il pensiero moderno ». Infatti siamo dell'avviso che l'ateismo si pone come fondazione dell'uomo perché ha già risolto negativamente il problema di Dio. Così l'apparente positivo è il reale negativo significato dell'ateismo contemporaneo, che, contrariamente ad ateismi di altre epoche non è né una moda, né un sentimentalismo. Accettiamo, quindi, il tema, ma ne contestiamo la positività. Pensare il contrario significa esaminare alcuni aspetti (quelli che portano all'ateismo) del mondo contemporaneo senza ricavarne il fondamento profondo. Solo così è evidente che l'ateismo è « una delle possibili conclusioni » del pensiero contemporaneo che è (ancora il Girardi)¹ « caratterizzato dalla sua sensibilità antropologica » (ciò che — a nostro avviso — è conseguenza e non fondamento della visione atea). Siamo d'accordo con il Girardi sul ruolo che « giuoca nel pensiero moderno la prospettiva assiologica, il problema dei valori. »² Ma non troviamo questo tema sufficiente per una fondazione atea. Parlar troppo di etica vuol dire spesso aver perduto il fondamento teoretico (metafisico). Ecco perché ancora una volta riportiamo questa impostazione del pensiero moderno all'ateismo e non questo a quella. Così come tendiamo a semplificare il conflitto tra l'affermazione dell'uo-

¹ G. GIRARDI, *Athéisme et théisme face au problème de la valeur absolue de l'homme* in « Revue philosophique de Louvain » 1967 p. 207. Si tratta di lavoro fondamentale (come del resto tutti gli altri del Girardi sull'argomento, veramente meditati e profondi. Di tutti abbiamo grande stima anche quando ne dissentiamo).

² *id.* p. 207.

mo e l'affermazione di Dio, che il Girardi vede « estremamente complesso » e che « si presenta sotto le forme più svariate nei diversi sistemi atei ». ³ Vediamo, qui, confusione tra piano ontologico e piano esistenziale. E' vero che l'umanesimo ateo è « essenzialmente l'affermazione del valore assoluto dell'uomo e il rifiuto di tutto ciò che lo può compromettere ». ⁴ Ma il valore dell'uomo, proprio nell'umanesimo ateo non è valore etico. Proprio perché assoluto è teoretico. Così quando il Girardi scrive che « il valore assoluto dell'uomo è l'essenza della libertà, così come è affermato nell'umanesimo ateo » ci pare si dovrebbe riconoscere che se la libertà è fondata sul valore assoluto dell'uomo, questo valore non può essere che teoricamente fondato. Il Girardi avverte la difficoltà di un discorso con l'ateismo, quando questo sia ridotto a « scelta » e ne rivendica il « carattere dottrinale » pur sostenendo che « l'affermazione assiologica è originaria in certi sistemi, che non dipendono dall'ontologia, ma per contro l'ontologia ne dipende ». ⁵ Possiamo essere d'accordo che anche in questo caso l'ateismo non è *soltanto* una scelta, ma una fondazione assiologica è soltanto esistenziale e come tale non sufficientemente sicura. Sembra conduca ad un impegno dell'uomo nel mondo, svincolato da qualsiasi *premessa* teoretica (metafisica). Ma così non si arriva che a una confusione. Che vuole essere interpretazione. Ma l'interpretazione sottintende sempre una posizione teoretica; l'ateismo è una di queste posizioni (anzi, al limite, è, con il teismo, una delle due posizioni di fondo). E all'ateismo teoretico è facile ricondurre le posizioni atee di natura etica relative all'autonomia della persona.

Abbiamo già detto in che modo si debba intendere l'autonomia della persona, che è tale solo fondata in Dio (e in Dio si fonda anche la sua autonomia). Questa fondazione di valori, che sarebbe fondamento pur della visione ontologica, è posta alla luce del così detto « ateismo postulatorio » ⁶ è possibile soltanto dopo (e in virtù di) una fondazione ontologica. E se oggi si discute tanto di questa prospettiva è perché si è perduto il senso dell'autentico filosofare o, almeno, si pone in primo piano e in primaria evidenza un piano esistenziale, che non ha senso come fondante e che possiamo vedere in relazione con un *certo* esistenzialismo teologico oggi alla moda come qualche tempo fa l'esistenzialismo filosofico. Tanto più che, qui, questo piano esistenziale è visto in chiave etica (e a questo piano esistenziale-etico si riporta anche il dissidio, che da tante parti si pone, di religione e morale). Ci pare dover distinguere la posizione *dottrinale* atea e la posizione *esistenziale* di molti atei. Per cui studiare il fenomeno dell'ateismo non può significare il ritrovare una posizione esistenziale, ma anzi trovare fondamenti teoretici anche delle eventuali posizioni esistenziali delle persone. Che, se I. Lepp può dire: « ...Le argomentazioni razionalistiche contro la religione sembrano loro

³ id. p. 208.

⁴ id.

⁵ id. p. 210-211.

⁶ Sull'ateismo postulatorio, v. soprattutto A. DEL NOCE *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1964, pp. XV-XVII.

(agli atei) probanti solo in quanto hanno motivi esistenziali per non credere»,⁷ ciò ci pare dovuto all'irrazionalità dell'ateismo e non a questioni di natura psicologica. Riteniamo possibile che motivi psicologici spingano all'ateismo soltanto in un contesto teoretico ateo che ne costituisce il fondamento. Quindi che l'ateismo abbia come « centro di prospettiva » non Dio, ma l'uomo è, in effetti, motivo soltanto apparente (e che può avere significato psicologico e non teoretico). Ci pare ciò incontestabile anche in riferimento alla posizione teoretica che abbiamo assunto all'inizio — e che è fondamentale per una prospettiva cristiana — e che non ci consente di separare il problema dell'uomo da quello di Dio. Il che non fanno, invero, nemmeno gli atei, ma chi dell'ateismo vuole trovare un fondamento non teoretico, spostando, anche con argomentazioni interessanti (e, in qualche misura valide) la questione dal piano teoretico a quello psicologico o, almeno, dal piano ontologico a quello esistenziale, con motivi validi per una apologetica anche intelligente, ma non per un discorso filosofico.

Sulla base della distinzione (separazione) del problema dell'uomo da quello di Dio si costituiscono numerosi equivoci come quello dell'antitesi religione-morale per il quale alcuni atei negano la religione per affermare la morale. Scrive il Girardi: « Il conflitto fra religione e morale sembra a prima vista assai artificiale al credente, abituato ad unire fino, quasi a confonderli valori religiosi e valori morali e quindi ad identificare frettolosamente ateismo e immoralismo. Ma ad un esame più approfondito la tensione si rivela autentica, ed il credente scoprirà, forse con sorpresa che essa non riguarda solo l'ateo ma che è presente nel vivo della sua stessa esperienza ». ⁸ Non ci pare si debba arrivare alla confusione (sia pure confusione) dei valori etici con quelli religiosi per respingere questa tesi, di cui, l'unica affermazione valida ci sembra la non identificazione di ateismo e immoralismo. (Per una discussione approfondita del tema si legga la chiara pagina di P. Philippe de la Trinité).⁹

Queste argomentazioni sono continuamente adoperate da chi vuole fondare un dialogo dottrinale perché non vede come essenziale la fondazione teoretica dell'ateismo. Mentre da parte atea alternativa alla religione è presentata la fondazione (teoretica) atea dell'uomo.

Ateismo come antitesi a una « figura » di Dio non autentica

Si insiste sul fatto che l'ateismo sia fenomeno postreligioso e, in occidente, postcristiano (ma l'impero romano non è ateo e precristiano?). E, comunque, per il Girardi è giustamente « importante per comprendere il

⁷ I. LEPP, *Psicanalisi dell'ateismo moderno* (tr. it. A. Mularoni), Torino 1966, p. 19.

⁸ G. GIRARDI, *L'Ateismo di fronte al problema morale*, in « Osservatore romano » 19-6-1964.

⁹ PHILIPPE DE LA TRINITÉ o. c. d. *Dialogue avec le marxisme?*, Paris 1966, pp 40-42. Di questo libro ci siamo già occupati in questa stessa rivista, 1966 pp 562-564.

punto di vista dell'ateo, ricostruire l'immagine della religione, del suo sistema di valori del quale si accorge e che giudica inaccettabile. Essa deve essere stabilita a partire dal fatto religioso, tale quale l'ateo incontra concretamente sulla vita, la storia, il pensiero religioso, la psicologia e la sociologia delle religioni, etc. Per ciò che concerne l'ateismo occidentale è per rapporto al cristianesimo, cattolico, protestante o ortodosso che si deve situare». ¹⁰

A noi pare che nella situazione della società e della cultura contemporanea l'ateo cali il suo ateismo, come il teista il suo teismo.

Può darsi che le circostanze modifichino profondamente la situazione atea (ciò che non avviene per la posizione teista, che non è interdipendente — se non nelle sue manifestazioni — con la società e la cultura), ma non la determinano a meno che non ci sia già una disposizione in tal senso. Si tratterebbe di vedere il Cristianesimo interpretato. Ma in quale interpretazione (reazione) è complesso dire, anche perché da parte di molti interpreti, non c'è una visione chiara e precisa. E non è mai reazione di ordine teoretico, altrimenti non potrebbe essere che acritica. Ma, allora, l'ateismo non può essere punto di arrivo, deve essere punto di partenza o ci troviamo su un piano soltanto esistenziale (e non fondato) e la società contemporanea senza un fondamento che non sia apparente si erge come momento critico del teismo e, nel nostro caso del Cristianesimo. Ciò non sorprende. Sorprende piuttosto che il discorso cristiano pensi di adeguarsi a questo tipo di società, invece di riproporsi nella sua piena luce e porsi come critico a sua volta di un tipo di società, il cui fondamento è la piena negazione.

Il Cristianesimo che si propone come quel tipo di religione al quale l'ateismo reagisce è, nella maggior parte dei casi, un cristianesimo di tipo « agostiniano ». A nostro avviso nel Vescovo di Ippona c'è la più autentica conciliazione di teologia e antropologia, ma questi due termini sono, invece, visti in questo teologo e filosofo come escludentisi; anzi si afferma che l'antropologia non troverebbe considerazione nell'agostinismo, visto come platonismo cristiano. Questo « tipo » di cristianesimo viene definito, con parola ambigua (e carica di negatività) integrismo.

Così a S. Agostino tocca la sorte singolare di essere considerato all'un tempo come maestro dell'esistenzialismo (chi non ricorda tutti i riferimenti a S. Agostino dell'esistenzialismo filosofico?) e il maestro di un cristianesimo, che se non nega, certo non afferma il valore della persona umana. Eppure S. Agostino, profondamente meditato, offre lo spunto per una risoluzione congiunta del problema di Dio e di quello dell'uomo, della teologia e dell'antropologia. A nostro avviso la reazione a S. Agostino (a torto identificato con una filosofia « platonica ») proviene dall'aver molti Autori abbandonato il concetto tradizionale (e sempre autentico) di Dio per una interpretazione di Dio che è la deformazione in ordine alla società e alla cultura contemporanea, che da Dio si sono distaccate. Ottimo e santo il tentativo di portare Dio all'uomo contemporaneo, ma a

¹⁰ G. GIRARDI, *Athéisme et théisme...* cit. p. 211.

patto che sia Dio che si porta e non lo si costruisca, invece, in ordine allo stesso ateismo.

Scrivono il Girardi: « Il pensiero agostiniano è dunque un punto di riferimento indispensabile per situare la problematica dell'ateismo ». ¹¹ Paradossalmente Agostino diventa, come abbiamo detto, maestro di ateismo. Occorrerebbe dire, ci pare, che si tratta, caso mai, di interpretazioni « esagerate » di Agostino. Ma il punto al quale si rivolge la critica è quello relativo ad un « valore naturale assoluto dell'uomo », che Dio stesso « dovrebbe rispettare » e il cui problema resta « al di fuori delle preoccupazioni di S. Agostino » ¹².

Se il problema si pone in questi termini, evidentemente l'ateismo ha buon giuoco contro una delle componenti essenziali del Cristianesimo. Come si vede la confusione è grande e ad essa non si rimedia sostenendo, come il Girardi, che al Gilson, che si chiede *perché S. Tomaso abbia criticato S. Agostino* « si potrebbe rispondere, forse, forzando un po' le cose che le ragioni per le quali S. Tomaso ha criticato S. Agostino rassomigliano alle ragioni per le quali l'umanesimo ateo ha criticato la religione » ¹³. Non è qui il luogo di discutere i rapporti tra S. Agostino e S. Tommaso, ma ci pare dover respingere questa affermazione (sia pure fatta con le debite cautele e nello spirito del dialogo), che porta al paradosso. Senza contare che da queste affermazioni discenderebbe (aggiungendo l'influenza dell'occamismo e quella di S. Agostino sull'« immagine del Cristianesimo che riforma il mondo moderno occidentale ») ¹⁴ che il cristianesimo riformato è matrice (pur involontaria) di ateismo. Il che è certamente insostenibile.

E' pur vero che l'ateo ha, del cristianesimo, una visione distorta, ma dovuta al suo ateismo (e non al Cristianesimo) anche se, purtroppo, rafforzato da una pratica del Cristianesimo davvero poco cristiana.

Fondazione (diversa) della esaltazione dell'uomo (matrice e non effetto dell'ateismo)

Ciò posto, pur se volessimo vedere nell'ateismo anche una reazione ad un « tipo » non autentico di cristianesimo, non potremo fermarci qui. Dobbiamo individuare la *reale* fondazione della esaltazione dell'uomo (che tale ci pare e non autentico umanesimo). E la troviamo nella situazione spirituale in cui si trova (in parte) l'uomo contemporaneo, nella sua mentalità, nei suoi atteggiamenti. E, purtroppo, l'uomo si costruisce un mondo spirituale in cui egli stesso è *dio a se stesso* (e più profondamente di quanto Marx scrive che « l'uomo è per l'uomo l'essere supremo ») ¹⁵. Così la fondazione dell'uomo rischia di diventare sempre più ne-

¹¹ *id.* p. 212.

¹² *id.* p. 213.

¹³ *id.* p. 220.

¹⁴ *id.* p. 214.

¹⁵ K. MARX, *L'Idéologie Allemande* (tr. fr. J. Molitor) *Oeuvres philosophiques*, t. I.

gazione di Dio. Non è qui il luogo, ma potremmo renderci conto di ciò, esaminando la filosofia e la letteratura contemporanea, che trascrive in chiave poetica una realtà « effettuale ». Basterebbe seguire i *Congressi di filosofia* per rendersi conto del fatto che spesso sono proprio i filosofi, oggi, a prospettare una *fondazione assoluta* dell'uomo, che la stessa scienza non richiede.

L'analisi della società contemporanea evidenzia, infine, l'approfondimento del tema umanistico distaccato dal tema della trascendenza, che lo fonda autenticamente. E non « reazione » a un determinato « tipo » di religione (che, tra l'altro gli atei contemporanei non si sarebbero curati di conoscere realmente) è l'esaltazione (incondizionata) dell'uomo, che porta all'ateismo, la *fondazione orizzontale* dell'uomo (e soltanto orizzontale) il dialogo, cioè, con la società contemporanea senza fondamento teologico.

La fondazione dell'uomo è sempre in relazione con il tema della libertà. Distaccato dalla posizione verticale (fondata nella metafisica della partecipazione) che lo lega con Dio e lo fonda come libertà, l'uomo nella posizione orizzontale *deve* assumere su di sé una assolutezza, che *non può* sopportare; così mentre vuol fondare il suo valore assoluto, in effetti si annienta e diventa tutto terrestre (e cioè ateo). E' questo il motivo della disperazione che assale l'uomo contemporaneo e il suo non conoscere per che cosa egli sia libero,¹⁶ il disperdersi in una *situazione* in cui si trova e che lo condiziona.

Da questo punto di vista, l'uomo, —anche di chiesa— giunge alla formulazione di un *nuovo cristianesimo*, che dipende, in ultima analisi, dalla posizione atea, anche se ne vuole essere la confutazione e il tentativo di un possibile ricupero.

Così si rovesciano le posizioni di alcuni interpreti della cultura (e della società) contemporanea e si prospetta la necessità di un linguaggio chiaro e sicuro.

La « revisione » del Cristianesimo in ordine alla società contemporanea

Questa prospettiva, impossibile ad accogliersi, si presenta come *demitizzazione* (razionalizzazione) del Cristianesimo. Numerosissimi, ormai, gli studi su questo tema, validi soltanto quando, contenuti nei limiti di un discorso fondamentale e fondante, purificano il Cristianesimo da indebite sovrastrutture. In questo senso il Concilio Vaticano II ha operato in ordine demitizzante.

Troppo spesso, però, si tratta di demitizzazione radicale (e anche di dissacralizzazione). E' il caso di *Honest to God* del vescovo anglicano, John A. T. Robinson che vuole apparire « qualcosa di più di una semplice esposizione in termini moderni dell'ortodossia tradizionale »¹⁷ ed è, in effetti,

¹⁶ J. P. SARTRE, *L'Essere e il Nulla* (trad. it. G. Del Bo), Milano 1965 p. 534.

¹⁷ J. A. T. ROBINSON, *Dio non è così* (trad. G. Sighinolfi), Firenze² 1966 p. 27. Di questo libro, nell'edizione inglese e nella traduzione francese di L. Salleron, si è occupato su questa stessa rivista Fr. JOSEPH DE SAINTE MARIE o. c. d. con il profondo e interessante saggio *Une religion pour l'homme adulte?*

un ripensamento a-metafisico e a-soprannaturale del Cristianesimo in ordine ad una esistenzializzazione della teologia con la esclusione del tema della trascendenza, vista solo in chiave « topografica »: « Dio, l'incondizionato lo si può trovare soltanto *in, con e sotto* i rapporti condizionati di questa vita; poiché egli è il loro significato ultimo e profondo »¹⁸. Un Cristianesimo tutto esistenzializzato, che non solo nega qualsiasi trascendenza, ma rifiuta anche il « *mito* » della incarnazione; la proposta di una « *demitologizzazione* » totale e radicale, certamente accettabile per l'ateo contemporaneo, ma pagata al prezzo della perdita del cristianesimo dopo che anche il Logos e la Sua incarnazione sono demitizzati.

« Gesù è l'uomo per gli altri ».¹⁹ Possiamo accettarlo, ma non le implicazioni e le conseguenze suggestive (ma negatrici dell'autentica figura del Cristo) alle quali giunge il Robinson, il cui discorso è sempre esistenziale: « Il vero culto è quello che ci rende *più sensibili* a « quell'al di là » che sta nel mezzo della nostra vita »,²⁰ Non si vede la differenza con l'umanesimo ateo: il risultato di una demitizzazione assoluta non può essere che l'*ateismo*.

Alla demitizzazione corrisponde la « nuova morale », per la quale « Non basta deplorare la progressiva scomparsa dei vecchi punti di riferimento: bisogna avere il coraggio di accoglierla come un dato di fatto, come un invito a uno stimolo all'etica cristiana perché si liberi dai supporti del legalismo soprannaturalistico su cui troppo a lungo si è adagiata. E' inevitabile che ne derivi un certo turbamento ».

Solo il « nuovo cristianesimo » dovrebbe resistere alla « nuova mentalità »: « la fede cristiana, nella forma in cui la conosciamo, è stata modellata sullo stampo di un pensiero e di una cultura che appartengono ad un'epoca ormai passata, quello stampo che con sfumature diverse, Bultmann definiva come « mitologico », Tillich come « soprannaturalistico » e Bonheffer come « religioso »²¹. Il connubio mondo-cristianesimo è, qui, troppo stretto perché non si debba diffidare. E anche il concetto di *laicità* della Chiesa è veramente *troppo laico* —anche se molto suggestivo— e laicizzazione appare come mondanizzazione²².

Di fronte al tentativo di esistenzializzare (e portare sul piano della cultura contemporanea) il Cristianesimo, la difesa delle autentiche prospettive è sostenuta da Autori di grande autorità in campo cristiano come Etienne Gilson e P. Philippe de la Trinité,²³ i quali, pur nell'apertura del Vaticano II, sostengono con stringenti, logiche, argomentazioni l'impossibilità di una demitizzazione e di un dialogo dottrinale, che non potrebbe portare che alla convergenza (assurda) di Cristianesimo e ateismo.

Fondamentale per una discussione feconda, secondo l'autentico Cri-

¹⁸ *id.* p. 84.

¹⁹ *id.* p. 102.

²⁰ *id.* p. 116.

²¹ *id.* p. 152.

²² *id.* p. 165.

²³ E. GILSON, *Il Dialogo difficile in Problemi d'oggi*, Torino, 1967, pp. 121-159; PHILIPPE DE LA TRINITÉ o. c. d. *Dialogue avec le marxisme? cit.*

stianesimo è *Homo religiosus* di G. Zunini (che noi contrapponiamo volentieri al libro di J. Robinson). Bello il realismo, ma anche la serenità di tante conclusioni di questo lavoro, che non cancella le pagine meno belle della storia della Chiesa, ma le ricupera nella universalità della prospettiva cristiana.²⁴

Testo di rarissimo equilibrio, oltre che di profonda verità, questa pagina, che accogliamo come conclusione delle nostre riflessioni: « Va riconosciuto che molte formulazioni dottrinali rispecchiano verbalmente una visione del mondo diversa da quella della scienza attuale, e che norme giuridiche o rituali hanno a volte usurpato il posto della religione e soffiato il primato dell'amore. C'è tuttavia da chiedersi se, nonostante la terminologia ora decaduta, le formulazioni dommatiche non esprimano mirabilmente la sintesi tra la Alterità di Dio e il nostro rapporto con Lui, fatto fondamentale nel Cristianesimo, e se le norme giuridiche e rituali, ritenute controproducenti non debbano essere appropriatamente modificate, ma non soppresses, proprio per garantire il primato dell'amore. E' la carenza di amore che le ha svuotate, non la preoccupazione di una religione più genuina. C'è pure da chiedersi se per i cristiani di oggi il pericolo più grave non sia il disprezzo per le espressioni umane del cristianesimo, nelle quali c'è sempre e inevitabilmente qualche difetto, perché si attuano da uomini e in un mondo in « transizione », per volgersi proprio a un cristianesimo senza religione, che di fatto svanisce in un vago sentimentalismo o in una religiosità razionalista ed astratta ».²⁵

Demitizzazione del laicismo

Di fronte a un cristianesimo demitizzato, un laicismo (ateo) demitizzato; soprattutto per quanto riguarda il marxismo, con il quale si vorrebbe instaurare un dialogo dottrinale, da parte di Autori cattolici si insiste sulla realtà di questa demitizzazione. Se ci si è volti a considerare soprattutto (e quasi esclusivamente) il marxismo è perché in esso è più chiara la essenzialità del valore assoluto dell'uomo, presentato come momento positivo in questa corrente e tale da poter essere avvicinato a motivi cristiani.

In realtà i marxisti sono meno disponibili al colloquio di quanto potrebbe sembrare. E, talvolta, le loro tesi concordano con quella del Gilson sul motivo soltanto pratico del dialogo.²⁶ Una parola chiara ci viene da L. Lombardo Radice, parola chiara che è interessante riproporre qui an-

²⁴ G. ZUNINI, *Homo religiosus*, Milano 1966. Di questo libro ci siamo già occupati in questa stessa rivista, 1967 pp. 138-145. Citiamo qui: « La Chiesa, poi, sembra aver addirittura tradito in certi periodi la sua missione; interessi mondani, divisioni, persecuzioni, guerre non si possono cancellare dalla sua storia.

Eppure questo lato oscuro del Cristianesimo gli conferisce una nota di realismo e di grandezza, che lo distingue nettamente dalle ideologie umane: e la sua validità religiosa risalta con un rilievo più alto e definitivo ». (pp. 311-12).

²⁵ *id.* p. 313.

²⁶ v. R. GARAUDY, *De l'anathème au dialogue*, Paris 1965.

che perché pubblicata in un libro sul dialogo, in risposta a un invito al dialogo.²⁷ L'Autore imposta il suo discorso proprio in ordine al tema della religione, con la fondamentale accettazione della *quarta tesi su Feuerbach* in relazione soprattutto alla critica di Marx ad ogni forma di credenza in un « trascendente ».²⁸ Non possiamo non ricordare qui che la « così detta » demitizzazione del Cristianesimo si esercita soprattutto nel confronto della « trascendenza ». Quanto poi all'apertura nei confronti della religione da parte marxista non ci pare un autentico progresso la tesi I, 8 approvata dal Congresso del P. C. I. e riportata dal Lombardo Radice²⁹ e che è in ordine a una penetrazione maggiore del marxismo in ambienti cristiani e non a una rivalutazione marxista di questi ambienti; e va letta in chiave *soltanto* politica. Siamo, dunque, ben lontani da una demitizzazione; l'incomprensione del marxismo nei confronti del Cristianesimo è radicale (e a nulla vale parlare di forme di neomarxismo in cui tale incomprendimento sarebbe per lo meno attenuata). Il Lombardo Radice ripropone questo tema con estrema chiarezza: « ... Come può la Chiesa prospettare seriamente un incontro col mondo moderno, che è moderno se e in quanto le idee si muovono, si differenziano, si moltiplicano, si confrontano, proponendo l'unità di tutti in un unico 'credo', dentro un unico 'gregge', sotto un solo 'Pastore'? Per questa via non si incontra il mondo moderno, si incontra Atenagora. Si incontrano i residui del Medioevo, che tali mi sembra debbano definirsi le vecchie e antiche comunità greco-ortodosse. Quanto meno dall'incontro col mondo moderno si discende alle intese tra Chiese cristiane; e quest'ultimo incontro, diciamolo francamente, potrà interessare e anche vivamente, i 'fedeli', ma non dice nulla di importante al mondo 'moderno'. »³⁰

Il discorso con l'ateismo è, dunque, al di fuori di ogni possibilità.

E, segnatamente, è impossibile il discorso con l'ateismo marxista. A meno di non voler interpretare — a nostro avviso indebitamente — il marxismo (come forma più autentica di umanesimo ateo) al di là delle espressioni dei suoi rappresentanti, giustificando l'ateismo come antitesi ad una presentazione inautentica della religione; così l'umanesimo marxista non avrebbe una *reale* fondazione. Se così fosse diventerebbe necessaria (e non solo sufficiente) la sua purificazione (demitizzazione) attraverso il dialogo. Ciò che pare tentare il Girardi in *Marxismo e Cristianesimo*³¹. Per questo Autore non è *strettamente essenziale* al marxismo la fondazione atea. Può, quindi concludere: « Così è che l'affermazione del valore assoluto dell'uomo, come anche molte delle sue implicanze sul terreno

²⁷ L. LOMBARDO RADICE, *Un marxista di fronte a fatti nuovi nel pensiero e nella coscienza religiosa in Il dialogo alla prova* (a cura di M. Gozzini) Firenze² 1965 pp. 81-111.

²⁸ *id.* p. 84.

²⁹ « Si tratta di comprendere come la aspirazione a 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 uno stimolo di fronte ai drammatici problemi del mondo contemporaneo ».

³⁰ *id.* pp. 93-94.

³¹ G. GIRARDI, *Marxismo e Cristianesimo*, Assisi², 1966.

ontologico, morale, economico, noetico ecc. non esigono l'ateismo: abbiamo anzi tentato di mostrare che spesso esse si realizzeranno veramente solo nell'ipotesi dell'esistenza di Dio »³² Qui è la radice di interpretazioni del marxismo come quell'umanesimo che discende dalle contraddizioni, che sarebbero generate dalle antitesi (fondamentale quella tra religione e morale) che abbiamo ricordato all'inizio,³³ e che non sono, a nostro avviso, fondate.³⁴ La fondazione atea è essenziale al marxismo. Siamo d'accordo con il Girardi che il valore assoluto dell'uomo si realizza « veramente solo nell'ipotesi dell'esistenza di Dio ». Che il vero umanesimo non possa essere ateo non vuol dire, però, che all'umanesimo marxista non sia essenziale la fondazione atea. Quando il Girardi afferma: « L'ateismo marxista deriva cioè da due ordini di premesse, nessuna delle quali, presa separatamente, lo esige; ognuna delle quali è anzi suscettibile di sviluppi in senso religioso »³⁵, siamo d'accordo con lui in senso assoluto. Ma non nei riguardi del marxismo.

Occorre, dunque, criticare il fondamento, non affermare soltanto che non è richiesto l'ateismo come fondamento dell'uomo. Se non è richiesto in sé, non può essere richiesto con autenticità dal marxismo, come umanesimo. Ma ciò è chiaro solo da un punto di vista non marxista. Perciò se oggettivamente non può essere l'ateismo il fondamento dell'uomo, nel marxismo (e in ogni altro umanesimo ateo) soggettivamente lo è. Non si può, quindi, dimostrare la non essenzialità dell'ateismo alla fondazione marxista dell'uomo. E una dimostrazione dall'esterno non è valida. Anche G. B. Metz, rispondendo al Garaudy³⁶ afferma: « ... Con ciò il Marxismo non si presenta primariamente come un progetto del mondo e dell'esistenza *contro Dio*, ma come l'offerta di una possibilità positiva di esistenza e di una umanità totale *senza Dio*. L'ateismo tematico non è dunque propriamente oggetto bensì presupposto del marxismo. Non vorrei affatto dire che questa miscredenza di un'epoca in certo senso post-ateistica sia meno sconcertante della miscredenza esplicitamente atea. Nondimeno è proprio qui, a mio avviso, che si offre la possibilità per un dialogo responsabile e per uno scambio... »³⁷. Non siamo affatto d'accordo. Una fondazione *senza Dio* è certamente *più atea*, che una fondazione *contro Dio*. Ci pare che il punto di vista del Metz possa introdurre un dialogo *operativo*, ma ingeneri confusione nei confronti della possibilità (impossibilità) di un dialogo *dottrinale*.

³² *id.* 155.

³³ v. al proposito p. 155: « Se quindi esse conducono all'ateismo; è perché nel sistema marxista sono copulate con un altro principio decisivo, quello della rivalità assiologica fra uomo e Dio, azione umana e azione divina, realtà umana e realtà divina, e conseguentemente tra morale e religione... ».

³⁴ v. precedentemente.

³⁵ G. GIRARDI, *Marxismo e Cristianesimo*, cit. p. 155-156.

³⁶ J. B. METZ S. J., *Disputa sull'avvenire dell'uomo (Una risposta a Roger Garaudy)* (trad. it. D. Zappone) in « Sapienza » Roma 1967 pp. 141-154.

³⁷ *id.* p. 152.

Se sia possibile il dialogo tra teismo e ateismo

Sono acutissime le pagine che il Girardi dedica alla discussione del dialogo e alla sua definizione, che accettiamo: « un colloquio condotto in clima di libertà e con totale sincerità su problemi che coinvolgono in qualche modo le stesse persone, tra soggetti di diverso orientamento ma convergenti nell'affermazione di determinati valori, ordinato a una mutua comprensione, avvicinamento e arricchimento delle posizioni degli uomini ».³⁸ Ma convergere nella affermazione di valori vuol dire convergere innanzitutto sulla loro fondazione. Perciò fra teismo e ateismo è escluso ancora una volta ogni dialogo. Ancora il Girardi: « E' quindi per la sua stessa natura e non per semplice concomitanza materiale che il dialogo della verità s'inserisce in un più vasto contesto esistenziale... ».³⁹ Perciò « Il dialogo è un rapporto *tra soggetti* e non tra dottrine o sistemi. »⁴⁰

Ma se è così (ed è così) è necessario tenere ben distinto il giudizio teoretico sull'ateismo e il rispetto dell'interlocutore ateo nel dialogo. Ciò che è messo in acuta evidenza da P. Philippe de la Trinité⁴¹, che tiene ben distinti i piani con un discorso chiarissimo. Non si può invocare il piano esistenziale per dare giudizi teoretici sulle dottrine, ma certamente per rendersi conto della viva partecipazione personale al dialogo. Ma il dialogo deve avere un contenuto, deve vertere su qualcosa. Dalle premesse che abbiamo poste all'inizio possiamo dedurre che l'oggetto del dialogo autentico sono le persone stesse, il dialogo deve *rivelare* le persone a se stesse. Solo così non si riduce a un confronto di idee tra le quali non c'è autentico dialogo.

Il Girardi affronta il tema della incompatibilità nei confronti di due sistemi di pensiero: « Osserviamo anzitutto l'ambiguità del termine « incompatibili » applicato a due sistemi di pensiero. L'incompatibilità può infatti essere logica o esistenziale: è logica se le posizioni in presenza non possono considerarsi complementari, ma sono, almeno in qualche misura, contraddittorie; è invece esistenziale quando l'una contesta all'altra il diritto all'esistenza, ne persegue concretamente l'eliminazione o la repressione »⁴². Siamo d'accordo su questo argomento, ma troviamo più discriminante l'incompatibilità logica di quella esistenziale. Infatti è vero che l'incompatibilità logica riguarda « propriamente singole posizioni, anzi proposizioni... e non i sistemi nel loro complesso », ma si può trattare delle proposizioni fondamentali di un sistema. Così non concludiamo con il Girardi: « la parziale (anche profonda) diversità e incompatibilità logica tra le opposizioni in presenza, non contrasta per nulla con la natura del dialogo... »⁴³ perché non ci pare che la « totale incompatibilità logica »

³⁸ G. GIRARDI, *Introduzione III Il dialogo tra cattolici e atei* in *L'Ateismo contemporaneo*, vol. I, Torino, 1967, p. 34.

³⁹ *id.* p. 37.

⁴⁰ *id.* p. 37.

⁴¹ PHILIPPE DE LA TRINITÉ o. c. d. *Dialogue avec le marxisme?*, cit.

⁴² G. GIRARDI, *Introduzione...* cit. p. 48.

⁴³ *id.* p. 49.

supponga « una concezione monolitica della organicità della verità e dei valori... »⁴⁴. Dalla illogicità delle premesse discende l'illogicità di tutto il sistema, anche senza una concezione « monolitica », che potrebbe a sua volta essere illogica.

Il Girardi ha, poi, pagine efficacissime sulla possibilità del dialogo tra cattolici ed atei, esaminando le quali, ancora una volta ci persuadiamo delle difficoltà gravissime che reca con sé questo tema.

Alle stesse considerazioni dedica il Gilson il suo studio sereno e solido, *Il dialogo difficile*, che inizia con una dichiarazione, che può sembrare cruda, ma che evidenzia una situazione consueta: « La parola « dialogo » è di moda; la cosa mi dispiace non poco perché non possiedo nemmeno una delle virtù del buon dialogatore, che sono: non ascoltare quel che dice l'altro o intenderlo in un senso che permetta di confutarlo facilmente. Voler tentare altre strade in un dialogo a due è solo una speranza chimera »⁴⁵. Questa dichiarazione ci dà l'idea dello stile in cui il Gilson affronta la questione. Noi condividiamo i temi della polemica del Gilson con il Garaudy, che ci permette di cogliere motivi teoretici fondamentali, che pongono questo *saggio* tra gli essenziali per lo studio del nostro tema. Vogliamo sottolineare la bellissima pagina, che il Gilson dedica al tema dell'umanesimo: « Si sentono in dovere di testimoniare per il marxismo soprattutto coloro fra di noi che si dichiarano sostenitori di un «umanesimo cristiano ». L'equivoco è così grosso che non è il caso di insistervi. Diremo soltanto che, se l'umanesimo cristiano consista nell'esaltare la grandezza dell'uomo fatto a immagine di Dio, destinato ad un fine ultimo propriamente divino e fornito dei mezzi necessari per raggiungerlo, allora un simile umanesimo esiste ed è quello che Jacques Maritain ha giustamente chiamato un «umanesimo integrale ». Ma l'umanesimo marxista, essendo un'esaltazione dell'uomo senza Dio, è esattamente il contrario. Le due dottrine hanno in comune soltanto un nome ambiguo. L'una è la negazione dell'altra »⁴⁶. Parole chiare, che per l'impostazione che abbiamo dato a questo lavoro, facciamo volentieri nostre. E che trovano autorevole conferma in questa pagina di M. F. Sciacca, essenziale per qualsiasi studio sull'ateismo: « I filosofi dell'alienazione religiosa « s'immaginano » un Dio alienante e poi concludono che l'uomo, pensandovi, si aliena in Lui. Ma, in definitiva, cosa aliena? Quello che compete alla sua natura, o quel che non gli appartiene? Secondo i teorici dell'alienazione, proprio quello che non gli appartiene, essere Dio. In altri termini, se si attribuisce all'uomo quello che spetta a Dio, chiaro, se vi pensa e lo ammette, si aliena... ma come Dio, non come uomo. Non vi è dunque alienazione religiosa, né l'esistenza di Dio la comporta, se l'uomo si attribuisce quel che appartiene alla sua umanità e non quello che gli spetta. Proprio chi divinizza l'uomo, lo aliena, lo fa escire fuori di sé, lo rende ridicolo, caricatura di se stesso ». ⁴⁷ Ciò posto il dialogo tra i due umanesimi, che è, poi, il dialogo

⁴⁴ *id.*

⁴⁵ E. GILSON, *Il dialogo difficile*, cit. p. 121.

⁴⁶ *id.* p. 150.

⁴⁷ M. F. SCIACCA, *Filosofia e metafisica*, vol. II Milano², 1962, p. 69.

teismo-ateismo è veramente impossibile. Perché non c'è discorso comune senza fondamento comune. E', quindi, necessario un linguaggio chiaro e preciso, che non lasci possibilità di equivoco; presentare il Cristianesimo autentico, consapevoli che illuminerà il mondo e lo convertirà non nel tentativo di imporsi, ma per amore.

Ciò non vuol dire rifiutare le sollecitazioni del mondo in quanto invito alla chiarezza e alle quali si deve rispondere presentando chiaramente la dottrina, che non le elude, né le delude. Come G. B. Metz, ancora rispondendo al Garaudy: « La speranza cristiana cioè, non può mai realizzarsi in un'attesa puramente contemplativa. Neppure, anzi precisamente non come speranza derivante dalla croce. Infatti la pura contemplazione si riferisce per definizione sempre a un già avvenuto e che resta sempre saldo. Invece il futuro del mondo, fondato sulla croce di Cristo, ricercato e preso di mira nella speranza cristiana è tuttora una realtà in via di sorgere e di costituirsi ... »⁴⁸

Ma se è impossibile il dialogo tra dottrine, non si può negare il dialogo tra persone, che è (abbiamo visto all'inizio) originario. Ed è questa originarietà del dialogo tra persone, che ci permette di essere ottimisti sulla comunicazione tra gli uomini, mentre neghiamo il dialogo dottrinale. Negare il dialogo teismo-ateismo non è, quindi, negare il dialogo tra gli uomini, ma soltanto una sovrastruttura del dialogo che non si fonda su motivi metafisici essenziali (e, quindi, non sulla persona ordinata al dialogo). *Tentare dialoghi impossibili non vuol dire salvare, ma confondere il dialogo con la cultura e la società contemporanea.* E' necessario, invece, salvare questo discorso, che deve essere condotto, quindi, tra persone e non tra idee contraddittorie tra loro. I documenti conciliari sul dialogo, ci pare, si debbano interpretare in questo senso.

Università di Genova — Istituto di Filosofia.

BRUNO SALMONA

⁴⁸ J. B. METZ, *Disputa...*, cit. p. 145.